

VALCICLÉIA PEREIRA DA COSTA

O TÓPOS DA *EUDAIMONÍA*
NO DISCURSO
ÉTICO-POLÍTICO DE PLATÃO

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de
Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas sob orientação do
Profº Alcides Hector Rodriguez Benoit.

Este exemplar corresponde à redação final da
Tese defendida e aprovada pela Comissão
Julgadora em 08/10/2004.

BANCA

Profº Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit (orientador)

Profº Dr. Francisco Benjamin Souza Netto (membro)

Profº Dr. Fernando Décio Porto Muniz (membro)

Profº Dr. José Antonio Alves Torrano (membro)

Profº Dr. Flávio Ribeiro de Oliveira (membro)

Profª Drª Maria Carolina Alves dos Santos (suplente)

Profº Dr. Carlos Arthur R. do Nascimento (suplente)

OUTUBRO/2004

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
DESENVOLVIMENTO DE COLEÇÕES

| | |
|---------|-------------------------------------|
| IDADE | PC |
| CHAMADA | |
| UNICAMP | |
| EX | |
| MBO BC/ | 60847 |
| OC. | 16-117-04 |
| C | <input type="checkbox"/> |
| D | <input checked="" type="checkbox"/> |
| ECO | 11,00 |
| DATA | 18-11-04 |
| CPD | |

bibid 331866

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Costa, Valcicléia Pereira da

C823t O *tópos da endaimonia* no discurso ético-político
de Platão / Valcicléia Pereira da Costa. - - Campinas,
SP: [s.n.], 2004.

Orientador: Alcides Hector Rodriguez Benoit.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual
de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Platão, 427-347 a.C. 2. Conhecimento.
3. Conhecimento - Filosofia. 4. Ética antiga. 5. Felicidade.
6. Filosofia antiga. 7. Platonismo. 8. Política - Filosofia. 9. Prazer.
10. Virtude.

I. Benoit, Alcides Hector Rodriguez, 1951- II. Universidade
Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

O TÓPOS DA *EUDAIMONÍA*
NO DISCURSO
ÉTICO-POLÍTICO DE PLATÃO

Valcicléia Pereira da Costa

2007.02.67

“Visto que todos nós aspiramos a ser felizes (εὐδαίμονες), e que obviamente atingimos esse estado mediante o uso das coisas, e de um uso correto, e que é o saber que proporciona a retidão e o êxito, então parece-me que é necessário que todo o homem se prepare, de todos os modos, para ser o mais sábio possível, não achas?”

(*Eutidemo*, 282a)

“(...) mas deve-se saber sempre escolher o modelo intermédio dessas tais vidas, evitando o excesso de ambos os lados, quer nesta vida, até onde for possível, quer em todas as que vierem depois. É assim que o homem alcança a maior felicidade (εὐδαιμονέστατος)”.

(*A República*, 619a-b)

“A partir desse momento, cada um de nós se esforçará por demonstrar qual é o estado e a disposição da alma capaz de proporcionar vida feliz (βίος εὐδαίμων) aos homens”.

(*Filebo*, 11d)

A G R A D E C I M E N T O S

Reconhecimentos sinceros aos professores do Departamento de Filosofia da UFAM, pela compreensão na liberação de minhas atividades, e aos órgãos governamentais que tornaram viável a minha permanência em Campinas-SP durante os meus estudos de aperfeiçoamento profissional.

Manifesto imensa gratidão ao meu orientador *Alcides Hector Rodriguez Benoit* pela gentileza, presteza e importantes sugestões durante todo o processo de feitura do trabalho. Reconhecidos agradecimentos aos “*didáskaloí*” Trajano Vieira e Flávio Ribeiro (IEL-UNICAMP), pela boa condução ao acesso do grego, e aos professores Marcos Pereira, Izabella Cardoso (IEL-UNICAMP), Francisco Benjamin, Lucas Angioni (IFCH-UNICAMP), Maria Carolina Alves (UNESP), Mateus Coimbra e Matilde Hosannah, mestra-amiga por excelência (UFAM).

Agradecimentos eternos aos meus amados pais *Vicente e Palmira*, companheiros, amigos e verdadeiros responsáveis pela minha formação pessoal. Agradeço também aos meus adorados irmãos e irmãs, que compartilham de minha existência familiar e social, especialmente Valdenor, Claudionor, Claudecir, Valdenízio, Maria de Jesus, Maria do Rosário e Stheffany da Costa.

Quanto ao grande número de amigos que, direta ou indiretamente contribuíram para o resultado desse trabalho, nomear a todos me faria incorrer no risco de esquecer alguns dos que mantêm comigo há muitos anos laços fraternos de amizade e dedicação espiritual. A todos eles agradeço o privilégio de conviver e compartilhar as minhas alegrias, tristezas, imperfeições e qualidades.

E R R A T A

Páginas

- 12 - (Résumé): quelqu'un e não "quelqu'um"
- 17- ora no público e não "ora ou público"
- 47- mortais e não "montais"
- 76- ὄλβος e não "ὄλβιος"
- 94- forma piedosa e não "forma pia"
- 142 e 366- ἀλήθεια e não "ἀληθεία"
- 153- precisariam utilizar e não "precisariam a utilizar"
- 172- (Nota de rodapé sobre *As Leis*): livro V (743c-d) e não "livro V (473c-d)"
- 202- εὐβουλία e não "εὐβολία"
- 213- a aparência subjuga a verdade e não "a aparência subjuga verdade"
- 232- conta própria e não "contra própria"
- 243- esta e não "este"; entre e não "ente"
- 262- ele se aproximaria do seu anfitrião e não "ele se aproximaria no seu anfitrião"
- 269- a ação dos "desejos" e não "de ação os "desejos"
- 282- modificá-la e não "modifica-la"
- 286- perante aos homens e às divindades e não "perante aos homens às divindades"
- 321- em todas as coisas e não "em todas coisas"
- 331- ela está e não "se está"
- 335- transmitiria e não "transmiteria"
- 341- por serem verdadeiras e não "com serem verdadeiras"
- 345- alma e não "alm"
- 373- garantindo e não "garantido"
- 383- denominadas e não "denominados"
- 396- τρυφή e não "τρυφη"; ἀρετή e não "ἀρητή"
- 408- epistêmico e não "epistêmico"
- 415- seja no âmbito e não "seja âmbito"

Devido a problemas de configuração que descaracterizou a uniformidade gráfica, algumas páginas apresentam a forma "bem estar" ao invés de "bem-estar": 14, 20, 59, 91, 92, 99, 100, 184, 185, 190, 191, 207, 303, 383, 397, 405, 410, 415.

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| ÍNDICE | 07 |
| RESUMO | 11 |
| RÉSUMÉ | 12 |
| INTRODUÇÃO | 13 |
| <i>I PARTE: A CONCEPÇÃO GREGA DE FELICIDADE</i> | |
| <u>CAPÍTULO I: OS PRIMEIROS GREGOS E A REGRA DO</u> <u>ΜΗΔΕΝ ἴαγαν</u> | 27 |
| 1. Εὐδαιμων, εὐδαιμονία e εὐδαιμονεῖν | 35 |
| 2. As possíveis relações entre os termos felicidade, virtude e conhecimento | 53 |
| <u>CAPÍTULO II: A ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ NOS DIÁLOGOS PLATÔNICOS</u> | 61 |
| 1. CÁRMIDES: os belos discursos que identificam uma alma virtuosa e feliz | 64 |
| 2. APOLOGIA: a defesa da virtude como benefício da alma | 71 |
| 3. GÓRGIAS: o tirano como paradigma de felicidade dos injustos | 78 |
| 3.1. O outro lado do espelho: ἄδικον εὐδαιμων | 81 |
| 4. EUTIDEMO: o labirinto dos argumentos sobre uma boa vida | 100 |
| 5. ΜΕΝΟΝ: o esboço na areia do conhecimento de uma vida melhor | 106 |
| 6. ΜΕΝΕΧΕΝΟ: o tributo da palavra aos varões excelentes | 109 |
| 7. BANQUETE: as máscaras que (re)velam a face intermediária de <i>Eros</i> .. | 111 |
| 7.1. A carência de Eros: mo(vi)mento de busca do belo e bom | 115 |
| 8. FÉDON: o canto do cisne antes da morte | 121 |
| 8.1. Virtude: ornamento (in)visível da alma candidata à filosofia | 132 |
| 8.2. As dificuldades de acesso às coisas do Hades | 134 |
| 8.2.1. Argumento de Cadmo: esposo da Harmonia | 137 |
| 8.3. Narrativa sobre as diretrizes do reino de Hades | 139 |
| 9. FEDRO: relação entre a felicidade do séqüito divino e a dos homens ... | 143 |
| 10. SOFISTA: a caça pela alma isenta de maldade | 149 |

| | |
|---|-----|
| 11. POLÍTICO: os paradigmas de felicidade nos <i>tempos de Cronos e de Zeus</i> | 152 |
| 12. TIMEU: diferenças e aproximações entre a εὐδαιμών θεός e a εὐδαιμών βίος | 159 |
| 12.1. A εὐδαιμών θεός da divindade que existe sempre, da alma do mundo e das divindades celestiais | 161 |
| 12.2. Como o homem pode conquistar uma εὐδαιμών βίος? | 165 |
| 13. AS LEIS: a felicidade no <i>tempo de Cronos</i> e a necessidade das leis na <i>esfera de Zeus</i> | 171 |

II PARTE: O FIO DE ARIADNE: A (IN) FELICIDADE DO HOMEM JUSTO N'A REPÚBLICA

| | |
|--|-----|
| 1. A concepção de Céfalos de uma boa vida | 186 |
| <u>CAPÍTULO I: TRASÍMACO E A ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ DO (IN)JUSTO</u> | 199 |
| 1. A aparência como senhora da felicidade | 208 |
| 2. A possibilidade de felicidade nas cidades platônicas | 214 |
| 2.1. Uma forma de vida bucólica: desejável ou não? | 214 |
| 2.2. O fausto de uma cidade flegmática | 217 |
| 2.2.1. O governante como φάρμακον de uma cidade enferma | 219 |
| <u>CAPÍTULO II: O QUINHÃO DE CADA UM NA HIERARQUIA DA ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ</u> | 231 |
| 1. Ἀρετή: vestimenta da (o) guardiã (o) para governar bem | 245 |
| 2. O conhecimento de um homem totalmente justo | 252 |
| 3. O tirano: mostro de mil formas e sofrimentos | 267 |
| 3.1. O tirano como parricida dos democráticos | 273 |
| <u>CAPÍTULO III: A CARDAÇÃO DOS FIOS QUE TECEM O LÓGOS SOBRE A FELICIDADE NO HADES</u> | 279 |
| 1. Considerações sobre as tramas da felicidade encontradas n'A <i>República</i> | 286 |

III PARTE: A TRÍPLICE POSSIBILIDADE DE UMA VIDA FELIZ NO FILEBO

1. Qual o bem que conduz à felicidade? 290

CAPÍTULO I: A DISPUTA DOS CANDIDATOS À VIDA FELIZ: PRAZER E SABEDORIA 301

1. Descortinando os prazeres de Afrodite: uno, múltiplo e infinito 304

1.1. O prazer estreme de sabedoria e a sabedoria sem nenhum prazer 310

1.2. A importância dos gêneros na composição das coisas 315

1.3. O gênero da vida prazerosa, inteligente e mista 319

1.3.1. A harmonia: hipótese de um modelo-restauração de prazer 322

1.3.2. A expectativa da alma com relação ao prazer e à dor 324

CAPÍTULO II: NO ENCALÇO DOS PRAZERES E DAS OPINIÕES

QUE CONDUZEM À FALSIDADE NA ALMA 335

1. Avaliação das vidas: ἡδύς, λύπηρος e μηδέτερος 343

2. O conhecimento responsável por uma vida moderada e feliz 348

2.1. O conhecimento e a inteligência à luz da verdade 355

3. Os elementos responsáveis por uma ὀρθή κοινωνία na vida mista 359

3.1. Os bens encontrados no vestibulo da morada do bem 367

3.1.1. O ápice de todos os bens: τὸ μέτρον, τὸ μέτριον e καίρος 367

3.1.2. O segundo bem: σύμμετρος, καλός, τέλος e ικανός..... 372

3.1.3. O terceiro bem: νοῦς e φρόνησις 374

3.1.4. O quarto bem: ἐπιστήμαι, τέχναι e δόξαι ὀρθαί 375

3.1.5. O quinto bem: ἡδοναὶ καθαραὶ acompanhantes de ἐπιστήμαι e αἴσθησις 376

3.2. O sentido de bem como αὐτάρκεια 377

CONCLUSÃO 383

| | |
|--|-----|
| 1. A felicidade nos <i>tempos de Cronos</i> e de <i>Zeus</i> | 383 |
| 2. As modalidades de felicidade nas esferas <i>de Zeus</i> e <i>de Hades</i> | 402 |
| 2.1. O μηδὲν ἄγαν como mediador entre o excesso e a falta | 412 |

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

| | |
|---|-----|
| 1. Edições e Traduções sobre Platão | 417 |
| 2. Léxicos e Dicionários | 419 |
| 3. Comentários e Estudos de Platão | 419 |
| 4. Bibliografia Geral | 425 |

RESUMO

Desejar a “*felicidade*” (εὐδαιμονία), “*ser feliz*” (εὐδαιμονεῖν) e “*julgar alguém feliz*” (εὐδαιμονίζειν) expressam disposições desiderativas compartilhadas pelos homens em todos os momentos de sua existência. Platão, ciente do desejo humano por uma vida feliz, aborda, através de seus vários personagens, condições distintas consideradas paradigmas de felicidade: bem-estar físico ou psíquico, prazer, reconhecimento social, riqueza, sabedoria, etc. Dentre as condições consideradas boas, a sabedoria e o prazer constituem um eixo polarizador, ocupando lugar de destaque nos diálogos, sendo relacionadas, ora em contraposição, ora em justaposição.

Nos escritos platônicos, a problemática da felicidade pode ser encontrada em duas vertentes: a primeira evoca ora o tempo imemorial, ora o tempo presente, e ainda o âmbito do pós-morte ou de um expectável que envolve a recriação poética do mito; a segunda trata das modalidades distintas da felicidade. Na primeira abordagem, a discussão sobre a felicidade pode ser encontrada tanto nas narrativas hesiódicas referentes ao reinado de *Cronos*, quanto naquelas relativas aos domínios de *Zeus*, ou ainda nas expectativas de uma continuidade da vida da *psyché*, sobretudo segundo alguns relatos concernentes às possíveis esperanças do justo no *Hades*. Na segunda abordagem, as modalidades de felicidade podem aparecer contrapostas, nos planos do sensível e do inteligível para, afinal, aparecerem justapostas em um determinado plano intermediário: entre o sensível na εἰκασία e na πίστις; e o inteligível na δίανοια e na νόησις.

R É S U M É

Souhaiter le “*bonheur*” (εὐδαιμονία), “*être heureux*” (εὐδαιμονεῖν) et “*juger quelqu’un heureux*” (εὐδαιμονίζειν), expriment des dispositions désidératives partagées par les hommes dans tous les moments de leurs existences. Platon, connaissant le désir de l’être humain d’une vie heureuse, réfléchit, à partir de ses personnages, sur les différentes conditions, considérées comme paradigmes du bonheur: bien-être psychique ou physique, plaisir, reconnaissance sociale, richesse, sagesse, etc. Parmi ces conditions, la sagesse et le plaisir mises en rapport soit en opposition, soit en juxtaposition, constituent un axe polarisant, prenant une place privilégiée dans les dialogues.

Dans les écrits platoniciens, la problématique du bonheur peut être située dans deux voies: la première évoque, soit un temps immémorial, soit le temps présent et encore les champs de l’au-delà ou d’une attente qui implique la récréation poétique du mythe; la deuxième concerne les différentes modalités du bonheur. Dans la première, la réflexion sur le bonheur peut-être trouvée soit dans les anciennes narratives hésiodiques, sur le royaume de *Chornos*, soit dans celles relatives aux domaines de *Zeus*, ou encore dans les attentes d’une continuité de la vie de la *psyché*, surtout selon quelques récits concernant les espoirs du juste dans le *Hades*. Dans la seconde, les modalités de bonheur peuvent apparaître opposées, dans les plans du sensible et de l’intelligible, pour être, enfin, juxtaposées dans un plan intermédiaire: entre le sensible εἰκασία chez la πίστις et chez πίστις; et l’intelligible chez διάνοια et chez νόησις.

INTRODUÇÃO

Em seus diálogos Platão recorreu constantemente à música para ilustrar algum aspecto da ação humana, principalmente nos conhecimentos relacionados à forma como o homem deveria conduzir a sua vida para viver melhor, seja no âmbito exigido pela sociedade, seja no divino.

Se tomássemos a analogia da música e a transportássemos à obra de Platão, poderíamos dizer que ele, comparável a um músico de palavras, concatenava vários temas para obter um conhecimento plausível-harmonioso, ou seja, significativo. No entanto, nem sempre a sua forma peculiar de dialogar torna-se compreensível num primeiro momento, posto que a própria via de acesso ao conhecimento, se não fosse percorrida com persistência e atenção, transformar-se-ia num empecilho à compreensão dos temas tratados. Esse problema poderia ocorrer com um músico se ele não conhecesse os tons específicos dos acordes musicais e quais os que poderiam ou não ser relacionados para se chegar à harmonia desejada. Da mesma forma, o músico de palavras precisaria conhecer previamente o valor das mesmas para usá-las corretamente e evitar, com isso, as ambigüidades que impediriam o acesso ao conhecimento.

Dentre os diálogos que abordaram a forma como o homem vive e como deveria viver para ser considerado virtuoso ou vicioso, foi geralmente à música que Platão recorreu para delinear como seria a alma de um homem que albergasse em seu interior o bem ou o mal. Em linhas gerais, se as suas ações fossem compatíveis com a harmonia ou a desarmonia de sua alma, ele poderia ser considerado, respectivamente, um homem virtuoso ou vicioso, principalmente no que se referia às virtudes da prudência e da justiça. O problema salientado pelo filósofo foi que nem sempre o homem revelava aquilo que albergava em sua alma, deixando entrever, por meio da astúcia, uma outra coisa que, aos olhos dos outros, pareceria virtude. Por isso, recomendava que se procurasse uma forma não apenas de fazer com que os

homens revelassem o seu interior, mas ainda que desvelassem o que realmente pensavam, posto que os seus erros ou enganos poderiam ocorrer também por desconhecimento da forma como se deveria viver para ser virtuoso e feliz.

A associação entre a virtude e a alma foi realçada pelos autores desde os primórdios da literatura grega. Gradualmente, essa associação passou a incluir também a discussão sobre os bens que conduziriam a um viver melhor, sobretudo os bens ligados à alma como meio para uma vida feliz. Em Platão, as relações virtude-alma, virtude-bem e virtude-felicidade são encontradas em quase todos os seus diálogos, principalmente quando contrapõem pontos de vista não apenas diferentes, mas, sobretudo, opostos sobre os móveis que conduziriam o homem à virtude ou ao vício. Nesses diálogos, Platão, por meio de seus interlocutores, abordou diversos ângulos dos relacionamentos humanos e de suas implicações ao bem estar físico, psíquico e psíquico-social, seja num futuro próximo ou longínquo, seja numa expectativa de prolongamento da alma no âmbito do pós-morte.

Entre os gregos, o desejo universal de felicidade impulsionou uma série de discussões sobre a forma de como o homem poderia viver e ser feliz, sem ultrapassar os limites que o separavam do divino. A oposição entre as felicidades divina e humana repousava, sobretudo, no campo de atuação de cada um: aos deuses caberia uma “*bem-aventurança*” (μακαρία) duradoura, compatível com a sua imortalidade; aos mortais as “*felicidades*” (ὄλβος, εὐτυχία e εὐδαιμονία) conforme à sua vida outorgada ou conquistada. A hipótese da imortalidade da alma estenderia essa felicidade a uma vida sem a vestimenta corporal para aqueles que, em vida, realizaram ações eminentemente boas, tanto conforme os preceitos humanos quanto divinos.

Alguns autores poderiam, num primeiro momento, objetar que Platão não estava preocupado especificamente com o problema da felicidade, mas não poderiam ignorar que Platão palmilhou esse tema em quase todos os seus diálogos, sendo, inclusive, objeto de discussões e contestações entre várias posições defendidas como pretensa ou presumivelmente virtuosas.

Uma das razões da referida objeção seria o fecundo interesse que Aristóteles, os estóicos e os epicuristas dedicaram ao tema da felicidade e, mais precisamente, à εὐδαιμονία. No entanto, o fato de Platão não dedicar uma obra específica à felicidade não significaria que esse tema não lhe fosse relevante, uma vez que abordou esse tema em seus ângulos político-moral, social, epistemológico e ontológico. A constatação disso seria a sua recorrência, em quase todos os seus diálogos, seja para descrever um tipo de vida considerado pela maioria dos homens como feliz, seja para destacar a forma de pensar e agir de um pequeno grupo que consideraria a sua escolha de vida como a melhor, mesmo diante das adversidades do cotidiano.

A diversidade de abordagens sobre o tipo de vida e os meios que poderiam conduzir os homens à almejada felicidade perpassou os vários aspectos culturais, políticos, religiosos e filosóficos, incluindo os amálgamas e variações desses aspectos, conforme os interesses, as habilidades discursivas e as capacidades dos interlocutores escolhidos por Platão em seus diálogos. Às vezes, a discussão de um tema relacionado ao modo como o homem grego vivia e como deveria viver emergia de uma maneira abrupta ou sutil de posicionamentos contrários aos adotados costumeiramente na *pólis*. Outras vezes, o foco da discussão repousava sobre um modo de vida considerado benéfico sob o ponto do prestígio social, embora prejudicial sob o ângulo do que as tradições religiosas prescreviam como benéfico para a alma no pós-morte; são consideradas inclusive as diferenças entre o que veiculava a religiosidade oficial e os ritos de iniciação observados no Orfismo e Pitagorismo. Em todas essas discussões, o tema do *bem* se impôs como ponto de confluência sobre o que cada interlocutor considerava como vantajoso ou não-vantajoso aos seus interesses individuais e/ou sociais. Dessa forma, as divergências entre proposições distintas de bem implicavam necessariamente posições morais, amorais e imorais que, não sendo consensuais ou concordantes, foram argumentadas como legítimas pelos respectivos defensores frente aos contendores. Desarticular ou desmontar as falácias defendidas veemente e pautadas na inversão de princípios aceitos

ou pré-estabelecidos não seria um empreendimento que, de imediato, demonstrasse a sua procedência ou improcedência, considerando-se que muitos argumentos não poderiam ser desarticulados por meio apenas do que se presumiria ser certo ou errado, bom ou mau, mas que exigiriam abordagens outras que descortinassem primeiro as ambigüidades encobertas e inexploradas que impediam o avanço da discussão. Muitas dessas controvérsias ou polêmicas se interrompiam sem nenhum resultado satisfatório ou concreto, justificando a classificação de alguns diálogos como *aporéticos*. Mas talvez a intenção do Sócrates platônico, em muitos desses diálogos, não fosse propriamente ao convencimento dos seus interlocutores, nem a apresentação de uma definição acabada dos temas em discussão, sendo assim, o filósofo visaria principalmente o desvelamento dos princípios encobertos das teses em contraposição e as suas justificativas mais ou menos plausíveis, possibilitando ao ouvinte ou ao futuro leitor as condições para uma avaliação própria dos passos argumentativos.

Abordar o problema da felicidade nos diálogos platônicos pressupõe considerar as várias dimensões em que a vida do homem poderia ser retratada como boa, seja no âmbito resgatável pela memória ou concebível pelo imaginário, seja num tempo histórico ou presente em que as decisões foram ou são tomadas, ou mesmo numa projeção para um além em que se pressupõe a continuação da vida da alma. Essas três esferas poderiam ser denominadas conforme as divindades que as presidiriam: no reino primordial o deus *Cronos*, no subsequente, o deus *Zeus* e no domínio do expectável, o deus *Hades*. Nos diálogos, essas esferas, principalmente as de *Cronos* e *Hades* foram representadas através de narrativas antigas concernentes às condições de vida dos homens nos tempos primevos, ainda próximos aos deuses, ou seja, numa vida celestial isenta de sofrimentos.

A felicidade num tempo mítico, desfrutada no reinado de *Cronos*, decorreria geralmente das narrativas veiculadas ou pela tradição ou mesmo forjadas pelo *lógos* filosófico, tal como aquelas encontradas no *Protágoras* (320-322d), no *Górgias* (523a-524a), no *Fedro* (246a-257c), no *Político* (270d-

272d), n'A *República* (372a-d) e n'As *Leis* (713a-714a). Nesses diálogos encontramos a caracterização de como poderia ter sido a vida na aurora dos tempos, quando a tradição apregoava que os homens teriam vivido próximos ao divino, usufruindo de uma felicidade que, por alguma razão ou ação nefasta, perderam.

Conforme os relatos constantes na *Teogonia*, a divindade que sucedeu *Cronos* foi o seu filho *Zeus*. O reino de *Zeus* constituiria o período ordenado pela natureza aos seres vivos em geral, incluindo os humanos, com todas as suas disposições e capacidades para vivenciar êxitos e padecimentos.

Platão, para caracterizar uma possível existência após a morte, recorreu também às narrativas antigas sobre o domínio presidido pelo deus *Hades*. A referência ao reino de *Hades* pode ser encontrada nos mitos escatológicos dos seguintes diálogos: *Górgias* (523a-527e), *Fédon* (107d-114c) e *A República* (614a-621d). Independentemente das objeções que a maioria dos autores possam fazer a essas narrativas, considerando-as, ora como artificios de Platão para sair de situações discursivas intrincadas construídas no processo dialogal, ora como resquícios ou recriações de alguns aspectos das tradições imemoriais, reconstituindo-as como hipóteses entre o plausível e o verossímil; serão justamente essas narrativas, destinadas à discussão da possibilidade de uma sobrevivência da alma no além, que utilizaremos como suportes para compreender os aspectos positivos e negativos da vida humana. Focalizaremos, sobretudo, a expectativa de uma vida feliz, ou no reino de *Hades* ou mesmo próxima à divindade, quando a alma humana se libertaria, então, do ciclo das transmigrações e alcançaria o estado próximo aos bem-aventurados.

Essas narrativas, como apelos e interpolações morais, evocariam recompensas ou punições de uma realidade incógnita e inacessível, mas quase sempre presente nas especulações ou apreensões dos seres humanos os quais, em sua larga maioria, apenas se limitariam a simular a virtude ou a dissimular o que efetivamente pensavam e faziam ora no âmbito privado ora ou público. Um dos principais aspectos abordados no *Górgias* sobre o

juízo das almas enfatizava justamente a necessidade de evitar tanto erros de juízo em decorrência de uma aparência que mascararia a realidade das coisas, como a utilização de falsas testemunhas ou depoimentos inverídicos perante os juizes das esferas divinas. Julgar as almas despidas do seu próprio corpo e dos seus acessórios sociais significaria visualizar tudo aquilo que nelas foi impresso, no decorrer de sua existência, tanto pela bondade como pela maldade. E, diferentemente do que teria ocorrido no *tempo de Cronos*, os deuses decidiram ocultar dos homens o momento de sua morte, evitando, assim, que ações benéficas fossem realizadas visando, sobretudo, ao juízo iminente dos seus atos. Esse recurso levaria os homens a se tornarem mais virtuosos durante toda a sua existência, sem descurar de uma felicidade duradoura em prol de uma satisfação imediata e transitória.

Por meio do mito de Er n'A *República*, Platão enfatizaria a questão da liberdade da alma humana em conduzir a sua vida terrena independentemente de intervenções deusas, contrapondo-se implicitamente à tradição de que caberia somente aos deuses outorgar o destino aos homens, os quais usufruiriam apenas do quinhão de felicidade que lhes fosse destinado pelas divindades. Havia ainda uma tradição que pregava uma pretensa felicidade somente após a morte. Platão expõe essas diversas concepções sem se deixar levar exclusivamente por nenhuma delas, pois, mesmo abordando uma espécie de sorteio de vidas, como faz n'A *República*, ou o juízo das almas no *Górgias*, ele não deixa de destacar o poder deliberativo dos homens no processo de condução de suas vidas. Platão não está imune ao pessimismo veiculado pela tradição de que, em vida, os homens teriam somente dificuldades e sofrimentos, mas contrapõe a isso o poder humano de lutar contra um destino instituído ou supostamente pré-determinado por meio de uma educação certa, que cultivasse, acima de tudo, a virtude. A sua concepção de felicidade pressuporia não ignorar os males inerentes à vida humana nem torná-los obstáculos intransponíveis à felicidade, uma vez que procura ressaltar no próprio homem aquilo que ele

possui de melhor, algo que possibilitasse, de alguma forma, libertá-lo da cadeia de males que impedisse a almejada felicidade.

Se o homem fosse determinado por alguma força inelutável, não haveria razão de ser para os seus esforços diários em atingir os seus objetivos, mesmo que estes parecessem aos outros inalcançáveis. O dilema humano entre a sua condição de sujeição às possíveis determinações divinas e entre a sua consciência das possibilidades de abrandar as amarras do destino, incentivaram os homens às mais diversas ações, ora praticando ações nobilitantes e piedosas, ora descurando das injunções morais, mesmo admitindo penalidades prováveis.

A busca de um critério que delimitasse uma ação considerada boa impulsionou alguns pensadores a investigar se a busca da felicidade estaria, ou não, relacionada a uma ação virtuosa. Essa presumida associação entre bem-felicidade e virtude-felicidade direcionaria o foco das investigações para uma questão específica do agir humano: ser feliz pressuporia agir somente de forma virtuosa ou seria possível ser feliz independentemente do que socialmente fosse considerado bem moral?

Se a questão repousasse tão somente na motivação inerente ao homem de buscar uma felicidade imediata, a resposta seria outra, pois não entraria nos desdobramentos do que os homens considerassem um bem nem se esse bem estaria, ou não, conforme a moralidade instituída ou almejada. A compreensão de como se processariam as relações entre a busca da felicidade por todos os homens e aquilo que eles consideravam como moral levou à formação de dois grupos distintos de pensadores que investigaram esse problema: para uns, a busca da felicidade seria a condição e a fonte de moralidade, enquanto outros negariam tal relação, concebendo essa busca como incondicionada, livre por toda e qualquer motivação moral, inclusive a felicidade.

Todavia, a procura de normas que delimitassem a boa ação no âmbito moral se defronta com uma questão crucial, ou seja, a de que a virtude nem sempre seria compatível com a felicidade. A literatura grega, principalmente

a trágica, é fértil de exemplos em que a personagem central se defronta com um dilema: trilhar o caminho de seus impulsos e realizar aquilo que intensamente deseja ou percorrer uma via difícil em que se exigiria dela uma série de sacrifícios que poderiam, ou não, vir a ser recompensados na sua existência. Entre uma trilha árdua, sem a possibilidade de bem-estar imediato, e uma estrada acessível a uma felicidade momentânea, o pêndulo da decisão quase sempre tenderia à segunda alternativa em detrimento da primeira, desprovida de atrativos imediatos. Por se tratar de personagens centrais, considerados paradigmas de atitudes e comportamentos que deveriam ser observados ou evitados, seja em todas ou em algumas situações, as conseqüências dos atos considerados desmedidos e irrefletidos são ressaltadas com cores fortes, para mostrar que essas ações seriam contrárias ao moralmente prescrito ou recomendável. Dessa forma, observa-se que a contenção de uma impulsão poderia acarretar uma ação virtuosa, ainda que em detrimento de vantagens imediatas sempre confundidas por alguns como meios vantajosos ou portadores de bem estar ou provedores de felicidade. A pretensão à felicidade, associada à moralidade, nem sempre garantiria o agir de acordo com os preceitos morais, e a meta presumida poderia resultar no seu contrário; por outro lado, haveria os amorais ou imorais sustentando e tentando justificar que a moral ou a virtude seriam obstáculos à felicidade. Esse quadro ilustra o interesse de Platão pela forma como o homem de seu tempo agia e como deveria agir, bem como as contradições inerentes ao homem e aos padrões instituídos pela sociedade relacionados ao que considerava uma boa vida.

Monique Canto-Sperber, ao investigar o que o que significa “*ser feliz*”, nos fornece a seguinte explicação: “*é um bem propriamente humano, que só é concebível em função de recursos propriamente humanos e só tem sentido na escala da vida humana*”.¹ O primeiro aspecto a considerar é a delimitação da

¹ CANTO-SPERBER, Monique. *Dicionário de ética e filosofia moral*, p. 613.

felicidade a um aspecto da vida em que a ação humana depende exclusivamente dos recursos disponíveis ao seu alcance, sem nenhuma relação direta ou indireta com a intervenção divina. Essa explicação contemplaria uma cultura em que os aspectos culturais, sociais e políticos estivessem diametralmente opostos à sua religiosidade, não uma que apresentasse uma certa inter-relação e que influenciasse a sua concepção do pensar e do agir humano.

No caso dos gregos antigos, em que a variedade terminológica para caracterizar um aspecto da vida visaria inicialmente às especificações de suas diferenças e sutilezas, bem como de suas possíveis aproximações, essa explicação não privilegiaria todos os aspectos envolvidos nas relações do homem com divino e do homem com os outros homens. Algumas dessas diferenças e sutilezas podem ser observadas na caracterização e especificação de uma vida feliz. O termo εὐδαιμονία que, em princípio, se poderia traduzir como *felicidade* extensiva ao âmbito humano, apresenta algumas variantes aplicáveis também ao divino que dificultam a sua compreensão isolada do contexto em que foi utilizado. Também o termo μακροία, geralmente relacionado à *bem-aventurança* das divindades, também, em situações excepcionais, pode ser aplicado aos humanos. Platão, em seus diálogos, utilizou a profusão terminológica disponível para investigar as condições, possibilidades e efeitos de uma vida feliz, ora explicitando os seus respectivos significados, ora aproximando ou diferenciando os sentidos costumeiramente utilizados pelos autores. Assim, para compreender como os termos referentes à felicidade humana foram empregados, entendidos e defendidos nas proposições dos interlocutores platônicos, dividimos o trabalho em três partes, cada uma composta de dois a três capítulos.

A Primeira Parte, denominada de *A concepção grega de felicidade*, foi subdividida em dois capítulos: o Primeiro constitui um esboço semântico dos vocábulos com os quais os gregos caracterizavam e diferenciavam as situações, as atitudes e as possibilidades de uma vida feliz, seja como concessão divina, seja como prática de ações boas e virtuosas; o Segundo

contextualiza os diálogos em que os termos referentes à felicidade humana – εὐδαιμονία, εὐτυχία e ὄλβος – são empregados pelos interlocutores para expressar posicionamentos diferentes ou contraditórios acerca das condições, aspectos e obstáculos de uma vida feliz. O *Eutidemo* (278e) expõe a pretensão universal dos homens por uma vida feliz e os bens que descreveriam e conduziriam ao seu usufruto. O *Fédon*, por sua vez, apresenta duas modalidades de felicidade: uma reservada aos que aplicaram as virtudes da prudência e da justiça nos diversos setores da vida social; outra destinada aos filósofos que conseguiram purificar sua alma de todas as solicitações físicas, sendo, por isso, recompensados com uma felicidade próxima às deidades. O *Timeu* (68e-69a) aduz a três tipos de felicidade divina: a da divindade que existe sempre, a da alma do mundo e das divindades celestiais. Oferece também a possibilidade de uma parte da alma humana atuar como *alma-daimon* responsável por uma vida feliz.

A Segunda Parte, intitulada *O fio de Ariadne: a (in)felicidade do homem justo n'A República*, é dedicada totalmente a esse diálogo. N'A *República*,² são examinados aspectos, concepções e modalidades de felicidade assinalados e desenvolvidos em alguns diálogos anteriores, principalmente os efeitos que uma vida justa ou injusta poderiam exercer tanto no âmbito da vida social como no âmbito do pós-morte. Para efeitos didáticos, a Segunda Parte foi subdividida em três capítulos, sendo o Primeiro – *Trasímaco e a εὐδαιμονία do (in)justo* – dedicado aos problemas propostos por Trasímaco, que considerava o tirano um pretense paradigma de felicidade dos eminentemente injustos, contrapondo-se à concepção defendida por Sócrates de que o justo por meio da virtude seria mais feliz do que o injusto. O Segundo Capítulo – *O quinhão de cada um na hierarquia da εὐδαιμονία* – aborda as condições de acesso do

² Autores como Franco Trabattioni e Nickolas Pappas defendem a hipótese de que o problema da felicidade do justo ou do injusto seria o tema propulsor das investigações encontradas n'A *República*. Cf: PAPPAS, Nickolas. *A República de Platão*, pp. 60-67; TRABATTONI, Franco. *Oralidade & escrita em Platão*, p. 94.

justo às modalidades que propiciariam o conhecimento do bem e da felicidade: o sensível e o inteligível. Num primeiro momento, contrapostas essas modalidades pela ação dos intermediários, poderiam ser gradualmente justapostas pela persistência e atenção dos que granjeassem o conhecimento do bem. O Terceiro Capítulo – *A cardação dos fios que tecem o lógos sobre a felicidade no Hades* – retoma as implicações de um governo injusto, nos moldes de Trasímaco, e destaca as vantagens do conhecimento filosófico tanto na ordenação da *pólis* como no destino das almas no reino de Hades. Para adentrar na esfera no expectável, Platão recorreu a uma narrativa mítica para conjecturar qual seria o destino tanto daqueles que, em vida, foram justos e que esperavam recompensas no Hades, como o daqueles que foram injustos e que poderiam ser penalizados pelas suas injustiças.

A Terceira Parte, denominada *A tríplice possibilidade de uma vida feliz no Fílebo*, foi subdividida em dois capítulos. No Primeiro – *A disputa dos candidatos à vida feliz: prazer e sabedoria* –, a reivindicação do prazer e da sabedoria como condutores de uma vida feliz levou ao exame de suas funções a partir das classificações do bem encontradas em outros diálogos: *Eutidemo*, *Górgias*, *A República*, *Fílebo* e *As Leis*. Esse capítulo aborda os gêneros observados na realidade, sua atuação, combinação e influência na elucidação dos prazeres físicos. O Segundo Capítulo – *No encaço dos prazeres e das opiniões que conduzem à falsidade na alma* – enfoca a complexa classificação dos prazeres e dos conhecimentos relacionados tanto ao âmbito físico ou psíquico, quanto à dimensão transitória ou permanente. Esse capítulo relaciona também as implicações de uma *vida mista* com o sentido proposto no *Banquete* e n’*A República* de uma vida mediana entre dois extremos: estabelecendo uma possível ligação entre os bens encontrados no “*vestíbulo da casa do bem*” com o bem supremo.

PRIMEIRA PARTE

A CONCEPÇÃO GREGA DE FELICIDADE

A felicidade é um desses temas atraentes que, ao mesmo tempo em que enseja interesse e desejo de compreensão, também suscita dúvidas e receios diversos devido ao seu aspecto polimorfo, multifocal, deleitável e complexo. Geralmente é evitado por alguns pensadores e pesquisadores, que preferem investigar um tema constatável empiricamente a adentrar numa esfera fronteira entre o idílico, o real e o expectável. Além disso, é considerada e pensada de diferentes formas pelos homens: por uns como concessão divina e, por outros, recompensa resultante de uma vida ponderada e justa. Mesmo que a felicidade seja concebida como um estado momentâneo de satisfação pessoal ou como emoção fruto da posse de algo, ainda assim é almejada por todos. Esse desejo latente de buscar sentido à vida humana, para além da mera satisfação física, constitui um dos mais antigos empreendimentos humanos, expresso em suas diversas manifestações de comunicação. Mesmo nos traços rupestres, encontramos as primeiras manifestações desse desejo humano de expressar algo almejado e procurado por ele, desde a segurança pessoal e familiar até o reconhecimento do grupo por seus feitos.

O anseio humano pela felicidade suscita uma série de questões, que vão desde a projeção de pensamentos, sentimentos e ações a uma lembrança agradável e boa. No meio termo entre a lembrança de um bem e a projeção de um futuro melhor, encontramos o presente com seus conflitos e perspectivas. Conflitos, porque as ações presentes visam um futuro melhor, seja prazeroso e/ou tranqüilo; e perspectivas, porque se espera que tudo ocorra como o esperado, ou o mais próximo possível, visando a negação do sofrimento e a busca da tão almejada felicidade, seja no presente, num futuro próximo ou distante, seja numa outra existência. Isso porque, para alguns homens, e os gregos não fugiram à regra, a questão da morte e as suas implicações

também faziam parte de suas discussões e reflexões, constando, inclusive, em quase toda a sua literatura, desde Homero até o período helênico.

No caso específico dos gregos antigos, a compreensão da forma como pensavam ou agiam só pode ser feita, ou pelo que eles nos legaram em sua vasta literatura, ou pelo que os outros povos comentaram sobre as suas realizações. Isso não constitui um empreendimento fácil, tanto pela distância que nos separa, quanto pelas particularidades de sua cultura, como a língua, a religião, a política e a filosofia.

Compreender como alguém vive em sociedade, como se relaciona com os outros homens, conciliando interesses, desejos e projetos diferentes, perpassa dois aspectos da vida humana: a herança cultural expressa por uma *língua* comum, e os “*modelos*” de conduta instituídos pelo grupo para resolver os seus problemas. Mesmo que esses “*modelos*” sejam posteriormente criticados por outros, são lembrados pela maioria como norteadores de toda uma forma de pensar e agir legados pelos seus antepassados. E, no meio entre os ensinamentos da tradição e os acontecimentos conflitantes da realidade, a língua funciona como catalisadora dessas diversas concepções. Sendo assim, a linguagem escrita torna-se uma forte aliada para aqueles que desejam compreender como os antigos pensavam, mesmo que para isso seja necessário depreender informações apenas insinuadas nos textos que chegaram até nós.

Depreender toda uma forma de pensar dentro do rico legado grego constitui uma espécie de “*arqueologia comportamental*”, que considera, principalmente, as concepções de que tudo tende para um fim e que o homem pode, de alguma forma, ser feliz. O consenso quanto a essa pretensa felicidade depara-se, em primeiro lugar, com o tipo de bem que conduz a ela e, em segundo, com a delimitação de que tipo de felicidade os homens poderiam usufruir, seja em vida ou após a morte. Para transpor esses obstáculos, faz-se necessário percorrer o pensamento dos primeiros gregos e verificar o processo de constituição do que concebiam como certo ou errado, bom ou mau.

CAPÍTULO I: OS PRIMEIROS GREGOS E A REGRA DO ΜΗΔΕΝ "ΑΓΑΝ

As primeiras noções da moral grega e a forma como os antigos concebiam a condição humana podem ser depreendidas a partir dos textos escritos dos poetas epopéicos, líricos e trágicos. Desde Homero até a tragédia, um dos principais aspectos da poesia grega consiste na concepção de que o destino do homem se acha inteiramente submetido à ação dos deuses. Contrapostos aos anseios humanos, estariam os invisíveis fios do destino tecidos pelas *Moiras*, consideradas as responsáveis pela distribuição aos homens de tudo o que poderia lhes acontecer de bom ou mau. Entretanto, desde os primeiros escritos, também percebemos uma tênue tentativa dos homens de conduzirem o seu próprio destino ou por meio da intervenção de outros deuses ou como resultado de suas ações refletidas ou piedosas.

Segundo *Joseph Souilhé*,³ parece haver um certo consenso entre os primeiros poetas quanto aos limites impostos ao homem por uma lei irrevogável, que ora se identifica com algumas divindades como Zeus e as *Moiras*, ora se sobrepõe a eles, uma vez que encontramos na *Odisséia* (33-34), Zeus dizer aos outros deuses que os homens os acusavam de lhes enviar os "males" (κακά), esquecendo-se que também eles estavam sujeitos às determinações das *Moiras*. Além disso, acrescenta que os mortais esqueciam que eram eles os responsáveis pelos seus sofrimentos ao desobedecerem às determinações divinas. Cita como exemplo Egisto, que, mesmo depois dos prévios avisos do deus Hermes para que não se unisse à mulher do rei Agamêmnon, nem permitisse que ela matasse o seu esposo pois, com isso, uma terrível vingança poderia sobrevir sobre eles, não deu crédito aos bons conselhos da divindade e realizou os seus nefandos empreendimentos.

³ SOUILHÉ, J. *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, pp. 9-19.

Essa lei irrevogável que destinava aos mortais o quinhão de cada um, se estendia às divindades, uma vez que também elas estavam sujeitas às restrições e penalidades cabíveis aos transgressores das leis impostas pelas *Moiras*. Essas deidades puniam todo aquele que cometesse um ato considerado excessivo, que tentasse, de alguma forma, se subtrair às suas determinações. Um exemplo de transgressão divina é encontrado nos *Trabalhos e os Dias* (42-105), quando o poeta menciona que o titã Prometeu foi punido por ter subtraído aos deuses o fogo e tê-lo legado aos homens, mesmo contra as determinações expressas de Zeus. E os mortais, por aceitarem algo que inicialmente não lhes pertencia, também foram punidos com uma série de vicissitudes, visto que também transgrediram a norma divina. Conforme essa lei, ninguém ultrapassava impunemente os limites assinalados a cada um, seja mortal ou imortal. No caso dos homens, todo e qualquer excesso poderia sobrevir sobre eles à inveja das divindades, que procurariam imediatamente manter os mortais nos limites impostos a eles. Aqueles que desrespeitassem essa regra seriam considerado ὑβρισταί, ou seja, opostos aos que reverenciavam os deuses e, portanto, injustos para com as divindades. Sobre os ὑβρισταί recairia toda sorte de sofrimentos, desde a privação da razão até a perda de entes queridos como pais, irmãos, filhos, cônjuges e bens materiais. Além disso, a tradição enumerava para esses transgressores uma série de sofrimentos que poderia se estender ao Hades.

Para *Souilhé*, a primeira noção de sabedoria grega referente ao bom agir do homem pode ser depreendida da expressão “*nada de muito*” ou “*nada de excesso*” (μηδὲν ἄγαν).⁴ Essa expressão, presente desde *Teógnis* e *Píndaro*, constitui uma espécie de máxima a que os homens poderiam recorrer para evitar, por um lado, os sofrimentos impostos pelas divindades às suas transgressões e, por outro, as formas de agir adequadas para desfrutar de uma boa vida, seja perante os homens, seja perante as divindades. Essa boa

⁴ Em *TEÓGNIS* a expressão pode ser encontrada, em 335, e em *PÍNDARO* no fragmento 235.

vida ou felicidade seria o resultado da forma como os homens conduziram a sua vida, mediando os dois pólos: “*liberdade*” (ἐλευθερία) e observância aos limites instituídos pelas divindades. É justamente essa fórmula μηδὲν ἄγαν que constitui um liame comum entre os primeiros escritores que abordaram, de alguma forma, o pensar, o fazer e o agir considerado como bom e, portanto, socialmente aceitável. Gradualmente, os escritores recorreram a outros termos para enfatizar esse sentido de uma ação considerada mediana entre dois opostos e que passaria a constituir um vocabulário propriamente moral. Esses termos, que podem ser considerados como sinônimos, são: μέσος, μέτριος ou τὸ μέτρον. Todas essas palavras sugerem um caminho intermediário a ser trilhado por aquele que desejasse realizar os seus projetos de vida sem contrariar as determinações sociais e religiosas. Esse caminho, que conduziria a um agir moderado diante de alternativas excludentes, pressuporia a noção de ordem em ambos os planos, divino e humano. O seu oposto, a desordem, seria justamente aquilo que a tradição concebia como fonte dos males humanos e divinos em decorrência do excesso ou da omissão em suas ações.

Da noção de μηδὲν ἄγαν podemos deduzir que, para os primeiros gregos, a concepção de felicidade estava relacionada primeiramente ao ato de guardar a medida, sendo considerado feliz aquele que, por meio da virtude, fosse moderado e justo em todos os seus empreendimentos, ou seja, amigo da divindade. Nesse sentido, as designações de μέσος, μέτριος ou τὸ μέτρον destinavam-se principalmente àqueles que fossem sensatos e que observassem o μηδὲν ἄγαν como algo benéfico a eles, em oposição aos malefícios decorrentes do descomedimento, fruto do excesso. Justamente por esse procedimento mediano ser concebido como “*bem*” (ἀγαθός), podemos compreender, com isso, o seu estreito vínculo com a noção de “*prudência; moderação*” (σωφροσύνη). Essa estreita relação entre o bem e a prudência perdurará com poucas alterações em quase todos os escritos posteriores relacionados à discussão sobre o que possibilitaria uma boa vida e o que provocaria os sofrimentos.

Segundo *Bruno Snell*, é raro que a reflexão moral apareça como o tema principal na poesia arcaica, sendo a sua presença constatada somente algumas vezes, dificultando, com isso, o acompanhamento de um padrão moral dos antigos a partir de Homero em diante.⁵ Mesmo assim, são nesses trechos que encontramos as primeiras referências à forma como os gregos arcaicos agiam socialmente e quais os parâmetros de conduta que utilizavam para resolver os seus conflitos e impasses. Para *Snell*, a primeira incitação à virtude na literatura grega pode ser observada na *Iliada* (207-214), quando Agamêmnon e Aquiles entram em contenta pelo espólio de guerra destinado aos guerreiros que desempenharam de forma satisfatória as suas funções no campo de batalha. Aquiles, ao ser privado do prêmio que por merecimento lhe cabia, desafia a autoridade e a justiça de Agamêmnon como comandante real das fileiras combatentes em Tróia. O guerreiro, mesmo reivindicando um direito respaldado pela sua supremacia no campo de batalha, é admoestado pela deusa Atena a não se deixar levar pelas suas emoções:

*“Para acalmar-te o furor, tão somente, ora vim do alto Olimpo:
caso me atendas, enviada por Hera, de braços muito alvos
que, por igual, a ambos preza e dos dois, cuidadosa, se ocupa.
Vamos, refreia tua cólera, deixa em repouso essa espada.
Mas, quanto o queiras, com termos violentos o cobre de injúrias.
Ora te digo com toda a clareza o que vai realizar-se:
Prêmios três vezes mais belos virás a alcançar muito em breve,
por esse insulto de agora. Contém-te, portanto, e obedece”.*⁶

Snell salienta que, já na Antigüidade, essa passagem foi considerada pelos intérpretes de Homero como o primeiro registro de uma exortação divina à moderação nos atos humanos. Pelo que se pode depreender das palavras da deusa, a sua admoestação não constitui uma ponderação comportamental entre quem está certo ou errado e as razões de cada um, mas uma tríplice promessa de recompensa superior àquela que originou a contenda, caso o herói escolhesse ouvir e obedecer às suas palavras. No entanto, mesmo que a exortação da deusa ao guerreiro venha acompanhada

⁵ SNELL, Bruno. *Incitação à virtude: um breve capítulo da ética grega*, pp. 211-246.

⁶ HOMERO. *Iliada*, I, 207-214. Tradução Carlos Alberto Nunes.

de um benefício superior ao que originou a contenda, a decisão pelo arrefecimento de uma emoção e pelo abandono de uma reivindicação ainda cabia exclusivamente a Aquiles. A admoestação da deusa não é dada de forma impositiva, uma vez que ela parece deixar a critério de Aquiles a decisão de “refrear” ou não as suas emoções. Na fala da deusa se percebe explicitamente a necessidade do arrefecimento de uma emoção que impediria que uma dificuldade fosse resolvida a contento tanto dos homens como das deidades.

Percebemos, também, que mesmo se Aquiles tivesse obedecido à deusa com propósitos eminentemente utilitaristas, ainda assim permaneceria a ambigüidade do homem em poder ou não decidir as suas ações, uma vez que a presença de uma divindade nas contentas humanas revela a importância que os primeiros gregos dedicavam às suas tradições. A possibilidade do homem como agente responsável pelas suas próprias ações pode ser depreendida pelas alternativas concedidas a Aquiles de realizar o seu propósito de retaliação à injustiça sofrida ou de abdicar em prol de um benefício maior concedido pelas divindades. Se Aquiles realizasse o seu intento sob a égide da ira, ele transgrediria uma norma de conduta baseada nos preceitos divinos. Conforme essa regra, tudo o que fosse realizado de forma excessiva, mesmo numa situação de guerra, incorreria no julgamento dos homens e dos deuses. Aquiles poderia ser penalizado pelos membros do seu grupo, primeiro, pela desobediência às decisões do comandante real, segundo, pela morte de um rei que prometera diante dos homens e dos deuses proteger contra os seus inimigos.

Essas reflexões sobre o agir humano em situações extremas e o seu poder de conciliação ilustram, por um lado, um código de conduta estimulado a seguir e, por outro, um procedimento considerado negativo com o predomínio de uma emoção que romperia os limites humanos e os igualaria às feras. Os homens não poderiam agir de qualquer forma porque dispunham de ideais considerados excelentes e bons. *Snell* ressalta que na época arcaica os termos “*excelência; virtude*” (ἀρετή) e “*bem*” (ἀγαθός) se

referiam primeiramente à esfera do útil, uma vez que, quando Homero designa um homem como “*bom*” ressalta, sobretudo, a sua eficiência na realização de um empreendimento, ou seja, a sua ação como um elemento útil ao grupo. O termo abrangeria tanto a excelência humana no cumprimento de uma ação como a eficiência de um instrumento qualquer.

Em Homero, a noção de ἀρετή designava a eficiência própria do nobre na execução de sua função social que lhe impulsionava ao êxito e à busca pelas glórias nos seus feitos. São justamente essas honras que elevam o nobre acima dos seus companheiros, que o tornam lembrado por todos, valorizando com isso não apenas a sua pessoa, mas também o seu local de origem. Não cumprir bem a sua função de nobre significava não ser honrado, ou seja, cair no esquecimento social. Esse receio faz com que o homem busque sempre essas honras, mesmo que isso represente um perigo à sua vida. Gradualmente, esses dois termos – ἀρετή e ἀγαθός – passam a ser utilizados com uma significação político-moral específica ao comportamento humano considerado eminentemente virtuoso e bom do ponto de vista social e religioso.

Bruno Snell também enfatiza que, como não havia na época arcaica a noção de *felicidade* ligada ao estado *interior* do homem, como ocorreria posteriormente, os termos correntes à época – ὄλβος e εὐδαιμόνων – denotavam primeiramente uma situação que não dependia necessariamente do homem. Os termos ὄλβος e εὐδαιμόνων caracterizavam a situação humana, distinta da divina, denominada pelo adjetivo μάκαρ. Somente posteriormente surge o vocábulo εὐτυχής para exprimir também um legado divino aos homens. Para um leitor que desconhece as múltiplas particularidades da língua grega, ao encontrar uma tradução com o termo “*felicidade*”, não imagina a existência desses quatro termos, nem as suas várias significações, isso porque geralmente a tradução “*felicidade*” congrega uma série de aspectos considerados como bons, tais como: benefício divino, bom nascimento no sentido social, saúde física e mental, inteligência, posse de belas coisas e

riquezas, sucesso nos relacionamentos amorosos, êxito profissional, realização de projetos sociais, políticos e econômicos.

Segundo Festugière,⁷ o substantivo εὐδαιμονία não aparece na *Iliada* e na *Odisséia*, sendo raro inclusive em Píndaro, que prefere a palavra ὄλβος. Para os primeiros gregos, um homem “feliz” (ὄλβιος) seria aquele que não estivesse limitado pela escassez de recursos. O vocábulo ὄλβος, presente desde Homero, denota uma felicidade material, uma prosperidade desfrutada pelos homens, distinta da “riqueza” expressa pelos termos ἄφενος ou πλοῦτος. Enquanto os dois últimos termos se referem particularmente à abundância de bens ou riqueza, o primeiro denota o estado de quem possui essa riqueza, sendo a sua investidura uma espécie de concessão divina aos homens. E apesar de εὐδαιμών também indicar uma condescendência divina, a um tempo liga-se e opõe-se a ὄλβος: liga-se quando os recursos materiais constituem os bens concedidos por um “daímon” (δαίμων), e opõe-se quando esses bens não são somente pecuniários, mas extensivos a todos os aspectos da vida humana. Sendo a fonte de ὄλβιος externa ao homem, a sua duração dependeria também do tempo disposto pela divindade benevolente.⁸

Acerca da felicidade humana, registra-se ainda o verbo εὐτυγέω, freqüente em Heródoto, Tucídides e nos trágicos para designar a condição de “ser feliz, ser bem sucedido” com relação a alguém ou a alguma coisa. Desse verbo deriva o substantivo εὐτυχία, formado por εὖ e τύχη, que significa “sucesso, boa sorte, felicidade”, por oposição à ἀτυχία. De um modo geral, o adjetivo εὐτυχεῖς expressava uma felicidade externa, ligada como ὄλβιος à posse de bens fortuitos, enquanto o adjetivo εὐδαιμών passou gradualmente a ser associado aos bens da alma, que não dependeriam necessariamente da posse de bens materiais.

⁷ FESTUGIÈRE. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, pp. 268-288.

⁸ No *Édipo Rei*, 1282, o arauto, ao narrar o infeliz desfecho do suicídio de Jocasta e o ato de Édipo de vaziar os próprios olhos, diz que o antigo ὄλβος fora veraz, mas, que depois disso, sobrara somente choro, vergonha e tristeza. Cf. CHANTRAINE. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 791, e BAILLY. *Dictionnaire grec français*, p. 1366.

A “bem-aventurança ou felicidade divina”, oposta a dos mortais, foi designada por meio das formas μάκαρ, μακάριος e μακαρία. Em Homero, além desse sentido primeiro, encontra-se um segundo, relacionado aos homens e às cidades que foram favorecidos por algum nume. O primeiro sentido inerente à condição divina, geralmente aparece no plural, enquanto o segundo faz referência explícita a uma concessão divina aos homens e às cidades que passam a desfrutar de uma condição privilegiada comparável, no âmbito mortal, àquela atribuída aos imortais. Por ser uma concessão divina aos homens, a duração desse tipo de felicidade estaria condicionada por dois tempos: um pela própria condição humana como ser mortal, e outro pela disposição divina que poderia a qualquer momento retirar o seu benefício.

No plural também se registra a utilização de μάκαρ, μακάριος para designar o local destinados aos heróis que em vida foram amados pelos deuses e recompensados pelos seus feitos com uma existência comparável à divina. Esse local, enfatizado pelos poetas, trágicos e filósofos foi denominado de “*Ilhas dos Bem-Aventurados*” (Μακάρων νῆσοι).⁹

N’A *República* (354a), os termos μακάριος e εὐδαίμων estão associados como se fossem sinônimos, porém o prosseguimento da argumentação privilegia apenas o segundo, reaparecendo o primeiro somente em 358a, para situar o mais belo bem, aquele estimado por si mesmo e pelas suas conseqüências. A ligação dos dois termos deve-se ao sentido fraco de μακάριος, que compara a vida daqueles que foram poupados de algumas vicissitudes e que, devido a isso, poderiam ser considerados como “*divinos*”. Também no *Banquete* (μακάριος καὶ εὐδαίμων, 139d) esses dois adjetivos são inicialmente conectados para enfatizar a felicidade humana, mas o desdobramento do diálogo privilegia o termo εὐδαίμων para caracterizar a felicidade mortal.

⁹ Os autores que fazem referência às “*Ilhas dos Bem-Aventurados*” são: HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, 167-172; HERÓDOTO, *História*, III, 26; PLATÃO, *Górgias*, 523a-b; *Fédon*, 115d; *Banquete*, 180b; *A República*, 519c, 561d.

Mesmo não sendo usual a utilização do termo εὐδαιμονία para caracterizar a felicidade dos seres imortais, em algumas situações excepcionais Platão estende o vocábulo εὐδαιμονία à bem-aventurança dos deuses. Os diálogos em que se percebe uma forma intercambiável entre os sentidos de εὐδαιμονία e μακαρία são: *Banquete* (πάντως θεῶν εὐδαίμων, 195a-7; a-8), *Fedro* (μακάριος θεός, 247a-6; θεῶν γένος εὐδαιμόνων, 247a-7) e *Timeu* (εὐδαίμων θεός, 34b).¹⁰

1. Εὐδαίμων, εὐδαιμονία e εὐδαιμονεῖν

Como a εὐδαιμονία é considerada, ao lado da ἀρετή, um dos conceitos-chave da ética grega, geralmente alguns autores relacionam os dois termos como se fossem sinônimos, enquanto outros os distinguem, tentando salientar uma possível supremacia de um sobre o outro. Esse termo constitui um fértil campo de estudo, pois foi utilizado pelos poetas, pelos primeiros pensadores, pelos trágicos e, no período clássico, adquiriu uma conotação eminentemente filosófica. É um termo rico em significados e, ao mesmo tempo, complexo, uma vez que envolve tanto o aspecto emocional do homem quanto o seu patrimônio cultural, religioso, político e econômico.

O vocábulo εὐδαίμων, formado pelo advérbio εὖ e pelo substantivo δαίμων, indica o estado de quem possui ao seu lado uma divindade favorável que lhe possibilita usufruir de uma boa vida, oposto a κακοδαίμων e δυσδαίμων. Esse termo não possui etimologia precisa, mas é concebido como eminentemente grego. *Liddel-Scott* atribui como provável raiz, o verbo δαίω: “*dividir, repartir*”. *Festugière* o concebe como originário dos verbos δαίομαι, δαίνωμι, que partilham uma significação comum de “*dividir, repartir e distribuir*”. Também o substantivo δαίς, contido na expressão homérica δαίς ἔισσι, para caracterizar a refeição dos iguais, parece assinalar uma origem favorável dos δαίμονες como distribuidores dos bens humanos. Embora

¹⁰ A especificidade dos termos εὐδαιμονία e μακαρία só pode ser percebida dentro do contexto em que são utilizados nos diálogos platônicos, tais como *Banquete*, *Fedro* e *Timeu*.

Chantraine confirme esse aspecto benéfico, salienta que no vocabulário cretense já aparece o seu aspecto negativo de “*espírito maligno*”, responsável pelos infortúnios humanos.

De εὐδαίμων registram-se duas formas verbais: εὐδαιμονεῖν, que significa “*ter êxito, ser bem sucedido, ser feliz*”, e εὐδαιμονίζειν, “*julgar ou proclamar feliz*”. Devido à atuação favorável do δαίμων, liga-se necessariamente a ἀγαθός. Segundo *Bailly*, em princípio o εὐδαίμων pode ser ligado a ὄλβος e μακάριος e distinto de εὐτυχής. No entanto, a ligação com μακάριος restringe-se apenas ao sentido derivado extenso aos homens, visto que, no sentido primeiro, essa denominação exclui a humanidade. Além disso, alguns autores, como Platão, para marcar a oposição de εὐδαίμων, recorrem a ἄθλιος em vez de κακοδαίμων. Essa substituição justificaria, por um lado, uma infelicidade diferente, decorrente de um esforço excessivo e, por outro, excluiria um δαίμων maléfico, que impediria uma mudança de situação independente do homem.¹¹

A εὐδαιμονία, condição de felicidade decorrente de um δαίμων protetor parece estar relacionada inicialmente a uma idéia religiosa, de uma boa distribuição concedida pelas divindades aos homens – especialmente aos ἄριστοι –, às cidades e às regiões. Porém, paulatinamente, parece adquirir uma conotação não-religiosa. A forma alongada é registrada pela primeira vez na literatura grega em Safo, denotando o benefício de um δαίμων.¹² Entretanto, o seu estatuto como adjetivo já consta nas obras de *Hesíodo*, que especifica a sua origem e as suas funções. Segundo o poeta, essas divindades

¹¹ Somente em raríssimos trechos dos diálogos platônicos se observa o uso do vocábulo κακοδαίμων para caracterizar a infelicidade humana. No *Mênon* é utilizado duas vezes sempre associado com ἄθλιος: o primeiro na afirmação de que os “*miseráveis*” (ἄθλιος) são “*infelizes*” (κακοδαίμων, 78a-3); e o segundo numa questão se haveria alguém que desejasse ser “*miserável*” (ἄθλιος) e “*infeliz*” (κακοδαίμων, 78a-5). No *Banquete* esse termo é utilizado por Apolodoro para reiterar a sua condição antes de conhecer Sócrates: o homem “*mais infeliz*” (ἄθλιώτερος, 173a) e “*miserável*” (κακοδαίμων, 173d).

¹² SAFO, fr. 100: ὁ πλοῦτος ἀνευθ' ἀρετᾶς οὐχ ἀσίνης πάροικος - ἃ δ' ἐξ ἀμφοτέρων κρᾶσις εὐδαιμονίαν ἔχει ἄκρον. A informação de que Safo foi a primeira a utilizar o termo εὐδαιμονία foi fornecida por *M. Heinze* na obra *Der eudaemonismus in der griechischen philosophie*, 1883. In: *Enciclopédia luso-brasileira de filosofia*, pp. 358-360.

originaram-se dos homens que viviam anteriormente na idade do ouro e que foram posteriormente transformados por Zeus em δαίμονες, espécie de protetores dos mortais, para vigiarem as suas decisões e, em alguns casos, distribuírem riquezas.¹³ Esses δαίμονες vagariam pela terra e seriam percebidos apenas por suas ações. É também, em Hesíodo, que podemos compreender a identificação que alguns autores fazem entre os δαίμονες e as Moiras. Na *Teogonia*, Hesíodo nos diz que as *Moiras* eram filhas da Noite, que possuíam a função de distribuir entre os mortais “os haveres de bem e mal”. Depois, Hesíodo estende as funções de Kloto, Láquesis e Átropos também aos imortais, sendo as responsáveis diretas pela punição das transgressões divinas e humanas.¹⁴

Além dos poetas, os trágicos desempenharam um importante papel na preservação e transmissão das concepções relacionadas ao divino e à sua inter-relação com os homens, seja na forma de concessão de benefícios, seja na forma de punições pelas suas transgressões. Todavia, o que aparentemente deveria ser uma fonte de elucidação dos termos εὐδαιμόν, εὐτυχῆς e ὄλβιος, transforma-se num emaranhado de significações devido à estreita relação que esses termos possuíam nos primórdios do pensamento grego e que foram preservados na literatura poética e trágica. O consenso entre esses autores parece se limitar à concepção de que a felicidade duradoura não deveria ser estimada em vida, visto estar condicionada à benevolência divina e à fugacidade da vida humana. É sobre esses dois aspectos que parece incidir a expectativa humana de uma felicidade não apenas depois da morte, mas também no decorrer de sua existência corporal. O problema repousa justamente na forma como os autores representaram esse tipo de felicidade, posto que alguns autores parecem privilegiar os termos εὐτυχία e ὄλβος, em detrimento da εὐδαιμονία, destinada após a morte.

¹³ HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*, versos 120-126. No *Crátilo*, 397e-398a, Platão cita essa passagem para explicar a Hermógenes a origem do termo “daímones”.

¹⁴ HESÍODO. *Teogonia*: a origem dos deuses, versos 215-222.

Eurípides retrata bem o uso desses três termos na peça *Medéia*, quando o Mensageiro, após contar como morrera Creonte e sua filha, lamenta a triste condição humana diante das vicissitudes da vida.

*“As coisas dos mortais, não é agora a primeira vez que as tenho por uma sombra, nem sinto temor de dizer que aqueles dentre os homens que têm fama de sábios e de artificiosos nos seus discursos, esses mesmos merecem o maior dos castigos. Dos mortais, não há um só homem que seja feliz (εὐδαίμων). Pode, se sobrevier a prosperidade (ὄλβος), ser um mais bem sucedido (εὐτυχέστερος) do que o outro, mas feliz (εὐδαίμων), não é nenhum”.*¹⁵

O trecho acima não apenas ressalta o sentido religioso de εὐδαίμων, como o opõe a εὐτυχῆς e a ὄλβιος. No entanto, mesmo que um homem seja favorecido mais do que o outro no sentido de εὐτυχία, nada garante a sua duração. Eurípides reitera esse aspecto nas *Troianas* quando expõe: *“Permite os favores da sorte (εὐτυχεῖν), não estimes nenhuma felicidade (εὐδαιμονία) antes da morte”.*¹⁶

Sófocles, mesmo compartilhando com Eurípides da impossibilidade de uma felicidade antes da morte, prefere no *Édipo rei* o termo homérico ὄλβιος para caracterizar uma felicidade supostamente duradoura. O Corifeu, depois de exaltar as façanhas e as desditas de Édipo, tece o seguinte comentário acerca dos mortais: *“(...) até o dia de fatal de cerrarmos os olhos não devemos dizer que um mortal foi feliz (ὀλβίζειν) de verdade antes dele cruzar as fronteiras da vida inconstante sem jamais ter provado o sabor de qualquer sofrimento”.*¹⁷ Entretanto, Sófocles nem sempre é fiel ao mesmo termo, posto que recorre também a εὐδαίμων para esboçar não apenas a possibilidade da felicidade, mas ainda a forma como o homem deveria proceder para conseguir esse benefício. Nas palavras de encerramento da *Antígona*, o Coro

¹⁵ EURÍPIDES. *Medeia*, versos 1223-1230. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira.

¹⁶ *Ibidem*. *As Troianas*, versos 509-510. Cf: *Electra*, 454ss e *Heraclidas*, 865. A concepção de que os homens não deveriam esperar esse tipo de felicidade também pode ser encontrada nos seguintes autores: HERÓDOTO, I, 30ss, ÉSQUILO, *Agamêmnon*, 928ss e SÓFOCLES, *Édipo rei*, 1528ss.

¹⁷ SÓFOCLES. *Édipo rei*, versos 1525-1530.

ênfatiza a necessidade da prudência para que o homem fosse feliz, principalmente no que se relacionava ao divino.

*"Para ser feliz (εὐδαιμονία), bom-senso (τὸ φρονεῖν) é mais que tudo.
Com os deuses não seja ímpio ninguém.
Dos insolentes palavras infladas
Pagam a pena dos grandes castigos;
A ser sensatos os anos lhe ensinaram".¹⁸*

Num primeiro momento, essas palavras parecem contrariar o que o Coro havia proferido nos versos 583-586 acerca da felicidade humana ligada à ação de um δαίμων favorável que seria responsável por uma vida sem sofrimentos e castigos divinos, mas temos que lembrar que os termos δαίμων e τύχη, bem como os seus derivados, fazem parte de um grupo semântico complexo, que permeia o humano e o divino, sendo, ora responsável pelos sofrimentos humanos, ora pela sua felicidade. Devido a essa estreita relação com o divino e a falta de delimitação específica do seu campo de atuação, os autores geralmente congregaram em suas obras as diversas concepções existentes ou ainda optaram por uma delas, sem discutirem ou não sua especificidade. Por isso, quando encontramos o termo εὐδαιμονία nas palavras do Coro, constatamos o exercício de Sófocles da ambivalência desses termos e do seu reconhecimento de que os deuses poderiam de uma certa forma interferir nos assuntos humanos, seja de forma benéfica ou não.

*"Feliz (εὐδαίμων) quem passa a vida
sem provar a desgraça.
Aqueles a quem os deuses
as casas abalaram,
não há mal que lhes falte;
desliza sobre a raça".¹⁹*

A complexidade religiosa dos gregos acrescida da forma como foram abordadas pelos poetas e trágicos, dificulta tanto a compreensão do problema da felicidade humana, quanto da sua gradual inserção no pensamento dos primeiros pensadores. Mesmo assim, podemos constatar

¹⁸ *Ibidem. Antígona*, versos 1349-1353. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira.

¹⁹ *Ibidem. Antígona*, versos 583-586.

que alguns pensadores ou preferiram manter silêncio sobre o assunto ou o abordaram de forma indireta, ainda muito próxima da tradição dos seus antepassados. Outros ainda resolveram que não poderiam se esquivar de compreender até que ponto o divino interferia no destino dos homens. Com isso, procuraram uma resposta plausível às questões: É possível a felicidade humana? Se possível como o homem pode alcançá-la? A felicidade só pode ser encontrada após a morte ou é possível uma felicidade terrena? Quais os lugares apregoados pela tradição à felicidade humana?

Heráclito de Éfeso parece ser o primeiro pensador a tentar romper a ambigüidade existente entre as invisíveis forças do divino e o anseio humano por decidir o seu próprio destino. Essa leitura pode ser depreendida a partir do fragmento 119 – ἦθος ἀνθρώπου δαίμων –, em que o termo δαίμων parece denotar uma significação diferente da convencional, a saber, do âmbito religioso. A primeira dificuldade encontrada na tentativa de compreensão do fragmento repousa na delimitação de quem é o sujeito da frase, uma vez que apresenta dois nominativos: ἦθος e δαίμων. Considerando essa dupla possibilidade, o fragmento pode ser traduzido das seguintes formas: “o *éthos* do homem (é) o *daímon*”, “o *daímon* (é) para o homem o *éthos*”, ou ainda “o *daímon* (é) o *éthos* do homem”.

Como o fragmento explicita que o homem é o local de atuação ou do ἦθος ou do δαίμων, uma alternativa possível de compreensão seria a especificação do que é eminentemente humano. O δαίμων conforme a tradição poderia ou não atuar de forma benéfica, não sendo necessariamente associado ao humano. Diferentemente de ἦθος que, conforme o seu sentido primeiro de “*morada*” e os sentidos derivados de “*costumes, caráter*”, parece relacionar o homem como morada dos seus próprios “*costumes, caráter*”. Se o ἦθος for considerado como algo inerente ao homem que o leva ao cultivo de atitudes formadoras de costumes, a decisão pela condução das coisas relacionadas ao seu caráter caberia ao próprio homem. Pensado dessa forma, o δαίμων não seria pensado somente como uma divindade externa ao homem, mas induziria a possibilidade do homem possuir dentro de sua alma um

elemento de condução comparável ao poder dos “*daímones*”. De qualquer forma, mesmo diante das dificuldades de leitura do fragmento, ele suscita controvérsias quanto aos sentidos dos seus termos e impulsiona inúmeras reflexões sobre a relação do divino com o humano.

Demócrito de Abdera parece corroborar o sentido proposto por Heráclito, quando especifica o lugar de atuação dos “*daímones*” e relaciona esse lugar com a “*felicidade*”. Essa informação da moral de Demócrito, é encontrada em *Estobeu* – *περὶ τοῦ ἠθικοῦ εἶδους τῆς φιλοσοφίας* –, que também indica Platão como partícipe da mesma concepção. Sobre esse assunto, *Estobeu* assim se expressa: “*Demócrito e Platão juntamente colocam a felicidade (εὐδαιμονία) na alma. Escreveu ele desse modo: a felicidade e a infelicidade não convivem nos rebanhos, nem em ouros, mas a alma (é) morada do “daímon” (δαίμων); ele chama bom ânimo também a boa situação e a harmonia, a simetria e a ataraxía; mas permanece ele para fora/longe da distinção e da decisão dos prazeres; e isso é para os homens o mais belo e o mais proveitoso*”.²⁰

As informações acima legadas por *Estobeu* sobre *Demócrito* realçam aspectos relevantes à compreensão da felicidade e especificam o que poderia ou não conduzir o homem a uma vida feliz. Conforme *Estobeu*, tanto *Demócrito* como *Platão* compartilhavam a concepção de que a *εὐδαιμονία* tinha como ponto irradiador a alma. A referência de que *Demócrito* havia registrado a alma como a morada do “*daímon*”, suscita a inferência de que o agente responsável pela felicidade (*εὐδαιμονία*) só poderia ser a atuação de um “*bom daímon*”, e pela infelicidade (*κακοδαιμονία*), a atuação de um “*mau daímon*”. Conforme essa inferência, se habitasse na alma um “*bom daímon*” que atuasse de forma benevolente, o homem poderia ser considerado feliz;

²⁰ *Democríti fragmenta. In: Fragmenta philosophorum graecorum*, p. 340 (170 e 171) Δημόκριτος καὶ Πλάτων κοινῶς ἐν τῇ ψυχῇ τὴν εὐδαιμονίαν τίθενται. Γέγραφε δὲ ὁ μὲν οὕτως Ἐὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασι οἰκίει, οὐδ' ἐν χροσῶ, ψυχῇ δ' οἰκητήριον δαίμονες· τὴν δὲ εὐθυμίην καὶ εὐεστώ καὶ ἁρμονίην, ξυμμετρίην τε καὶ ἀταραξίην καλεῖ συνίστασθαι δ' αὐτὴν ἐκ τοῦ διορισμοῦ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ἡδονῶν καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ κάλλιστον καὶ συμφωρότατον ἀνθρώποις. (Tradução própria).

mas se residisse um “*mau daímon*” que concedesse somente malefícios, o homem devido aos seus sofrimentos, seria considerado infeliz. Esse “*daímon*” por residir no interior do homem possuiria características semelhantes e dessemelhantes às atribuídas pela tradição grega: semelhantes por serem considerados como agentes de benefícios, e dessemelhantes por não serem frutos de concessões externas aos homens, mas resultado de uma ação inerente ao homem que poderia levá-lo ou à felicidade ou à infelicidade. Dessa forma, podemos perceber uma concepção diferenciada que gradualmente se afasta de uma concepção eminentemente religiosa.

Devido ao seu importante papel na condução de uma vida feliz ou não, esse “*daímon*” poderia ser concebido como uma analogia do que o homem possuía de divino: uma alma imortal conduzindo um corpo mortal e susceptível às mudanças naturais e sociais. Desse modo, o homem comparativamente à atuação de um “*daímon*”, possuiria os elementos necessários à busca de uma “*harmonia*” (ἀρμονία) e “*simetria*” (συμμετρία), primeiro entre a alma e o corpo, depois entre a alma e o seu meio social. Para que o homem pudesse obter essa harmonia interior e exterior, ele precisaria se desvencilhar daquelas concepções que associavam a felicidade à posse de bens materiais como os “*rebanhos*” (βόσκημα) e o “*ouro*” (χρυσός), símbolos tradicionais de poder. Outra coisa da qual o homem precisaria se afastar seriam os prazeres, adotando como princípio de conduta a prática de ações retas e moderadas. Essa informação da filosofia moral de Demócrito pode ser encontrada no fragmento 40, que diz o seguinte: “*nem com os corpos, nem com as riquezas os homens seriam felizes, mas a retidão e a prudência*”.²¹

Platão, em seus diálogos, também recorre à atuação dos “*daímones*” para examinar a forma como eles atuavam entre os homens e como influenciavam no processo de obtenção dos bens relacionados a um bem-agir e a uma boa vida. No entanto, o filósofo nem sempre se contenta em expor o

²¹ Οὔτε σώμασι οὔτε χρήμασι εὐδαιμόεουσι ἄνθρωποι, ἀλλ' ὀρθοσύνη καὶ πολυθροσύνη. (Tradução própria).

que a tradição transmite, às vezes adapta os sentidos à sua própria concepção, resultando com isso, numa aparente celeuma de significações que precisam ser distinguidas em seus respectivos contextos. É assim que encontramos nos diálogos platônicos uma série de dificuldades no que se refere à atuação dos “*daímones*”: primeiro, a especificação do seu lugar de atuação, se no interior ou no exterior do homem; segundo, a possibilidade do homem se tornar o seu próprio “*daímon*” e terceiro, a relação entre a atuação do divino e a felicidade humana.

Um dos diálogos platônicos em que os dois primeiros aspectos são encontrados é o *Crátilo*, quando Sócrates expõe a explicação de Hesíodo acerca das qualidades atribuídas aos “*daímones*”: “*bons*” (ἔσθλοί), responsáveis pelo desvio dos males (ἀλεξίκακοι) e protetores dos mortais (φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων). Essas qualidades concedidas pelos deuses constituiriam a natureza primeira dos “*daímones*” como seres detentores de um poder benéfico aos homens. Além dessa significação, Sócrates também faz referência a uma outra em que os homens poderiam ascender à condição de “*daímones*”, desde que, durante a sua existência, fossem eminentemente “*bons e belos*”. Conforme essa tradição, Sócrates relaciona esses homens – “*bons e belos*” – com os homens áureos pertencentes à raça de ouro que Hesíodo contrapõe aos da raça de ferro, que de alguma forma perderam a sua condição benfazeja. Os homens “*bons e belos*” que recorressem em vida ao conhecimento necessário à condução do bem-pensar e do bem-agir, a saber, do “*pensamento; inteligência*” (φρόνησις), poderiam ser transformados em “*daímones*”, agentes responsáveis pela sua própria proteção.²²

²² PLATÃO. *Crátilo*, 397e-398c. Também em vários diálogos encontramos o termo no vocativo para designar uma forma de tratamento, ou para elogiar alguém, ou simplesmente ironizar a sua pretensa sabedoria em um determinado assunto. Segundo *Liddel Scott*, essa é uma das primeiras formas que aparecem em Homero para designar primeiro os chefes ou cidadãos, depois os estrangeiros. É nesse sentido que Platão denomina tanto os seus concidadãos, quanto os estrangeiros. Cf: *Eutidemo*, 291a-3, *Láques*, 199d-4, *Críton*, 44b-5, *Crátilo*, 415a-1, *Hípias Maior*, 293d-6, *Teeteto*, 172c-3, 177b-4, 180b-8, *O Político*, 277d-1, *Górgias*, 489d-1, 513a-5, 517b-2, *Banquete*, 223a-1, *Fedro*, 235c-5, 268a-5, *A República* I, 344d-6, V 450c-6, VII 522b-3, IX 573c-7, *Filebo*, 12e-3, *As Leis* IV, 705d-3, XII, 965c-5.

O *Timeu* (89e-90a) é outro diálogo em que Platão salienta a forma como os homens poderiam se transformar em *daímones*. Neste diálogo, a referência aos movimentos específicos da alma tripartida e a recomendação de que cada uma delas deveria conservar entre si a devida proporção (*συμμετρία*), conduz à inferência de que a parte da alma destinada ao comando foi concedida aos homens sob a forma de um “*daímon*” (*δαίμων*). Se por acaso essa parte da alma se entregasse à satisfação dos “*apetites*” (*ἐπιθυμία*) ou se dedicasse às “*rivalidades*” (*φιλονεικία*), gradualmente enfraqueceria a sua parte imortal, tornando-se semelhante a tudo o que é mortal. Mas, se por outro lado essa parte da alma fosse fortalecida com tudo aquilo que se relacionasse a ela, a saber, com o que é imortal e divino, poderia tornar a vida humana feliz. Os meios indicados para que a parte divina ou *alma-daímon* realizasse o seu movimento próprio, e conduzisse dessa forma o seu detentor à felicidade (*εὐδαιμονία*) seriam o “*amor à sabedoria*” (*φιλομάθεια*) e o “*pensamento verdadeiro*” (*ἀληθές φρόνησις*). Somente exercitando a parte divina de sua alma com “*pensamentos imortais e divinos*” (*φρονεῖν ἀθάνατα καὶ θεῖα*), o homem poderia alcançar, por meio do conhecimento, tudo aquilo de bom que a sua *alma-daímon* poderia lhe conceder, a saber, a felicidade humana aparentada com a divina, posto que participava de sua imortalidade dentro dos limites do que é possível à humanidade. Com isso, o homem disporia de um duplo movimento em busca de uma vida melhor: os movimentos inerentes às almas imortal e mortal como fonte de vida e os movimentos atuantes dessas almas sobre os movimentos fisiológicos. O comando de todos esses movimentos caberia à *alma-daímon*, desde que não se deixasse levar pelas paixões e exigências contrárias ao que é divino.

No *Crátilo* (398b-c), é justamente a referência ao acompanhamento de um “*daímon*” benfazejo e protetor que conduz à possibilidade do homem se transformar no seu próprio “*daímon*”. No diálogo, isso ocorre quando Sócrates relaciona o nome dos *δαίμονες* aos *δαήμονες*, ou seja, aqueles que deteriam um conhecimento sensato capaz de proteger os homens de todos os males e sofrimentos. Essa relação que, aparentemente, tem o objetivo de

equacionar o conhecimento com a virtude atribui uma função aos homens, sem especificar claramente como isso poderia se realizar, deixando em suspense a questão como a virtude poderia conduzir os homens a uma vida melhor. A ambigüidade suscitada pelo argumento pode ser expressa da seguinte forma: se por um lado é a prudência que possibilita a manifestação de um “*daímon*” benéfico, por outro lado é a atuação desse “*daímon*” que faz com que o homem seja prudente e bom, resultando, com isso, numa estreita relação entre o conhecimento e a virtude, entre a virtude e a felicidade por meio da inter-relação entre os termos *daímon*-bem, *daímon*-prudência, *daímon*-virtude e *daímon*-felicidade.

Nos diálogos em que Platão aborda a questão da felicidade humana, associando a atuação de um “*daímon*” com um “*bom daímon*” responsável por uma vida “*feliz*” (εὐδαιμόνων), observamos que essa felicidade geralmente é concebida como o resultado de um processo em que o homem, por meio de atitudes tanto exaltadas quanto virtuosas, gradativamente conquista o privilégio de ser denominado de “*bom e belo*”, tanto no âmbito humano como divino. Dessa forma, se por um lado há uma tradição representada por Hesíodo que apregoa a atuação de um “*daímon*” benéfico como responsável por uma vida boa e feliz, por outro, há também uma tradição que exalta o homem à prática da virtude, sobretudo da justiça e da prudência, como meio de acesso a uma vida feliz, sem confrontar diretamente os preceitos humanos e divinos.

N’A *República* são encontradas duas referências explícitas à forma como deveriam ser recompensados os homens virtuosos que, em vida, empreenderam todos os seus esforços para tornar a sua cidade melhor: a primeira, com relação à coragem no enfrentamento dos inimigos nos campos de batalha (468b-469b), e a segunda com relação aos governantes que recorreram à filosofia para tornar, na medida do possível, toda a cidade feliz (540a-541a). Aos homens valorosos, que numa atitude de bravura, entregaram a sua vida em prol do bem-estar da cidade, seriam instituídos benefícios semelhantes aos heróis de Homero e aos homens da raça de ouro

de Hesíodo, sendo erigidos a esses homens, homenagens fúnebres como se fossem “*daímones*” (δαίμονες, 469b). E aos governante-filósofos que souberam abdicar dos seus interesses pessoais em benefício da cidade, seriam destinados vários benefícios, dentre eles o de habitarem as “*Ilhas dos Bem-Aventurados*” (Μακάρων νησοί, 540b) na condição de homens “*felizes*” (εὐδαίμονες, 540c) e “*divinos*”. E, em alguns casos, quando fosse autorizado pela pitonisa de Delfos, seriam instituídos cultos na qualidade de “*daímones*” (δαίμονες, 450c).

No *Banquete*, a explicação da natureza de Eros como divindade que preside as uniões amorosas ressalta a sua condição como o “*mais feliz*” (εὐδαιμονέστατος, 195a), o “*mais belo*” e o “*melhor*” dos deuses. Esses três atributos exaltados no discurso de Agatão são contrapostos na exposição do discurso de Diotima, que Sócrates ouvira sobre Eros. Conforme as palavras dessa sacerdotisa, Eros não poderia ser nem “*belo*”, nem “*bom*”, devido a sua condição intermediária entre os deuses e os mortais. Sobre a especificidade da condição de Eros, Diotima esclarece que ele é: “*Um grande Daímon (Δαίμων μέγας), ó Sócrates; e com efeito, tudo o que é gênio (δαίμων) está entre um deus (θεός) e um mortal (θνητός)*”.²³ Dessa forma, Eros não sendo propriamente um deus e um mortal, não poderia ser qualificado de “*mais feliz*”, “*belo*” e “*melhor*”, nem entre os deuses, nem entre os homens, mas também não estaria excluído desses atributos devido a sua condição intermediária entre os dois. Como intermediário entre o imortal e o mortal, ele poderia usufruir transitoriamente das duas condições, justificando dessa forma a sua função de intérprete entre as solicitações humanas e os conhecimentos divinos.

Como os deuses e os homens são concebidos pela tradição como pertencentes a universos diferentes, conforme Diotima caberia a Eros estabelecer alguma forma de comunicação entre eles. Como um grande

²³ *Banquete*, 202d-e. Tradução José Cavalcante de Souza. Essa mesma hierarquia é encontrada n'A *República* (392a-5), quando Platão especifica a forma como os homens deveriam falar acerca dos deuses, dos “*daímones*”, dos heróis e das coisas do Hades.

“*daímon*”, Eros deteria a função de: “interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens, e aos homens o que vem dos deuses, de uns as súplicas e os sacrifícios, e de outros as ordens e as recompensas pelos sacrifícios; e como está no meio de ambos ele os completa, de modo que o todo fica ligado todo ele a si mesmo” (202e). Por meio de Eros nem os homens ascenderiam à condição de deuses, nem os imortais se confundiriam com os mortais, mas poderiam atuar de uma forma que não negassem as suas respectivas naturezas. Essa atribuição de Eros no plano divino é similar à função atribuída aos sacerdotes e sacerdotisas no plano humano como intérpretes das mensagens enigmáticas transmitidas aos homens por alguma divindade.

No *Fédon*, a expressão “como dizem” (ὡς λέγεται, 107d) faz referência a uma tradição que, apesar de não ser especificada, exerce alguma influência sobre a forma como os homens concebem os “*daímones*”. Conforme essa tradição, os “*daímones*” exerceriam as funções de acompanhar cada homem durante a sua vida e, após a sua morte, de orientar o seu percurso até o lugar onde cada alma seria julgada. Essas almas, ao chegarem ao Hades, conservariam os benefícios ou os prejuízos que a “*educação*” e a “*formação*” exerceram sobre as suas vidas no que se refere à prática da virtude e do vício. Da forma como cada alma havia conduzido a sua vida dependeria o seu relacionamento amigável ou não com o seu “*daímon*” no Hades. Se, em vida, essas almas conduziram de forma “*bem ordenada; prudente*” (κόσμιος) e “*sábia*” (φρόνιμος) as suas vidas, elas acompanhariam obediente o seu “*daímon*”, mas as que se deixaram levar pelos impulsos das “*paixões*” (ἐπιθυμιαί) e não desejavam abandonar os benefícios físicos, não acompanhavam de boa vontade o seu guia, sendo necessário o recurso da força sobre essas almas renitentes.²⁴

A *República* também expõe a concepção dos “*daímones*” como guias das almas no Hades. O tema surge no decorrer da narrativa sobre Er, o

²⁴ *Fédon*, 107c-108b. Cf: 113d.

Armênio, que após retornar, dez dias depois, do mundo dos mortos, denomina o lugar onde as almas são julgadas de “divino” (τόπος δαιμόνιον, 614c). Nesse lugar, Lâquesis, filha da Necessidade, diz às almas o seguinte: “Almas efêmeras, vai começar outro período portador da morte para a raça humana. Não é um gênio que vos escolherá, mas vós que escolhereis o gênio”.²⁵ Conforme as palavras da deusa, os homens seriam os próprios responsáveis pelos paradigmas de vidas que escolheriam, bem como a escolha de um “*daímon*” encarregado por acompanhá-los no decorrer de sua existência. Na narrativa, o poder de escolha das almas parece pressupor que seria inerente ao homem alguma forma de decisão pelos desdobramentos de sua vida, independente da atuação divina. Logo após a escolha dos modelos disponíveis de vida, as almas apresentavam comportamentos diferentes acerca das vidas que levariam, pois enquanto algumas consideravam os benefícios futuros às suas almas, mesmo na condição de artifices e camponeses, outras lamentavam as seduções que as suas almas poderiam incorrer na condição de tiranos. Tanto numa condição de vida humilde como numa opulenta, essas almas não estariam abandonadas, pois teriam a companhia invisível do “*daímon*”, escolhido por elas com a função de: “guardar a sua vida e fazer cumprir o que escolhera”.²⁶

A concepção dos “*daímones*” como guia dos homens, que aparece nos dois diálogos – *Fédon* e *A República* –, contribui para as seguintes deduções: (a) se todos os homens possuísem um “*daímon*”, isso implicaria uma multiplicidade compatível ao número de almas, o que tornaria possível o processo de escolha; (b) que esses “*daímones*” não poderiam interferir nas decisões tomadas pelo homem no decorrer de sua vida, mas orientariam após a morte, uma vez que conheciam todos os meandros de chegada e saída do Hades; (c) que os “*daímones*” seriam responsáveis pelo cumprimento do

²⁵ *A República*, X, 617d-e: Ψυχαὶ ἐφήμηροι, ἀρχὴ ἄλλης ρεπιόδου θνητοῦ γένους θανατηφόρου. Οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε.

²⁶ *Ibidem*, X, 620d-8: ἐκείνην δέκαστῳ ὃν ἔιλετο δαίμονα τοῦτον φύλακα ζυμπέμπειν τοῦ βίου καὶ ἀποπληρωτὴν τῶν αἰρεθέντων.

destino escolhido por cada alma, mas não poderiam alterá-lo ou interrompê-lo; (d) que os “*daímones*”, apesar de atuarem em conjunto com os deuses, estariam sob os desígnios dessas divindades.

Considerando que os “*daímones*”, como intermediários entre os deuses e os homens, se comunicavam por meio do conhecimento oracular dos adivinhos e profetas, resta saber como situar o “*poder divino; gênio*” (τὸ δαιμόνιον) de Sócrates, tal como aparece na *Apologia*, *Eutidemo*, *Banquete*, *Fedro*, *A República*, etc. Em princípio, o “*poder divino; gênio*” de Sócrates não se diferencia da concepção tradicional de “*daímon*”, uma vez que constitui uma divindade intermediária que transmite aos homens os oráculos divinos, beneficiando, dessa forma, os mortais com o seu poder de comunicação com o divino. Mas, o que em princípio constitui uma alegação favorável à religiosidade de Sócrates, é utilizado pelos seus acusadores como uma admissão pública de sua impiedade frente às tradições adotadas pelos gregos.

Em sua defesa no tribunal ateniense, Sócrates expõe como esse “*poder divino; gênio*” atuou nos momentos decisivos de sua vida, inclusive em sua decisão em não participar efetivamente da política, a não ser em casos excepcionais, quando era convocado pela cidade. Conta que esse “*poder divino; gênio*” se manifestou desde a sua infância, atuando como uma voz que se produzia unicamente para desviá-lo de algumas ações, nunca para incitá-lo a fazer uma coisa que não desejasse. É também em nome dessa “*inspiração que me vem de um deus ou de um gênio*” (τὸ δαιμόνιον, 31d), que Sócrates justifica a sua presença no tribunal, uma vez que não recebeu nenhuma advertência contrária nem à sua ida ao tribunal nem ao tipo de defesa utilizado por ele (40a-b). Sócrates, considerando a presença constante do “*poder divino; gênio*” nos momentos decisivos de sua vida, sempre atuando de forma benéfica, infere que o silêncio do seu “*poder divino; gênio*” nas circunstâncias que conduziram à sua condenação não poderia significar um mal, mas alguma forma de benefício.

Conforme a concepção religiosa dos gregos, acreditar nos “*daímones*” como arautos divinos significava acreditar nos deuses e na sua atuação sobre os homens. Baseado nessa concepção, Sócrates tenta respaldar a sua piedade perante os seus acusadores, uma vez que apresenta como argumento de defesa a sua existência como cidadão cumpridor dos deveres da cidade, inclusive os religiosos. Na opinião dos acusadores e de alguns juízes, o problema não residiria propriamente na sua credibilidade nos deuses gregos, mas numa concepção diferenciada que poderia colocar os homens e os deuses num mesmo plano. Em sua defesa, Sócrates não ignora o poder das palavras em distorcer as coisas, induzindo a toda sorte de entendimentos, inclusive o apresentado ao tribunal de sua impiedade perante os deuses. Ciente das múltiplas possibilidades de entendimentos que as palavras dos seus acusadores poderiam exercer sobre os juízes e da impossibilidade de desarticulação de todos esses (des)entendimentos, Sócrates concentra a sua defesa na relação entre o “*poder divino; gênio*” e os benefícios ético-políticos obtidos no decorrer de sua vida ao acatar as advertências do seu sinal divino.

A forma como atuava o “*poder divino*” de Sócrates, não suscitou divergências de opiniões somente entre os juízes atenienses, mas também entre os estudiosos de quase todas as épocas. Não pretendemos nos contrapor ou apoiar esses estudiosos, pois isso demandaria um estudo à parte, mas entender basicamente a relação entre o “*poder divino; gênio*” e a expectativa de Sócrates de uma felicidade aos que são eminentemente virtuosos. E como Sócrates parece relacionar essa expectativa de felicidade à atuação do seu “*poder divino*”, precisamos verificar como essa relação aparece no seu texto de defesa apresentado por Platão.

Nos argumentos apresentados na *Defesa de Sócrates*, podemos perceber, em alguns momentos, uma certa correlação entre os termos τὸ δαιμόνιον e θεός, e em outros uma distinção explícita dos seus respectivos significados. Uma das razões dessa correlação seria a consideração da função dos “*daímones*” como mediadores entre os deuses e os mortais, que

hierarquicamente estariam abaixo dos deuses e acima dos homens e que, portanto, seriam considerados “*divinos*” num sentido genérico. O argumento de Sócrates é que se os “*daímones*” são filhos dos deuses, e se são os arautos dos pais, não haveria diferença entre os dois, pelo menos na viabilização de uma ação em comum. Quando uma deidade é nomeada ou explicitada pela sua função entre os deuses e os homens, não há problema quanto à sua identificação como “*divindade*” (θεός), nem há dificuldade quando os “*daímones*” são denominados “*divinos*”, uma vez que atuam em conjunto. Um entendimento semelhante pode ser depreendido dos substantivos δαίμων e τὸ δαιμόνιον, pois tanto um como outro compartilham as significações de “*divindade e poder divino*”.

No entanto, o que semanticamente poderia ajudar a compreender o significado do “*poder divino; gênio*” referido por Sócrates, suscita algumas ambigüidades, principalmente porque a forma neutra τὸ δαιμόνιον parece não possuir a mesma força que o substantivo δαίμων, tal como é utilizado no *Banquete* (202d) e n’*As Leis* (730a; 804a), e também porque em alguns casos essa forma neutra é associada com a expressão “*o sinal do deus*” (τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον, 40b; c; 41d).²⁷ Dessa forma, Sócrates parece diferenciar o seu “*poder divino; gênio*” de alguma forma de relacionamento direto com o divino, sobretudo no esclarecimento de que a atuação desse “*poder divino*” não estava condicionada à sua vontade nem aos seus interesses pessoais.

Se comparássemos o “*sinal divino*” (τὸ δαιμόνιον) socrático com o “*daímon*” (δαίμων), conhecedor dos intrincados meandros de entrada e saída do reino de Hades, poderíamos dizer que somente o último poderia nos ajudar a compreender o significado do primeiro. E, se fosse assim, poderíamos inferir, pelo *Fédon* e *A República*, que cada homem teria um “*daímon*” que o acompanharia em todos os momentos de sua vida, sendo

²⁷ Além da *Defesa de Sócrates* essa relação pode ser encontrada nos seguintes diálogos: *Eutídemo* (σημεῖον τὸ δαιμόνιον, 272e), *Fédon* (τὸ δαιμόνιον σημεῖον, 242b) e *A República* (τὸ δαιμόνιον σημεῖον, 496c).

inclusive escolhido pela alma antes de sua existência e não sendo responsável nem por essa escolha nem pelo modelo de vida que levaria. Isso porque, apesar de ser uma espécie de companheiro invisível de cada homem, não poderia intervir de forma direta nas suas decisões. Com isso, poderíamos deduzir que Platão, ao mesmo tempo em que parece valorizar e respeitar a tradição dos "daímones" como arautos dos deuses, também a contraria no sentido de imputar aos homens alguma forma de responsabilidade pelos seus atos. Em alguns diálogos, Platão parece preservar a ambigüidade entre as forças irrevogáveis do destino e a possibilidade dos homens mudarem esse destino, mas em outros deixa entrever um poder de escolha aos homens de mudarem os desígnios de sua vida, desde que não tentassem se igualar aos deuses. N'A *República* (619b-620d), aqueles que foram precipitados e guiados pela ambição escolheram modelos de vida que os beneficiariam com bens materiais, mas que os afastariam dos bens da alma, único meio de acesso a uma vida isenta de sofrimentos e dores. Essas almas precipitadas, após constatarem os possíveis efeitos de sua azáfama e imprudência, não admitiam a sua falta de reflexão, mas atribuíam à "sorte" (τύχη) ou aos "daímones" (δαίμονες) a responsabilidade pelos seus possíveis sofrimentos.

Assim, para compreender o sentido dos "daímones" enquanto emissários de uma boa vida que tornaria o homem "feliz", faz-se mister investigar a forma como Platão, em seus diálogos, relacionou a atuação de um "daímon" à concepção de felicidade entendida como εὐδαιμονία. Somente os diálogos podem fornecer os indícios dos bens que conduziriam os homens à tão almejada felicidade, mesmo que em alguns momentos seja difícil distinguir quando o autor está criticando a tradição ou recorrendo a ela para respaldar às suas próprias concepções filosóficas.

A exortação a um agir justo e prudente conforme os preceitos da tradição é registrada desde os primórdios da literatura grega, principalmente sob a forma de aforismos atribuídos a alguma divindade olímpica. Muitos desses aforismos são utilizados nos diálogos platônicos como paradigmas de

uma conduta a ser seguida, sobretudo o “*nada de excesso*” e o “*conhece-te a ti mesmo*”.

2. As possíveis relações entre os termos felicidade, virtude e conhecimento

Platão abordou em vários diálogos a problemática da felicidade ao lado de outros temas como conhecimento, justiça, virtude, coragem, piedade, liberdade, governo, etc. Apesar do filósofo nunca se defrontar diretamente com a problemática da felicidade, recorre constantemente a ela para discorrer sobre a ação do homem em relação a si mesmo e aos outros homens. Por isso, as obras platônicas são consideradas pelos estudiosos de diferentes áreas como inesgotáveis fontes de conhecimentos sobre as concepções gregas, principalmente no que se refere aos preceitos éticos, políticos e religiosos de como viver em sociedade.

Como a problemática sobre a felicidade está permeada em outros temas, como se fossem os fios de uma trama entrelaçados uns nos outros, é mister uma tentativa de compreensão dessa problemática dentro dos diálogos em que Platão, por meios dos seus interlocutores, faz alguma referência aos bens que poderiam conduzir os homens à felicidade.

Sobre a forma como Platão desenvolveu em seus diálogos a relação do conhecimento com a virtude e a felicidade, *Terence Irwin* destaca duas questões que poderiam nortear a compreensão do pensamento ético-político do filósofo: a primeira “*como devemos viver?*” – how ought we to live? –, e a segunda “*como podemos conhecer como devemos viver?*” – how can we know how we ought to live.²⁸ A primeira questão considerada por *Irwin* de ordem “*normativa*” faz referência aos preceitos adotados pelos gregos e utilizados como paradigmas de comportamentos desde os tempos homéricos, e a segunda questão de ordem “*epistemológica*” faz alusão aos conhecimentos

²⁸ IRWIN, Terence. *Plato, Sócrates and the dialogues*. In: *Plato's ethics*, p. 3.

que norteiam a adoção desses preceitos nas diversas situações sociais, inclusive nas conflituosas e excludentes. Essas duas questões, quando inseridas nos diálogos platônicos, suscitam uma série de dificuldades se não atentarmos às especificidades do que os gregos concebiam como “*bem fazer*”, “*bem agir*”, “*bem viver*”, “*ser virtuoso*” e “*ser feliz*”.

Em linhas gerais, a primeira questão envolve a forma como o homem deveria conduzir a sua vida para viver bem em sociedade, mas a existência de preceitos divergentes nem sempre ajudam a resolver uma situação conflituosa, sendo necessário à recorrência de outros conhecimentos para tentar solucionar o impasse social. A dificuldade reside em distinguir qual o preceito adequado a cada situação, uma vez que em algumas situações os homens estão procurando uma forma de conduta condizente com os seus interesses, e em outras, esses mesmos homens exaltam o valor das tradições na manutenção dos valores sociais adotados pelos seus antepassados.

Essas duas formas de conceber o agir humano induz a seguinte alternativa: ou se vive bem a partir de uma concepção existente considerada a “*nascente*” do conhecimento social, ou o conhecimento de como viver bem é o resultado de um processo constante, compatível com as necessidades de cada grupo social. Numa resposta impulsiva, alguém poderia afirmar que conhecemos na medida em que vivemos, ou seja, as respostas surgiriam a partir de problemas identificados na realidade. Nesse caso, o homem possuiria a possibilidade de conhecer de alguma forma, não importando o seu resultado. No entanto, é justamente isso que Platão combate nos seus diálogos: uma resposta qualquer, vinculada aos interesses externos ao homem, sem considerar todas as suas múltiplas possibilidades, não apenas de conhecer o que é certo ou errado, mas, principalmente, de avaliar as suas implicações para o bem agir do homem vinculado ao conhecimento de sua alma.

A problemática da felicidade aparece inicialmente nos primeiros diálogos de Platão, em que a influência de Sócrates pode ser percebida em toda a sua extensão. Essa influência do mestre sobre o seu discípulo e sobre

o prolongamento de algumas questões consideradas pelos estudiosos como eminentemente “*socráticas*”, induziram à consideração de que a discussão da felicidade em termos filosóficos foi uma iniciativa de Sócrates, herdada e desenvolvida posteriormente por filósofos como Platão e Aristóteles. A tentativa de Platão de reproduzir algumas conversas de Sócrates sobre as formas como os homens poderiam *agir bem para viver bem e ser feliz* é um forte indicativo de que o filósofo não omitiu a influência de Sócrates em seus diálogos e cartas. Mas isso não resolve o complicado problema salientado pelos estudiosos em distinguir o que é propriamente platônico ou referência ao posicionamento “*socrático*” sobre um dado tema. Na contextualização da problemática da felicidade e da sua relação com o conhecimento e a virtude, não entraremos nesse mérito, uma vez que isso fugiria aos propósitos da investigação, mas para preservar a proposta dialogal indicaremos os interlocutores das afirmações, argumentos e contra-argumentos em cada diálogo em que a questão direta ou indiretamente aparece.

Em seus diálogos, Platão parece concordar com Sócrates que as questões sobre as formas “*como o homem vive*” e “*como deveria viver*” estão relacionadas diretamente à precisão de alguns termos básicos, tais como: “*conhecimento*”, “*virtude*”, “*bem*” e “*felicidade*”. Sobre a importância desses termos, muitos estudiosos propuseram relevantes considerações como forma de compreender as possíveis relações entre eles e em determinar o que poderia ser a causa da felicidade. Enquanto alguns desses autores reivindicaram a supremacia da virtude sobre a felicidade, outros afirmaram que a virtude seria uma condição para a felicidade, sem ser necessariamente a sua causa; outros, ainda, que a virtude seria um constituinte da felicidade. Diante dessas várias leituras e das nuances existentes entre as que aparentemente estão em acordo, muitos dos intérpretes se detiveram em distinguir o que seria socrático e o que seria platônico e em investigar os limites da ética antiga na investigação de temas-chaves para o conhecimento ético-filosófico posterior. Muitas dessas abordagens possuem o objetivo de elucidar a problemática desenvolvida pelos antigos, mas ao serem isoladas

em áreas distintas, parecem obscurecer ao invés de fornecer elementos de compreensão da forma como os filósofos gregos pensaram o seu tempo.

Dessa forma, sem ignorarmos as interessantes interpretações que tentam distinguir o pensamento socrático e platônico e sem omitirmos as dificuldades encontradas pelos intérpretes em suas investigações, procuraremos nos deter na apreensão da problemática das relações entre virtude-conhecimento, virtude-bem, virtude-felicidade, conhecimento-bem, conhecimento-felicidade e felicidade-bem dentro dos diálogos em que são desenvolvidas sob a forma de conversas ou de exposições feitas a expectadores interessados. Quando necessário, faremos referência às dificuldades salientadas pelos autores modernos quanto à existência ou não de uma ética totalmente teleológica ou mesmo, uma possível ética deontológica entre os primeiros gregos.

Apesar das diferentes abordagens e opiniões encontradas nos diálogos sobre os fatores ou condições que conduzem à felicidade, parece haver um certo consenso quanto à sua possibilidade, seja momentânea ou não. Essa possibilidade suscita controvérsias justamente porque faz referência a uma “esfera” em que as diferenças de pensar e agir nem sempre estão relacionadas à realidade factível, mas também às emoções e aos anseios de diversas ordens, resultando, em alguns casos, numa mistura de “felicidade realizável” com “felicidade onírica”.

Pela afirmação no *Eutidemo* (282a) de que todos os homens almejavam de alguma a felicidade por meio do que julgavam um “bem fazer”, a discussão sobre a felicidade estaria estreitamente relacionada aos valores norteadores da conduta grega e aos interesses do que cada um considerava como um “bem”. Alguns bens encontrados no *Eutidemo* (280b) revelam a diversidade de interesses e funções ocultas sob uma mesma denominação, dificultando dessa forma, uma identificação do que os homens qualificavam como os “bens” que poderiam conduzir ao universal desejo de felicidade. Tendo em conta essas dificuldades, as possíveis respostas às questões “normativas” e “epistemológicas” destacadas por Irwin – “como devemos viver?” e “como

podemos conhecer como devemos viver” –, não poderiam ser encontradas a não ser dentro do contexto em que Platão deixa entrever implícita ou explicitamente as ambigüidades existentes entre as concepções do seu tempo, as legadas pela tradição poética e trágica e a possível discussão de um paradigma que atendesse às exigências mutáveis dos gregos.

Considerando que Platão nunca formulou diretamente a questão “*o que é a felicidade?*”, mas sempre a relacionou com outros aspectos do conhecimento, somos tentados a inferir, com isso, que a felicidade, presente em quase todos os diálogos, não é uma questão isolada, mas intrinsecamente ligada aos problemas do agir humano e por isso, a sua estreita relação com o conhecimento e a virtude. Sendo assim, para estudarmos a problemática da felicidade, precisaremos discutir algumas questões relacionadas tanto à virtude quanto à felicidade, tais como:

- (a) Qual a importância da virtude para a felicidade?
- (b) Se é importante, a sua contribuição é necessária e suficiente ou apenas contingente e circunstancial?
- (c) Qual a relação entre ser virtuoso, agir virtuosamente e viver bem?
- (d) Há relação entre viver bem e ser feliz?

Sobre algumas dessas indagações, debruçaram-se vários eruditos e estudiosos do pensamento “*socrático*” ou “*socrático-platônico*”, com o intuito de compreendê-las no contexto do mundo grego e, com isso, encontrarem respostas plausíveis às inúmeras questões encontradas nos diálogos sobre a forma “*como o homem vive*” ou “*como deveria viver*”.

Gerasimos Santas, em um artigo intitulado *Socratic goods and socratic happiness*,²⁹ ressalta que, em muitas das interpretações sobre as relações entre o conhecimento, a virtude e a felicidade, esses três termos aparecem tão intrinsecamente inter-relacionados que incorrem no risco de ocultação

²⁹ SANTAS, G. *Socratic goods and socratic happiness*. In: *Virtue love & form, Apeiron*, v. XXVI, n. 3-4, pp. 37-38, 1933. O artigo de Santas tem como escopo os diálogos iniciais de Platão.

um no outro, dificultando dessa forma a compreensão da significação e importância que um exerce sobre o outro. Conforme *Santas*, o resultado disso seria uma exposição do conteúdo prático desses três termos e, em seu interior, um empobrecimento da ética socrática. Sobre esse problema, faz referência às constatações ressaltadas no século passado por *Henry Sidgwick* no livro *Methods of ethics*³⁰ que, em sua opinião, não foram satisfatoriamente respondidas. Em seu artigo, *Santas* nos informa que Sidgwick constatou uma espécie de circularidade viciosa na concepção socrática da relação entre os pares de termos: virtude e conhecimento e virtude e felicidade. Nos dois primeiros, a pergunta “o que é a virtude”, remetia à resposta de que esta seria um conhecimento que, por sua vez, direcionava a questão do tipo de conhecimento. Da mesma forma a questão “o que é o conhecimento” conduzia ao conhecimento do bem, incluindo a virtude e, com isso, retornava à primeira questão sobre a significação da virtude. Sidgwick observou um problema similar nos pares virtude-felicidade, uma vez que a pergunta “o que é a felicidade” direcionava a resposta à posse das virtudes – total ou parcial –, o que exigia uma indagação da especificidade da virtude capaz de levar à felicidade. Essa segunda questão conduzia ao estado da alma que permitia a felicidade, questão propulsora da investigação.

Para *Santas*, muitas das dificuldades enfrentadas pelos intérpretes na compreensão da estrutura do pensamento ético-político dos gregos, repousavam na pouca importância que esses autores dedicavam à questão socrática sobre o bem. Segundo esse autor, essa negligência se refletia sobre a compreensão dos termos virtude, conhecimento e felicidade, uma vez que todos eles estavam, de alguma forma, relacionados ao bem. Apesar de *Santas* enfatizar a importância do bem na ética socrática e citar alguns usos

³⁰ O livro *Methods of ethics* (1874) é considerado a principal obra de Henry Sidgwick, filósofo da era vitoriana que, conforme muitos estudiosos exerceu uma forte influência sobre os estudos morais separados da religião. Interessantes aspectos de sua obra podem ser encontrados no comentário de Bart Schultz. Cf: *Dicionário de ética e filosofia moral*, pp. 578-585.

nos primeiros diálogos, no artigo citado ele não apresenta uma proposta à compreensão do bem como elucidação aos pares virtude-conhecimento e virtude-felicidade.

Acerca da forma como se relacionam os termos virtude e felicidade, *Donald Zeyl*, no artigo intitulado *Socratic virtue and happiness*,³¹ distingue três possíveis posicionamentos:

- (a) A virtude como causa da felicidade, mas não o seu componente;
- (b) A virtude como um componente da felicidade, mas não a sua causa;
- (c) A virtude concebida tanto causa como componente da felicidade.

No primeiro posicionamento, se a virtude fosse a causa da felicidade, seria preciso determinar de que forma a virtude atuaria sobre a felicidade: de forma intrínseca ou extrínseca. O complemento de que mesmo a virtude sendo a causa da felicidade, ela não constituiria um componente da felicidade, induz à inferência de que essa atuação causal seria extrínseca à felicidade. Para *Zeyl*, a hipótese de *Irwin* na qual a virtude é um meio instrumental para a felicidade pode ser compreendida dentro desse posicionamento. No segundo, se a virtude fosse um componente da felicidade, poder-se-ia dizer que seria também *constitutiva* de sua natureza e, ao encontrar uma, encontraria também a outra. A dificuldade em se conceber a virtude como componente da felicidade não resolveria o problema do que conduz uma a outra, uma vez que a virtude não poderia ser considerada a causa da felicidade.

No terceiro, se a virtude fosse concebida como causa e componente da felicidade, ela exerceria uma dupla função, a saber, tanto como causa que conduz à procura e prática da felicidade como constituinte dessa felicidade. Com base nos diálogos *Criton* e *Górgias*, *Zeyl* adota esse posicionamento quando propõe uma analogia entre o bem estar físico e psíquico. Compara a atuação de Sócrates, considerado uma espécie de “*médico psíquico*” com um

³¹ ZEYL, Donald. *Socratic virtue and happiness*, pp. 225-238.

médico ao procurar estabelecer a saúde física. Assim como um médico trata do corpo, o “*médico psíquico*” procuraria cultivar na alma o que fosse benéfico a ela, ou seja, a saúde psíquica representada pelas virtudes da justiça e da moderação. As virtudes exerceriam na alma humana as funções de agente causal do seu estado benéfico e de tudo o que fosse considerado como constituinte de uma vida boa e feliz.

Para *Gregory Vlastos*,³² o entendimento de Sócrates sobre a relação entre a virtude e a felicidade pode ser compreendido dentro de um princípio denominado por ele de “*soberania da virtude*” (*sovereignty of virtue*). Esse princípio tenta resolver o problema das alternativas excludentes, recomendando explicitamente uma escolha moral em detrimento de uma não moral. Com base num trecho do *Crítion* (48b) que identifica o “*bem viver*” com o “*viver bela e justamente*”, Vlastos propõe uma tese denominada de “*tese identidade*” (*identity thesis*). Nessa tese, concebe a virtude-justiça como meio de uma boa vida, destacando a virtude como único componente da felicidade. A despeito disso, observa que essa identificação não contempla uma deliberação racional em situações em que não se observam elementos morais. Por isso, atribui a Sócrates um posicionamento nomeado por ele de “*tese suficiente*” (*sufficiency thesis*). Essa tese também concebe a virtude como único componente da felicidade, com a diferença de que é a virtude que concede valor a todas as coisas qualificadas como boas. Somente quando os bens estivessem acompanhados pela virtude, eles poderiam conduzir o homem à felicidade. Por garantir as condições benéficas da felicidade, a virtude deteria uma posição soberana de necessária e suficiente à realização da felicidade.

Apesar de muitos dessas hipóteses e reflexões se concentrarem em torno dos diálogos iniciais de Platão, em que Sócrates aparece como o interlocutor que defende a virtude como meio de acesso a uma vida feliz,

³² VLASTOS, Gregory. *Happiness and virtue in Socrates' moral theory*. In: *Socrates, ironist and moral philosopher*, pp. 200-216.

muitas dessas reflexões contemplam as discussões sobre o agir humano e a felicidade que são encontradas nos diálogos posteriores de Platão.

CAPÍTULO II: A ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ NOS DIÁLOGOS PLATÔNICOS

Considerando a importância que a virtude exerce sobre a compreensão de uma vida feliz entre os gregos, empreenderemos, a partir deste capítulo, uma espécie de “*excursão exploratória*” sobre os trechos de alguns diálogos em que a possibilidade de uma vida feliz aparece entrelaçada em outros temas.

Em alguns diálogos, a discussão sobre a forma como alguém vive realça aspectos significativos dos seus interesses pessoais e políticos em contraste com os preceitos éticos, políticos e jurídicos instituídos pela cidade como expressão de uma conduta considerada como “*bela e boa*”. Enquanto alguns desses interesses estão explicitamente contrapostos aos preceitos adotados pela cidade, outros estão camuflados em discursos e ações aparentemente condizentes com esses preceitos. Distinguir essas diversas formas de pensar e agir nem sempre constitui um empreendimento fácil, visto que os interlocutores são apresentados por Platão com uma riqueza de detalhes que reflete toda a complexidade de uma cultura que valoriza o discurso como expressão social, política e religiosa.

Dentre os diálogos em que a felicidade aparece como elemento direto ou indireto de investigação, nos deteremos nos trechos que destacam de alguma forma os termos εὐδαιμόν, εὐδαιμονία e εὐδαιμονεῖν, procurando distinguir, quando necessário, os sentidos similares ou contraditórios utilizados pelos interlocutores platônicos. Não nos deteremos naqueles trechos em que esses termos são utilizados ou como evocação de uma vida feliz ou como tratamento social favorável ou não.³³

³³ Para efeitos didáticos, a ordem de contextualização dos termos εὐδαιμόν, εὐδαιμονία e εὐδαιμονεῖν nos diálogos platônicos observará a classificação elaborada por Ritter, contida no livro de David Ross. Cf: ROSS, D. *El orden de los diálogos*. In: *Teoría de las ideas de Platon*, pp. 15-25. Dessa classificação examinaremos dois diálogos em separado: *A República* e o *Filebo*. Devido a relevância que esses dois diálogos apresentam na investigação da problemática da felicidade, o primeiro constará como elemento de investigação dos capítulos da Segunda Parte, e o segundo nos capítulos da Terceira Parte deste trabalho.

1. CÁRMIDES: os belos discursos que identificam uma alma virtuosa e feliz

O *Cármides* constitui um dos primeiros diálogos em que a investigação de uma virtude explicita a relação entre uma conduta considerada como “*bela e boa*” com os significados dos termos “*prudente; moderado*” (σοφροσύνη), “*bem*” (ἀγαθός), “*bem fazer; ser feliz*” (εὖ πράττειν) e “*ser feliz*” (εὐδαιμονεῖν).³⁴

No diálogo, a admiração pela beleza do jovem Cármides conduz ao exame de sua alma para verificar se correspondia à sua beleza física. Como a expressão “*belo e bom*” (καλὸς καὶ ἀγαθός) constitui uma exaltação a uma conduta louvável desde os tempos homéricos, a referência à beleza de Cármides deveria incluir também a beleza nos sentidos físico e psíquico. A importância de uma educação apropriada na formação de um jovem não repousaria somente na apreciação de uma beleza fugidia, mas na persistência dessa beleza em todos os momentos da vida, inclusive na prática política. Um jovem educado com princípios “*belos e bons*” procuraria conciliar a beleza física com palavras e ações belas, transformando em realidade os preceitos benéficos propagados pela tradição.

O que impulsiona a conversa de Sócrates com Cármides é a descoberta de que o jovem apresenta dores de cabeça matinais, fazendo com que seja sugerido que Sócrates aproveite o ensejo para conversar e constatar a sua formação “*bela e boa*”. Sócrates, comparando o seu tratamento com os utilizados pelos bons médicos que recomendam que as partes não sejam tratadas sem considerar o todo, propõe que investiguem a origem dessas dores na alma. Conforme as orientações que recebera dos médicos trácios, somente por meio de “*belas palavras*” (λογοὶ καλοί, 157a) alguém poderia

³⁴ No *Cármides* são registrados nove ocorrências dos termos εὐδαιμων, εὐδαιμονία e εὐδαιμονεῖν para caracterizar como seria a felicidade de um homem “*prudente; moderado*”.

descobrir como surge na alma a virtude da “prudência; moderação” (σωφροσύνη).³⁵

A relação que Sócrates destaca entre a “saúde” e a “prudência”, faz com que Crítias reitere a beleza física e psíquica de Cármitides, expressão de tudo o que é “belo e bom”. As observações de Sócrates sobre o elogio de Crítias introduzem uma concepção baseada no que os poetas denominam “felicidade” (εὐδαιμονία, 158a), principalmente no que se refere à projeção familiar e social calcadas na “beleza” e na “virtude”. Essa aproximação da felicidade com a virtude é reiterada, em 158b, quando Sócrates diz que, se Cármitides apresentar outras virtudes além da “prudência”, ele poderia dizer que a sua mãe gerou um homem “feliz” (μακάριος). Muitas das respostas de Cármitides sobre a disposição de sua alma à virtude apresentam aspectos do que os poetas exaltavam como símbolo de uma boa vida, tais como: uma vida ordenada e tranqüila isenta de atos vergonhosos que prejudiquem qualquer ação social.

Quando o jovem concorda com a terapia das “belas palavras”, Sócrates começa pela opinião que o jovem possui sobre o significado da “prudência; moderação” (σωφροσύνη).³⁶ Cármitides, mesmo de forma hesitante, não se esquiva de emitir a sua opinião, apresentando como resposta o poder dessa virtude em: “fazer tudo bem feito e de forma tranqüila tanto numa caminhada pelas estradas como numa conversa”.³⁷ Em princípio, essa opinião possui alguma relação com a virtude da “prudência; moderação”, pois faz referência

³⁵ *Cármitides*, 153e-157a. O substantivo feminino σωφροσύνη significa literalmente o “estado são do espírito ou do coração”, de onde deriva os sentidos de “bom senso, prudência sabedoria” por oposição à “loucura” μανία. O termo também significa “moderação nos desejos, temperança, simplicidade”. Cf: BAILLY. A. *Dictionnaire grec français*, p. 1892. Para efeitos de tradução desse importante vocábulo grego, uma alternativa viável seria a exemplo do que fizemos com “*daímon*”, a transliteração “*sophrosýne*”, mas isso não resolveria a riqueza de significados que são encontrados em língua portuguesa. Desse modo, para tentarmos garantir a força que esse vocábulo exerce na caracterização de uma vida feliz, optamos pela alternativa “*prudência; moderação*”.

³⁶ *Ibidem*, 159a: τί φής εἶναι σωφροσύνην κατὰ τὴν σὴν δόξαν.

³⁷ *Ibidem*, 159b: οἱ δοκοῖ σωφροσύνη εἶναι τὸ κοσμίως πάντα πράττειν καὶ ἡσυχῇ, ἐν τε ταῖς ὁδοῖς βαδίζειν καὶ διαλέγεσθαι, καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὡσαύτως ποιεῖν. Tradução Francisco de Oliveira.

à execução de todas as coisas de forma “*bem ordenada*” (κόσμιος),³⁸ mas o complemento “*tranquilo*” extenso a todas as atividades cotidianas e sociais altera a sua pretensão, uma vez que sai dos limites propostos pela questão. Como numa sociedade a execução das suas atividades exigem um tempo próprio compatível com cada necessidade, nem tudo pode ser feito de forma tranqüila, fazendo com que Sócrates direcione a conversa para a admissão de que algumas atividades físicas e psíquicas exigem mais rapidez do que tranqüilidade, tais como a escrita, a leitura, o pugilato, o pancrácio e a corrida.

O reconhecimento de Cármides de que a “*prudência; moderação*” é uma “*coisa bela*” (160d) faz com Sócrates estimule o jovem a buscar em si mesmo o que pode ser considerado como “*prudente; moderado*”. Refletindo sobre a presença dessa virtude em si mesmo, Cármides propõe uma segunda opinião: “*a prudência faz com que um homem sinta vergonha* (αἰδώς) *e seja modesto*” (αἰσχυνή).³⁹ Em sua resposta, Cármides ao relacionar a σωφροσύνη com o αἰδώς, destaca o aspecto positivo do segundo no que se refere ao “*sentimento de honra*” que impulsiona uma ação louvável contrária à covardia. Não é casual a sua referência ao termo αἰδώς, uma vez que em Homero a palavra exprime o sentimento humano de respeito diante de um deus ou um superior. Mas se Homero utiliza esse termo para caracterizar uma atitude benfazeja dos heróis, também deixa entrever que nem sempre é benéfico quando o homem está necessitado de alguma coisa.⁴⁰ É com base nesse aspecto ambíguo de αἰδώς que Sócrates mostra que esse sentimento

³⁸ O substantivo κόσμος em sentido moral denota tudo o que é feito com “*boa ordem, conveniência, decência*”, conservando em sua forma adjetiva uma significação similar de “*bem ordenado, prudente, honrado*”. Cf: BAILLY. A. *Dictionnaire grec français*, p. 1125.

³⁹ Cármides, 160e: Δοκεῖ τῶνιν μοι, ἔφη, αἰσχύνεσθαι ποιεῖν ἢ σωφροσύνη καὶ αἰσχυντῆλόν τὸν ἄνθρωπον, καὶ εἶναι ὅπερ αἰδώς ἢ σωφροσύνη. Em sua segunda opinião Cármides utiliza dois termos que caracterizam um comportamento louvável: “*prudor/vergonha*” (αἰσχυνή) e “*vergonha*” (αἰδώς). Conforme BAILLY, o substantivo αἰδώς que significa um “*sentimento de honra*” pode tanto ser relacionado como diferenciado de αἰσχυνή: relacionado no sentido de “*sentimento de honra*” e diferenciado quando denota uma “*vergonha que alguém experimenta de uma má ação*”. Cf: BAILLY. A. *Dictionnaire grec français*, p. 41.

⁴⁰ Cf: CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, pp. 31-32.

não pode ser a mesma coisa que a σοφροσύνη, que para tornar os homens bons precisa ser boa em todas as situações. E se a “*vergonha*” não garante um sentido eminentemente benéfico às ações humanas, ela não pode ser identificada em sua totalidade com a “*prudência; moderação*”.

Cármides, concordando que a “*prudência; moderação*” pressupõe um bem e que torna os homens bons, lembra de uma opinião que ouvira de que essa virtude consiste “*em cada um fazer o que lhe é próprio*”.⁴¹ Sobre essa opinião, Sócrates destaca o seu sentido enigmático, posto que não explica propriamente o que significa “*fazer o que lhe é próprio*”. Num primeiro momento Crítias nega que essa opinião seja sua, mas a sua atitude diante do embaraço do sobrinho denuncia a sua autoria, fazendo com que ele assuma a explicação do seu significado.

Crítias, ao concordar que todos os artífices executam alguma tarefa, tanto as que lhe são próprias como as dos outros, acrescenta um aspecto que não havia contemplado em sua opinião de que cada um deveria “*fazer o que lhe é próprio*”.⁴² Indagado sobre essa diferença, recorre ao poeta Hesíodo para diferenciar os termos “*fazer*” (ποιεῖν) e “*fazer, executar*” (πράττειν, 163b). O problema é que, ao citar Hesíodo, recorre também ao ato de “*trabalhar*” (ἐργάζεσθαι) como oposto a “*fazer*” (ποιεῖν), diferenciado o trabalho em dois tipos: o executado com beleza e utilidade e o sem beleza e “*vergonhoso*” (ὄνειδος). Somente o primeiro considera uma ação prudente, pois constitui um “*fazer o que lhe é próprio*” (τὰ αὐτοῦ πράττοντα, 163c).

Sócrates percebendo o jogo de palavras que acaba confundindo os termos “*fazer, executar*” (πράττειν), “*fazer*” (ποιεῖν) e “*trabalhar*” (ἐργάζεσθαι), pergunta se Crítias concorda que a prudência seja a “*execução*” (πρᾶξις) ou “*criação*” (ποίησις) de coisas boas. Novamente Sócrates mostra a diferença entre a execução de uma atividade e o seu resultado benéfico ou prejudicial. Conforme as palavras de Crítias, somente quando o resultado fosse bom o

⁴¹ *Cármides*, 161b: ὅτι σοφροσύνη ἂν εἴη τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν.

⁴² *Ibidem*, 162e; 163a.

seu agente seria considerado prudente. As implicações de suas palavras fazem com que Crítias reformule a sua opinião de prudência e acrescente “a prática de coisas boas”.⁴³ Para compreender essa resposta, Sócrates pergunta se os prudentes, ao “*executarem as coisas dos outros*” (τὰ τῶν ἄλλων ποιῶντα), ignoram que são prudentes. Crítias, percebendo que havia concentrado a sua explicação na “*utilidade*” de uma ação, propõe uma outra reformulação baseada na máxima de Delfos sobre a forma como o homem deveria conhecer as coisas relacionadas a ele.⁴⁴ Segundo a sua interpretação, a máxima “*conhece-te a ti mesmo*” (τὸ γνῶθι σαυτόν) e “*ser prudente*” (τὸ σωφρόνει) seriam a mesma coisa e significariam uma saudação do deus para os homens se tornarem prudentes. Discorda daqueles que a concebem como um conselho divino.⁴⁵

É no exame das afirmações de Crítias de que a “*prudência; moderação*” seja a ciência de alguma coisa (165c), que reaparece a problemática da felicidade ligada à prática da virtude de como fazer bem uma coisa. A dificuldade de Crítias em especificar a utilidade da “*prudência; moderação*” enquanto ciência e a insistência de Sócrates em investigar a possível existência dessa ciência, conduz a uma série de suposições. Uma delas consiste na existência de uma ciência da ciência, que conectaria o preceito delfico “*conhecer-se a si próprio*” (τὸ γινώσκειν ἑαυτόν, 164d) com a incitação à prática da “*prudência; moderação*” (τὸ σωφρόνει, 164e). Na esteira hipotética, se a “*prudência; moderação*” fosse uma “*ciência*” (ἐπιστήμη), a sua utilidade estaria ligada ao conhecimento de como “*fazer bem*” (εὖ πράττειν) uma coisa em todos os setores da vida particular e pública. Se essa ciência existisse, deveria “*conhecer*” (εἰδέναί) tanto o que “*sabe*” (οἶδε), quanto o que não sabe.

Depois de tentarem entender o significado da σωφροσύνη enquanto ciência da ciência que sabe e não sabe e não chegarem a um consenso

⁴³ *Ibidem*, 163e: τὴν γὰρ τῶν ἀγαθῶν πράξιν σωφροσύνη εἶναι σαφῶς σοι διορίζομαι.

⁴⁴ *Ibidem*, 164d: φημι εἶναι σωφροσύνην, τὸ γινώσκειν ἑαυτόν.

⁴⁵ *Ibidem*, 164a-165a.

quanto à sua utilidade, passam para a conjectura de suas implicações sociais e políticas, caso fosse uma “ciência” que evitasse no homem o “erro” (ἀμαρτία).⁴⁶ Se isso fosse verdade, uma cidade administrada pela prudência seria bela e boa, pois tudo nela seria bem feito. Com isso, encontramos no *Cármides* a conjectura de identificação do “bem fazer” (εὖ πράττειν) com o “ser feliz” (εὐδαίμων εἶναι/εὐδαιμονεῖν).⁴⁷

Sócrates, sem conseguir argumentar teoricamente as inferências acerca da σωφροσύνη, em 173a recorre a um sonho para continuar a expor as suas vantagens enquanto “bem fazer” (εὖ πράττειν). Conforme esse sonho, se os homens orientassem as suas vidas pela prudência, eles poderiam “viver sabiamente” (ἐπιστημόνως ζῶν) e não permitiriam que a ignorância fosse causa de nenhum prejuízo. Somente se os homens “agissem sabiamente” (ἐπιστημόνως πράττοντες), “realizariam bem” (εὖ πράττομεν) as coisas e “seriam felizes” (εὐδαιμονεῖν, 173d). Desse modo, a prudência enquanto ciência de como viver sabiamente estenderia os seus efeitos a todas as coisas, tornando o seu resultado bem feito, e concedendo ao seu agente a felicidade desejada.

σωφροσύνη → ἐπιστήμη → ἀγαθός → εὖ πράττειν = εὐδαιμονία

A dificuldade dessa inferência a todas as coisas surge quando Crítias nega que essa ciência seja útil em determinadas atividades práticas como o corte do couro, da lã ou da madeira.⁴⁸ Essa objeção retoma a questão de qual ciência poderia tornar o homem “feliz” (εὐδαίμων, 174a). A resposta de Crítias de que essa ciência consistia no conhecimento do passado, do presente e do futuro, sendo conhecida como a ciência do “bem e do mal” (τὸ ἀγαθόν καὶ τὸ κακόν, 174b), faz com que Sócrates chame a atenção para a quebra do vínculo anterior entre viver sabiamente, proceder bem e ser feliz, uma vez

⁴⁶ *Ibidem*, 170a-171e.

⁴⁷ *Ibidem*, 172a; 173d. A expressão εὖ πράττειν/εὖ πράσσειν é registrada por BAILLY com o significado de “fazer bem os afazeres, ter bom êxito, ser feliz”. Essa expressão diferente de εὖ ποιεῖν era particularmente utilizada nas cartas com uma nuance de ironia amigável. Cf: BAILLY. A. *Dictionnaire grec français*, pp. 1617-1618.

⁴⁸ *Ibidem*, 173b-e.

que restringe o “bem fazer” (εὖ πράττειν) e o “ser feliz” (εὐδαιμονεῖν) somente ao conhecimento de uma ciência do bem e do mal.

Em suas respostas, Crítias não distinguiu três importantes aspectos: o primeiro, que a pergunta descaracterizava a σοφροσύνη como “ciência”; o segundo, que a sua resposta não especificava a área de abrangência de nenhuma ciência; e, terceiro, que qualificar algo de bom ou mau não significa dizer o que ela é. Sendo assim, não percebeu que apenas reiterou a suposição de que a prudência seria um bem, sem, no entanto, comprovar se poderia ser uma “ciência”, e se quem a possuía realizava tudo bem e se tornava feliz.

Mesmo o *Cármides* não explicitando uma definição de felicidade, as inferências expostas no decorrer do diálogo mostram a sua importância na compreensão de uma boa vida relacionada à prática da virtude. A afirmação de que a prudência é um bem que torna a vida humana melhor é relacionada com o conhecimento de como fazer bem uma coisa para que o seu resultado coincidissem com o esperado. De um bem fazer extenso a todas as coisas é inferido a sua utilidade benéfica como resultado de um conhecimento de como fazer sabiamente para evitar os prejuízos físicos e psíquicos. Um saber fazer em sentido psíquico caracteriza o que Sócrates denomina, em 175d, um “grande bem” (μέγα ἀγαθός), que tornaria o homem prudente o “mais feliz” (εὐδαιμονέστερος, 176a) de todos. A necessidade de se buscar a utilidade da prudência surge pela especificação do bem fazer moral que se diferenciava de um fazer destituído de qualquer fim benéfico-virtuoso.

A inferência de Crítias de que a “prudência; moderação” constituiria um conhecimento sobre o “bem e o mal”, deixa entrever que o campo de atuação dessa virtude estaria relacionado a um conhecimento benéfico que evitasse todos os prejuízos causados pela ignorância, principalmente a ignorância de como fazer bem as coisas que conduzem ao bem-estar individual e social. Pelas afirmações de Cármides e Crítias, eles não desconhecem os preceitos legados pela tradição sobre a forma como o homem deveria agir para ser considerado virtuoso e feliz, mas eles não conseguem explicar como esses

preceitos poderiam ajudar os homens em suas dificuldades práticas e teóricas da vida social.

2. APOLOGIA: a defesa da virtude como benefício da alma

No seu argumento de defesa perante o tribunal ateniense, Sócrates expõe as questões que os juízes poderiam fazer a ele para esclarecer o comportamento que havia levado a tantas inimizades e “acusações” (διαβολαί). Se fosse indagado pela sua atividade, responderia que devia essa reputação caluniosa a uma “sabedoria; conhecimento” (σοφία), talvez a uma “sabedoria humana” (ἀνθρωπίνη σοφία, 20d). Para testemunhar a veracidade de suas palavras, recorre à testemunha idônea do deus Apolo que, numa indagação de seu amigo Querefonte à pitonisa em Delfos sobre a possibilidade de Sócrates ser o homem “mais sábio”, respondeu afirmativamente. Dessa forma, impulsionou a sua investigação sobre o significado desse conhecimento oracular, uma vez que, segundo a tradição, uma divindade não poderia mentir.⁴⁹

Para alguém acusado de impiedade, a referência a uma divindade do panteão grego constituiria um forte argumento a favor da crença nos deuses, porém essa não é a única acusação como observamos no texto de acusação: “Sócrates é réu de corromper a mocidade e de não crer nos deuses em que o povo crê e sim em outras divindades novas (ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά)”.⁵⁰ Em sua defesa, Sócrates indaga a Meleto sobre o seu interesse na educação dos jovens no que se refere à formação de um bom cidadão. Instado por Sócrates, Meleto responde que são as leis que tornam os jovens melhores, sendo os conhecedores delas aqueles que podem educá-los e, conseqüentemente, melhorá-los: “os juízes” (οἱ δικασταί), “os conselheiros” (οἱ βουλευταί) e “os eclesiastas” (οἱ ἐκκλησιασταί). A surpresa de Sócrates diante da afirmação de seu acusador de que todos os atenienses tornariam os jovens “belos e bons”

⁴⁹ *Defesa de Sócrates*, 20c-21b.

⁵⁰ *Ibidem*, 24b-c. Tradução Jaime Bruna.

(καλοὶ καὶγαθοί) e somente ele os “*destruiria; corromperia*” (διαφθείρω), conduz à inferência de que, se isso fosse verdade, como seria bom se todos os cidadãos ensinassem os jovens a fazer bem as coisas e, dessa forma, contribuiriam para a “*felicidade*” (εὐδαιμονία, 25c) desses jovens.⁵¹ Ao contrário, se somente um cidadão os tornasse piores, os prejuízos não seriam tão grandes como Meleto alega em sua acusação.

Continuando sua defesa, Sócrates pergunta a Meleto se a sua acusação de corromper os jovens baseava-se no ensino da descrença nos deuses em que o povo crê ou na crença em “*outras divindades novas*” (ἕτερα δαιμόνια καινά). A afirmativa de Meleto de que Sócrates não acreditava em deus nenhum conduz à questão da existência dos “*daímones*” a partir do que a tradição dizia sobre a atuação dessas divindades. Esse aspecto expõe as principais contradições na argumentação de Meleto: primeiro, a admissão de que os “*daímones*” ou são deuses ou “*filhos de deuses*” (θεῶν παῖδες); segundo, que os filhos surgem dos pais, no caso dos deuses; terceiro, que a tradição imputava aos “*daímones*” uma origem divina, ou como filhos de deuses com ninfas ou com mulheres. Numa alternativa ou outra, Sócrates não poderia ser acusado de impiedade, uma vez que admitiu não só a existência divina dos “*daímones*”, mas também a sua atuação sobre os homens.⁵²

Quando explica aos juizes o motivo da acusação que lhe foi atribuída, diz que se tivesse agido de outra forma, há muito tempo teria sido condenado à morte. A razão do seu comportamento devia-se a um “*sinal*” proveniente de um “*poder divino; gênio*” (τὸ δαιμόνιον), que sempre se manifestava sob a forma de conselhos impeditivos em situações que exigiam uma atuação efetiva em determinadas atividades públicas.⁵³ Pelas palavras de Sócrates, podemos verificar que esse “*poder divino; gênio*” constituía uma manifestação

⁵¹ *Ibidem*, 25b-7. A relação de Sócrates entre a “*educação*”, a expressão “*belo e bom*” e a “*felicidade*” repousa inicialmente nos aspectos benéficos que a virtude poderia propiciar à formação dos jovens.

⁵² *Ibidem*, 26c-28a.

⁵³ *Ibidem*, 31c-d.

específica que não impedia a sua deliberação individual, mas atuava como um conselheiro paralelo às suas próprias decisões, uma vez que ele poderia tanto acatar quanto descurar esse conselho. Sócrates atribuía a esse “*poder divino; gênio*” a razão de ter evitado determinadas situações que poderiam conduzi-lo há muito tempo ao tribunal. Em sua defesa, Sócrates não atribuiu todas as suas decisões ao “*poder divino; gênio*”, posto que essa manifestação não dependia de sua vontade, mas ocorria somente em algumas situações, deixando as outras sob a inteira responsabilidade do filósofo. De qualquer forma, atuando sob a advertência do seu “*sinál*” divino ou sem ele, a decisão sempre caberia a Sócrates e não a alguém ou algo externo a ele. Com isso, podemos deduzir que esse “*poder divino; gênio*”, além de benéfico na condução da vida pública, também poderia beneficiar as situações consideradas divinas. Entretanto, essa não era a opinião dos seus acusadores, que consideravam Sócrates um cidadão prejudicial à ordem social e religiosa.

Diante da acusação de corromper a juventude, Sócrates ressalta que sua atuação perante os jovens atenienses tinha a função precípua de conduzir ao conhecimento da virtude, repreendendo individualmente aqueles que, por ignorância ou ambição, trilhavam o caminho da maldade. Na concepção de Sócrates, somente o conhecimento da virtude poderia conduzir os jovens a atos benevolentes que melhorariam toda a cidade.

"Outra coisa não faço senão andar por aí persuadindo-vos, moços e velhos, a não cuidar acirradamente do corpo e das riquezas, como de melhorar o mais possível a alma, dizendo-vos que dos haveres não vem a virtude para os homens, mas da virtude vêm os haveres e todos os outros bens particulares e públicos".⁵⁴

Por obediência às orientações do seu “*poder divino; gênio*”, Sócrates se considera um bom cidadão, cumpridor de suas funções cívicas e religiosas e, conforme a tradição, um homem feliz. Essa felicidade apregoada pela tradição estaria relacionada à forma como o homem poderia fazer bem as

⁵⁴ *Ibidem*, 30a-b.

coisas se recorresse à virtude em todos os seus empreendimentos, evitando dessa forma, os prejuízos ocasionados pelos vícios. Ao contrário disso, se os jovens atenienses valorizassem mais os bens materiais e sociais em detrimento dos bens virtuosos, eles poderiam se tornar cidadãos prejudiciais a eles mesmos e à cidade. Por isso, Sócrates procura despertar nesses jovens aquilo que considera mais importante: os bens da alma.

O segundo registro do termo εὐδαιμονία aparece durante a discussão das penas que poderiam ser atribuídas aos condenados. Como Sócrates não se considerava culpado das acusações que foram imputadas a ele, em seu discurso das penas ele permanece fiel às suas convicções, principalmente quando propõe ser sustentado no Pritaneu como recompensa pela sua atuação em benefício da melhoria dos seus concidadãos.⁵⁵ A referência de Sócrates às recompensas atribuídas aos cidadãos que realizaram feitos beneméritos à cidade, e que, por causa desses feitos passaram a ser considerados como homens felizes, introduz a diferença entre *ser* e *parecer* feliz. Conforme as palavras de Sócrates, a sua felicidade se diferenciava da felicidade dos vencedores das Olimpíadas porque não repousava em benefícios externos que poderiam ser constatados pelos outros, mas no benefício psíquico de alguém que dedicou toda a sua vida à prática da virtude. Esse benefício, intrínseco à alma e extenso às ações constituía o que Sócrates considerava como “*ser feliz*” (εὐδαίμων εἶναι, 36e). Essa felicidade calcada na virtude não se restringia aos benefícios externos daqueles que valorizam muito mais os bens materiais e sociais do que os bens da alma, que, dependendo de sua atuação social, poderiam parecer aos outros como “*felizes*” (εὐδαίμονες δοκεῖν, 36e).⁵⁶ Com isso, Sócrates delimita o que

⁵⁵ *Ibidem*, 36a-37a. O Pritaneu era o lugar em que se reuniam os pritanes – cada um dos cinquenta delegados pertencentes ao Conselho dos Quinhentos –, e onde serviam refeições à custa da cidade àqueles cidadãos que prestaram reconhecidos serviços à pátria.

⁵⁶ *Ibidem*, 36d-9: ὁ μὲν γὰρ ὑμᾶς ποιεῖ εὐδαίμονας δοκεῖν εἶναι, ἐγὼ δὲ εἶναι. Aqui observamos uma contraposição entre aquilo que a maioria dos atenienses considerava como felicidade e o que Sócrates valorizava; enquanto aqueles exaltavam as honras fruto das vitórias humanas, ele buscava na prática da virtude uma forma de se obter a verdadeira felicidade.

considera como uma vida feliz, independente da posse de bens materiais ou benefícios públicos.

As duas últimas ocorrências aparecem no discurso que Sócrates profere aos juizes que votaram a favor de sua absolvição, expondo a eles as possibilidades apregoadas pela tradição para aqueles que em vida praticaram a justiça e que observaram os seus preceitos sociais e religiosos. Segundo ele, o seu “*poder divino; gênio*”, que sempre estivera presente quando ia cometer alguma ação política, desde o momento de sua saída de casa e durante todo o processo no tribunal, não se manifestara, significando, com isso, que a sua condenação à morte poderia não significar propriamente um mal. Refletindo sobre a possibilidade de a morte ser um bem, diz que ela poderia ser uma das duas coisas: ou seria um nada, sem nenhuma sensação ou, como pregava a tradição, seria uma mudança da alma desta vida para outro lugar. Tanto uma como a outra poderia ser considerada benéfica, pois, na primeira alternativa, a morte poderia ser comparada a uma longa noite sem sonhos e na segunda, como a possibilidade de encontrar no reino de Hades as almas dos homens que, em vida, foram considerados os verdadeiros juizes, porque souberam distribuir de forma adequada a justiça, tais como: Minos, Radamanto, Éaco e Triptólemo. Essa possibilidade de encontrar no Hades todos os homens exaltados pelos seus feitos heróicos e notáveis constituiria, para Sócrates, a possibilidade de continuar a fazer o que sempre fez, conversar e examinar se eram realmente sábios. Se essa possibilidade fosse válida, e se ele pudesse desfrutar desses benefícios no Hades, isso seria considerado para ele a maior “*felicidade*” (εὐδαιμονία, 41c).

Na esteira da possibilidade de uma vida no Hades a partir da imortalidade da alma, Sócrates expõe o que a tradição divulgava sobre a felicidade dessas almas, que elas seriam consideradas “*mais felizes*” (εὐδαιμονέστεροι, 41c) do que os vivos, primeiro, por serem imortais e não estarem sujeitas às vicissitudes físicas e, segundo, pela recompensa divina aos que em vida foram bons e virtuosos. Como Sócrates se considera um homem virtuoso, observador dos preceitos religiosos e sociais, ele espera que

o seu benefício seja compatível ao seu comportamento, muito maior do que as recompensas externas atribuídas aos vencedores das Olimpíadas.⁵⁷

A visão do que os gregos concebiam por felicidade pode ser compreendida de duas formas: uma concepção legada pelos poetas e trágicos, que relaciona a felicidade com a prosperidade e outra, que desvincula a felicidade da prosperidade e a relaciona com os bens psíquicos percebidos externamente pela prática da virtude. A primeira concepção ainda destaca um aspecto restritivo à felicidade humana no decurso de sua existência, sujeita às vicissitudes humanas e divinas. Esse aspecto oscilante e cambiante da vida conduz à concepção de que a felicidade estaria condicionada a uma existência isenta de sofrimentos de qualquer ordem, e que mesmo que os homens não sofressem nenhum mal em vida, eles só poderiam ser considerados realmente felizes após a morte. A concepção de felicidade que depende de uma prosperidade material ou não, em alguns casos, estaria sujeita à benevolência e à vontade divina em conceder algum benefício aos homens, expressa pelos termos ὄλβιος e εὐτυχία. Como esse benefício seria uma concessão divina, nada poderia impedir que essa divindade revogasse a qualquer tempo essa concessão, deixando o homem à própria sorte.

A concepção exposta por Sócrates perante o tribunal ateniense desvincula a associação de felicidade com a prosperidade material, e situa o homem como o próprio agente dos benefícios considerados como meios de uma vida feliz. Esses bens seriam mensurados pela exteriorização de atos e palavras que refletissem um bem interior existente na alma humana e que não poderia passar despercebido aos deuses, inclusive no Hades.

A referência ao prolongamento da alma e a uma forma de felicidade superior à junção físico-psíquica caracteriza o estreito laço estabelecido entre

⁵⁷ *Ibidem*, 41c-4 e 41c-5. Mesmo sem fazer referência explícita a nenhuma tradição, provavelmente essa tradição seja os órficos ou os pitagóricos, ou ainda uma mistura dos dois.

os preceitos religiosos e a concepção de um bem agir baseado na prática da virtude. A despeito de Sócrates acreditar nos deuses e na possibilidade de intervenção na vida humana, ele não perde de vista a possibilidade dos homens interpretarem erradamente os conhecimentos divinais, propagando à sombra de tradições pretensamente incontestáveis, preceitos distorcidos sobre a esfera deífica. O filósofo, ao investigar a veracidade do oráculo proferido em Delfos sobre a sua sabedoria, mostra que nem tudo poderia ser tomado literalmente. Ao inquirir sobre o sentido do oráculo, o filósofo procurou adentrar no conhecimento divino com o mesmo espírito perscrutador utilizado no exame dos conhecimentos humanos. O que poderia parecer uma transgressão aos limites humanos constitui, pelas palavras de Sócrates, um exercício do que o divino espera dos homens: uma sabedoria humana capaz de investigar tudo aquilo que fosse acessível à razão humana, inclusive o divino.

Sobre a relação entre a possibilidade de felicidade no Hades e a manifestação do “*poder divino*” no impedimento de determinadas ações que poderiam prejudicar o filósofo, podemos inferir que essa felicidade dependeria muito mais das boas decisões de Sócrates do que do seu “*sinal*”, uma vez que não impedia a sua liberdade emocional em exercer plenamente a sua liberdade sócio-jurídica. A manifestação do “*poder divino*” sob a forma de advertências confirma a liberdade de Sócrates em agir conforme as suas próprias deliberações e não o torna escravo de nenhum senhor, nem do deus Apolo. Dessa forma, a felicidade poderia ser considerada uma confluência da liberdade sócio-jurídica e emocional com a virtude de como agir bem em todos os âmbitos, humano e divino.

No diálogo, Sócrates ao expor a possibilidade de uma felicidade diferente do que os gregos consideravam como uma vida feliz, não privilegia a felicidade da alma no Hades em detrimento da felicidade físico-psíquica, mas destaca que nem sempre o que alguns atenienses consideravam como prosperidade social poderia ser a felicidade apregoada pela tradição religiosa aos que acreditavam na sobrevivência da alma após o apartamento do corpo,

e nos efeitos que as ações humanas poderiam exercer sobre a alma no reino de Hades. Sobre a possibilidade do prolongamento da vida no Hades, o *Górgias* expõe sob a forma de uma narrativa escatológica, como eram julgadas as almas benevolentes e malélicas no *tempo de Cronos* e como passaram a ser julgadas no *tempo de Zeus*.

3. GÓRGIAS: o tirano como paradigma de felicidade dos injustos

No *Górgias* são apresentadas duas teses que seriam posteriormente retomadas n' *A República*: (a) a discussão sobre a felicidade do justo e do injusto e (b) o tirano como paradigma de felicidade graças à prática da injustiça. Esse diálogo caracteriza um egoísmo exacerbado que confronta diretamente as concepções morais sobre a condução humana calcadas, sobretudo, no preceito délfico de “*nada de excesso*”. No diálogo a forma como o homem deve ser e viver é salientada por Sócrates da seguinte forma: “*mas de todas é a mais bela consideração; reflexão*” (πάντων δὲ καλλίστη ἐστὶν ἡ σκέψις, 487e).⁵⁸

No diálogo, as afirmações de Polo e Cálicles de que os injustos seriam “*mais felizes*” do que os justos impulsionam a “*consideração; reflexão*” das relações entre a virtude e a felicidade, e a investigação da hipótese de que a virtude seria um meio de acesso à felicidade.⁵⁹ Para compreender como essa relação inicial entre a virtude e a felicidade se desdobra em outras questões, faz-se necessária distinguir o que cada interlocutor entende por “*bem viver*” (εὖ ζῶν), “*bem fazer*” (εὖ πράττειν) e “*ser feliz*” (εὐδαιμονεῖν).

A questão propulsora do diálogo é sobre a “*significação/virtude da arte*” (δύναμις τῆς τέχνης, 447c) que Górgias se propunha a ensinar a todos os que o procuravam. Górgias, sem especificar o objeto da retórica, discorre sobre as

⁵⁸ *Górgias*, 487e; 488a. N' *A República*, 352d, a hipótese de que os justos seriam mais felizes do que os injustos retoma uma expressão similar – βέλτιον σκεπτόν –, para investigar περὶ τοῦ ὄντινα τρόπον χρῆζῆν. Esse aspecto é reiterado em 578c: περὶ γὰρ τοῦ μεγίστου ἢ σκέψις, ἀγαθοῦ τε βίου καὶ κακοῦ.

⁵⁹ *Ibidem*, 470e.

suas vantagens e a sua eficácia como recurso persuasivo nos tribunais e assembleias. O problema surge quando, posteriormente, ele acrescenta que o seu âmbito de ensino girava em torno do justo e do injusto.⁶⁰ O retórico, apesar de admitir a diferença entre o “conhecimento” (μάθησις) e a “confiança em outro; crença” (πίστις) e reconhecer que a última pode tanto ser “verdadeira” (ἀληθής) quanto “falsa” (ψευδής), não estende essa diferença ao “conhecimento; ciência” (ἐπιστήμη).

No decurso da conversa, Górgias, sem perceber, acaba revelando que considera a retórica como uma persuasão que produz muito mais a “confiança em outro; crença” do que o “conhecimento; ciência”. Essa declaração de Górgias de que a persuasão do retórico visa à “crença” acerca do justo e do injusto faz com que Sócrates indague sobre a necessidade de os oradores conhecerem a verdade acerca do justo e do injusto, do belo, do bom e do mau. Quando Górgias responde que os jovens também precisariam aprender esses conhecimentos, Sócrates ressalta que, se assim fosse, eles seriam justos, mas o problema é que alguns oradores eram acusados de praticar a injustiça ao invés da justiça.⁶¹

É justamente na contradição entre a admissão da aprendizagem da justiça e a prática da injustiça que Polo toma lugar na discussão. Sócrates diz que, conforme o tratado que lera dele sobre a retórica, ele considerava a retórica uma “experiência” (ἐμπειρία) destinada apenas a produzir no homem um certo agrado e prazer. Com essa informação, Polo acaba levando Sócrates a incluir a retórica no gênero da “adulação” (κολακεία), que como as artes da cozinha, do embelezamento e da sofística, se destinam ao agrado humano ao invés da justiça e da injustiça. Para Sócrates, a retórica concebida dessa forma, poderia ser considerada uma espécie de “simulacro” de uma parte da política, que disfarçada desta, tentaria enganar os insensatos que não conheciam os verdadeiros objetos do legislador e da justiça. Acrescenta a

⁶⁰ *Ibidem*, 447c-454b.

⁶¹ *Ibidem*, 454c-460c.

essa inferência que considera a adulação uma “*vergonha*” (αἴσχος) por ela se preocupar exclusivamente com o prazer.⁶²

Polo, na explicação de sua concepção de retórica, ressalta que os oradores, tal como os tiranos, detêm o mais alto poder nas cidades. É na investigação sobre as formas de obtenção desse “*poder*” que a questão da felicidade é introduzida. A informação de Polo de que ele considera que uma pessoa, ao realizar uma ação, visa somente o seu resultado, conduz a investigação aos efeitos benéficos ou maléficos de uma ação, que poderia ser considerada de três formas: boas, intermediárias e más. Na ilustração das coisas boas, Sócrates inclui a “*sabedoria*” (σοφία), a “*saúde*” (ὕγεια) e a “*riqueza*” (πλοῦτος), e das coisas opostas às boas, que mesmo sem serem nomeadas podem ser inferidas, como a ignorância, a doença e a ausência de recursos. Sobre as coisas consideradas como “*intermediárias*” (μεταξύ), Sócrates inclui aquelas que não são nem boas nem más, mas que podem ser uma coisa ou outra dependendo da forma como são utilizadas.⁶³

A insistência de Polo sobre os resultados materiais e sociais dos tiranos que suscitam inveja nos outros homens, conduz à especificação de como os homens bons e maus seriam julgados sob a ótica da justiça e da injustiça. Em linhas gerais, se um homem cometesse justamente um crime não poderia ser considerado maléfico, uma vez que circunstâncias contrárias à sua vontade o levaram a tal crime, mas se cometesse esse crime, sabendo que estava praticando um ato injusto, a sua denominação seria a de homem mau e injusto. Esse injusto, contrário à afirmação de Polo não poderia ser nem considerado como justo e bom nem invejado, mas como “*desgraçado*” (ἄθλιος,

⁶² *Ibidem*, 461b-464a. A divisão entre as artes da alma e as do corpo pode ser esquematizada da seguinte forma:

| ARTES DA ALMA | | ARTES DO CORPO | |
|---------------------------------|---|----------------|-----------------------------|
| νομοθετική | → | (sofística)* | ginástica → (embelezamento) |
| δικαιοσύνη | → | (retórica)* | medicina → (cozinha) |
| * εἶδωλον da justiça = ἐμπειρία | | | |

⁶³ *Ibidem*, 466a-468a.

469a) e merecedor de compaixão, mesmo que tivesse praticado sem saber que era uma injustiça. Com essas considerações, Sócrates defende uma tese contrária a de Polo: a que o maior dos males é cometer uma injustiça.⁶⁴

Polo, sem desistir de sua inferência sobre os resultados de uma ação, recorre aos feitos de vários homens injustos que foram considerados pelos outros homens como “*felizes*” (εὐδαίμονες, 470d), tais como o tirano Arquelau – rei da Macedônia – e o Grande Rei.⁶⁵

Sócrates, indagado se considera esses dois tiranos como “*felizes*” (εὐδαίμονες) ou “*infelizes*” (ἄθλιοι), responde que não tem como saber se esses homens são felizes, uma vez que não sabe qual o tipo de “*educação*” (παιδεία) e “*justiça*” (δικαιοσύνη) que receberam. Para ele, a felicidade reside na preparação que torna os homens “*belos e bons*” (καλὸς κἀγαθός) e o oposto em “*injustos*” (ἄδικος) e “*maus*” (πονηροί). E se Arquelau, filho legítimo de Perdicas, foi capaz de praticar toda sorte de injustiças para conseguir o poder que por direito cabia ao primogênito, ele não poderia, com isso, ser considerado “*feliz*” (εὐδαίμων, 471d), mas, ao contrário, “*infeliz*” (ἄθλιος).⁶⁶ Dessa forma, encontramos a exortação de Sócrates, de que a prática da virtude é uma condição à felicidade.

Polo defende que muitos macedônios e atenienses prefeririam a condição de Arquelau, mesmo sendo um criminoso, à vida de qualquer homem da Macedônia. Em sua opinião, se Arquelau fosse justo, ele continuaria sendo um mero escravo do seu tio Alcestes e vivendo uma vida de sofrimentos. Mas, devido a seus atos criminosos – assassinato de Alcestes, de seu primo Alexandre e de seu irmão –, conseguiu mudar essa situação ao usurpar o poder do legítimo herdeiro de Perdicas. Polo, ao contrário de Sócrates, considera a felicidade como um fim que justifica os meios ilícitos para a sua obtenção. Por outro lado, Sócrates destacando a importância da

⁶⁴ *Ibidem*, 469b.

⁶⁵ *Ibidem*, 469c-470d: ὡς πολλοὶ ἀδικοῦντες ἄνθρωποι εὐδαίμονές εἰσιν.

⁶⁶ *Ibidem*, 471a.

“educação” como formação moral e política, defende que somente os meios justos e virtuosos justificam uma vida feliz. A prosperidade de um “injusto feliz” só seria invejada por aqueles que, sem querer, desejassem o mal, pensando que se tratava do bem.

Sócrates, para sair do impasse entre a felicidade ou infelicidade do injusto, procura diferenciar o campo de argumentação de cada um. Enquanto Polo procede como os oradores nos tribunais, apresentando testemunhas falsas em favor de um acusado, ele procura, acima de tudo, a verdade acerca de quem poderia ser ou não feliz.⁶⁷ Saliencia que o primeiro ponto de discordância entre eles é que Polo defende que é possível ao injusto que pratica o mal “*ser bem-aventurado*” (εἶναι μακάριον, 472d), enquanto Sócrates entende que o injusto é “*infeliz, desgraçado*” (ἄθλιος).

Sobre as posições de Górgias, Polo, Cálicles e Sócrates, *Cantarín e Cério Díez* observam que, enquanto Górgias entrevê implicitamente uma dimensão ética em sua concepção de retórica, Polo preconiza claramente uma postura imoral que pode ser compreendida por três pontos capitais: (a) concepção externa de felicidade e poder; (b) pressuposição do conceito de justiça e (c) desvinculação de felicidade e justiça. Sobre o pensamento ético de Sócrates, observam uma notável complexidade e elaboração expressa por meio de dois elementos fundamentais: (a) a inclusão da dimensão interior do homem como fator crucial e (b) a vinculação da ética com a felicidade. Para esses tradutores e comentadores, a introdução de uma interiorização ética no homem supõe uma visão absolutamente nova e que ainda não se encontrava totalmente desenvolvida.⁶⁸

A concepção de felicidade ilustrada por Polo por meio de conhecidos tiranos não é casual, uma vez que segue a tradição que vincula a felicidade à prosperidade, mas não destaca que essa mesma tradição apregoa uma

⁶⁷ *Ibidem*, 471e; 472e.

⁶⁸ Cf: *Gorgias*: edición crítica, traducción, introducción y notas Ramón S. Cantarín y Mercedes Díaz de C. Díez, pp. LV-LXVIII.

felicidade somente após a vida. Como Polo concentrou a sua concepção de felicidade somente pela posse de recursos externos que suscitavam inveja naqueles homens que gostariam de possuir os mesmos recursos, Sócrates enfatiza a importância que os gregos atribuíam à formação dos seus jovens, para que esses não se tornassem cidadãos injustos e contrários aos preceitos morais instituídos pelos seus antepassados. Dessa forma, Sócrates implicitamente procura mostrar que as conseqüências de um ato injusto não terminariam com a morte, mas que poderiam resultar em inúmeros sofrimentos, superiores aos benefícios usufruídos no exercício injusto do poder.

Polo, em sua exaltação de uma vida injusta e feliz, considerou apenas a forma de vida daqueles homens que conseguiram de alguma forma escapar das penalidades sociais e jurídicas. Polo não desconhece as implicações que os atos injustos resultavam aos que fossem flagrados e condenados, posto que ressaltou apenas as vantagens daqueles que conseguiram se furtar às punições dos seus atos e que foram considerados como injustos felizes. Sócrates, percebendo a ênfase que Polo faz do injusto que conseguiu ocultar os seus atos, estende o julgamento dos homens ao âmbito divino, onde se acredita que os homens não poderiam ocultar o que estivesse impresso em sua alma, seja a virtude ou o vício. Conforme essa inferência, tanto no tribunal humano como divino, se o injusto prestasse contas à justiça e fosse penalizado pelos seus atos, ele seria menos infeliz do que aquele que conseguiu enganar os homens.⁶⁹

Polo, mesmo concordando com Sócrates que cometer uma injustiça é pior que suportá-la, não reconhece que uma injustiça seja um mal. Sócrates, quando percebe que Polo dissocia o belo do bom e o mau do feio, investiga a questão da beleza das coisas pela sua “utilidade” e “prazer”. Polo, ao concordar com isso, também é forçado a admitir que o oposto da beleza é a

⁶⁹ *Górgias*, 472d-e.

dor e o mal.⁷⁰ O segundo ponto de discordância refere-se à concepção que cada um defende do castigo. Polo acredita que seja um mal sofrer um castigo pelas faltas cometidas, e Sócrates que seja não ser castigado.⁷¹

Em 476d, Polo e Sócrates acordam sobre o princípio de que “*a ação praticada tem a mesma qualidade da ação sofrida*”. Assim, se ser castigado é sofrer uma ação de quem castiga, resta saber se esse castigo é justo ou não. Se o castigo for imputado a quem cometeu uma falta, ele será considerado justo,⁷² e conforme, a relação acordada, em 476b, de que tudo o que é justo é belo, inferem que se o castigo for justo, também será belo se trazer alguma vantagem à alma do injusto. Essa vantagem consiste na libertação da maldade que o injusto alberga na alma. Sócrates considera que das imperfeições da alma – injustiça, ignorância, covardia e imoderação –, a que considera a mais feia é a injustiça, comparável à doença do corpo.⁷³ E se o sofrimento contribuir de alguma forma para essa libertação, seria preferível sofrer um castigo a permanecer na maldade.

Em 478c, a analogia da medicina com a justiça conduz a dois tipos de cura, uma do corpo e outra da alma. Assim como no corpo a verdadeira saúde consiste em não ter nenhuma doença, a da alma, em nunca ter conhecido o mal. Esse estado natural, tanto do corpo quanto da alma, caracterizaria a concepção de felicidade. No entanto, se a alma fosse contaminada pela maldade e perdesse a sua saúde natural, ainda haveria a possibilidade de retomar essa felicidade, se fosse tratada de forma adequada. Essa alma, depois de libertada da maldade com a aplicação de castigos, tornar-se-ia mais sensata e mais justa.⁷⁴ O problema maior seria se o injusto permanecesse na maldade, ao se furtar às penalidades cabíveis por suas injustiças. Dentre esses injustos estaria Arquelau que, por albergar a

⁷⁰ *Ibidem*, 474d-e; 475a.

⁷¹ *Ibidem*, 476a.

⁷² *Ibidem*, 476e.

⁷³ *Ibidem*, 476e-477e.

⁷⁴ *Ibidem*, 478d-479e.

maldade na alma e sem querer se libertar dela, poderia ser considerado como o mais infeliz dos homens, contrariando com isso, o anseio daqueles que associavam a felicidade com a prosperidade e o poder.⁷⁵

3. 1. O outro lado do espelho: o ἄδικος εὐδαίμων

Quando Sócrates propõe examinarem a posição contrária, a saber, a do injusto que recorre a todo tipo de expediente para não ser punido pelos seus atos, Cálicles adentra na conversa para esclarecer que, em sua opinião, a concessão feita por Polo de que é mais feio cometer a injustiça do que sofrer-la, não diferenciou a justiça e a injustiça, conforme o âmbito da “*natureza*” (φύσις) e da “*lei*” (νόμος). Para ele, haveria uma grande diferença entre cometer e sofrer uma injustiça, posto que conforme a natureza seria melhor praticar a injustiça do que sofrer os seus efeitos, enquanto conforme a lei seria preferível a prática da justiça por ser um bem, evitando o seu oposto, a injustiça. Acrescenta que as leis foram instituídas pelos mais fracos com o objetivo de conter e censurar os mais fortes na obtenção daquilo que, por natureza, desejavam e poderiam obter por meio da força.⁷⁶

Cálicles introduz em sua intervenção dois termos-chave do pensamento grego que, segundo *Guthrie*, no século V foram utilizados de forma antitética e excludente. *Guthrie* esclarece que o termo φύσις, oriundo do pensamento pré-socrático significa literalmente “*natureza*”, mas quando utilizado com νόμος, pode significar também “*realidade*”. Enquanto o vocábulo νόμος, derivado do verbo νομίζω, que significa “*ter por costume, submete aos costumes, às leis*” denota alguma coisa que se pratica ou se sustenta por certo, ou seja, o “*costume, a máxima, a lei*”. Para *Guthrie*, a história primitiva desses dois termos foi contada mais de uma vez, sendo percebida as primeiras alterações nos sentidos de νόμος entre os pré-socráticos Empédocles e Demócrito. A diferença entre os dois termos são constatadas

⁷⁵ *Ibidem*, 479a.

⁷⁶ *Ibidem*, 481c-484b.

em toda a sua extensão entre os sofistas, historiadores e oradores, que nas esferas da moral e da política passaram a utilizar o νόμος de duas formas: (a) uso ou costume baseado em crenças tradicionais ou convencionais quanto ao que é certo ou verdadeiro; (b) leis formalmente esboçadas e transmitidas, que codificam o “uso correto”, elevando-o a norma obrigatória, respaldada pela autoridade da pólis. Para Guthrie, os gregos nunca perderam de vista o sentido primeiro de lei como costume, mesmo quando essas leis possuíam uma formulação escrita. Em sua origem, o termo νόμος expressava as idéias do que é legalmente obrigatório e o que é moralmente certo, sendo observadas as primeiras dissociações entre essas duas idéias somente posteriormente.⁷⁷

Cálicles, ao introduzir no *Górgias* a antítese entre a φύσις e o νόμος, deixa entrever a importância que esses dois termos exerciam nas discussões retóricas sobre a forma como os homens deveriam agir em questões morais e políticas. No diálogo, Cálicles, como defensor da atuação dos mais fortes sobre os mais fracos, advoga claramente uma posição em favor da supremacia da φύσις sobre os preceitos instituídos pelo νόμος.

No diálogo, Sócrates depois de ouvir uma acirrada crítica à filosofia e uma exaltação à prática política de obtenção de prestígio e poder, diz que se houvesse uma pedra de toque para avaliar o valor de uma alma, tal como a que comprova o valor do ouro, ele poderia verificar como está o estado de sua alma no que se refere à virtude. Acrescenta que Cálicles reúne as três qualidades para saber se uma alma vive bem ou não: “conhecimento” (ἐπιστήμη), “benevolência” (εὐνοία) e a “franqueza” (παρρησία). Essas qualidades seriam indispensáveis para discutir o mais belo tema de reflexão: a forma como o homem deve ser e o que deve fazer em todos os momentos de sua existência para viver bem.⁷⁸ A relevância do tema não pode deixar passar

⁷⁷ GUTHRIE, W. K. C. *A antítese “nomos”-“physis” na moral e na política*. In: *Os sofistas*, pp. 57-59.

⁷⁸ *Górgias*, 486d-488a.

sem investigação o sentido de “*justo*” segundo a natureza e as recorrências a Píndaro para respaldar uma forma de pensar e agir propagada como justa. Se Cálicles fosse realmente franco e revelasse o seu conhecimento acerca do problema de como o homem deve viver, não apenas para cumprir uma obrigação social, mas para cuidar do bem estar moral do homem, ele poderia ser considerado um homem benevolente.

É no esclarecimento da relação entre um homem melhor e mais poderoso que Cálicles revela a sua concepção de “*felicidade*”, contrária à opinião da maioria sobre o que é justo ou injusto. Cálicles confirma que os melhores, segundo a natureza, são aqueles que governam os mais fracos e que, por isso, devem ter mais do que os outros. Esses governantes, além de sábios, seriam destemidos em seus empreendimentos políticos para obter tudo o que desejassem dos seus súditos.⁷⁹

Sócrates, para compreender o motivo do governante, segundo a natureza, desejar mais do que os outros, ressalta a concepção da maioria acerca de um homem prudente, que deveria antes de tudo governar os seus próprios prazeres e paixões, sendo, portanto, senhor de si mesmo.⁸⁰ Cálicles denomina os homens prudentes de “*estúpidos; insensatos*” (ἡλίθιος), por tentarem dominar aquilo que a natureza determina que seja satisfeito. Segundo ele, o homem que quisesse viver bem deveria utilizar toda a sua “*coragem*” (ἀνδρεία) e “*inteligência*” (φρόνησις) para satisfazer as suas paixões. Nisso residiria a “*virtude*” e a “*felicidade*”, favorecer a “*vida sensual; arrogância*” (τρυφή), a “*intemperança*” (ἀκολασία) e a “*liberdade*” (ἐλευθερία). Ressalta, porém, que essa felicidade não se destinava a todos, somente àqueles que fossem ousados o suficiente para dar vazão às suas ambições políticas, sem ligar para o que os homens instituíram como injusto e imoderado.

⁷⁹ *Ibidem*, 488e-491d.

⁸⁰ *Ibidem*, 491d-e: (...) ἀλλ' ὡςπερ οἱ πολλοί, σάφρονα ὄντα καὶ ἐγκρατῆ αὐτὸν ἑαυτοῦ, τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἄρξοντα τῶν ἐν ἑαυτῷ.

Essa concepção de Cálicles revela uma série de problemas, posto que contraria diretamente o preceito délfico “*nada de excesso*” e atribui um sentido novo ao agir humano. O retórico não apenas exalta uma ambição desmedida para a obtenção de bens materiais, mas também para a satisfação dos apetites físicos, sem considerar o consentimento ou não do outro. Destarte, a exaltação a um agir desmedido reveste essa concepção com a vestimenta da virtude, quando atribui duas virtudes consideradas pela tradição como meio de acesso a uma vida feliz: a coragem e a sabedoria. Também não esquece de enfatizar que essa felicidade, como liberdade dos desejos e paixões, só seria desejável se fosse favorável ao seu agente, sem acarretar nenhum impedimento à sua “*intemperança*” ou freio à sua “*liberdade*”. Para Cálicles, a ἐλευθερία constituiria algo mais do que a liberdade sócio-jurídica oposta à escravidão, mas também a liberdade emocional de exercer plenamente as paixões naturais de alguns homens: os mais fortes. Como o retórico conseguiu respaldar a sua concepção do mais forte, segundo a natureza, recorrendo a um termo que teoricamente caracterizaria a liberdade sócio-jurídica dos cidadãos gregos?

Uma questão tão complexa como essa não pode prescindir de alguns esclarecimentos semânticos, uma vez que Cálicles não desconhece nem a sua significação sócio-jurídica, nem as suas implicações sócio-religiosas. Sobre a etimologia do termo liberdade, *Émile Benveniste – O vocabulário das instituições indo-européias* –,⁸¹ nos informa que na Grécia o “*livre*” (ἐλεύθερος) se opõe ao “*escravo*” (δούλος). Tanto esse termo como o latino *liber* reconduzem à forma antiga (e)*leudheros*, cujo radical é **leudh*, que significa “*crescer, se desenvolver*”. Desse radical deriva também os termos “*o povo, as pessoas*” e o adjetivo “*livre*”. Esses diversos sentidos podem ser reconstituídos a partir do verbo gótico *liudan* “*crescer, impelir*”, que se refere tanto ao processo de crescimento de uma planta quanto à “*figura*” (*laudi*). A

⁸¹ BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-européias* (vol. I), pp. 317-329.

partir disso, pode-se compreender como a imagem de crescimento consumado foi gradualmente associada à figura humana e, posteriormente, ao “tronco (*genealógico*)” de um mesmo grupo de crescimento. Esse grupo que nasce e se desenvolve num mesmo contexto origina o substantivo **ludho* com o sentido de “povo”, presente no eslavo antigo e no germânico *leod*. É justamente desse substantivo que se extrai o termo *(e)*leudheros* para qualificar o membro pertencente a um tronco étnico cuja condição é reconhecida como “*libre*”. Tanto *eleútheros* como *liber* aparecem nos primeiros textos em acepções relacionadas às liberdades físicas no sentido jurídico e médico, ou seja, sem amarras de nenhum senhor, sem doenças e sofrimentos.

Como o homem livre está associado à metáfora de crescimento de um vegetal e, portanto, a um mesmo grupo, o estrangeiro e o escravo são excluídos como não pertencentes a esse grupo. Teoricamente, a analogia da relação da liberdade com o crescimento natural poderia induzir à busca de um paradigma de comportamento na natureza como fez Cálicles, mas observando a diversidade de comportamento dos animais em seu hábitat, se percebe a inviabilidade desse empreendimento, uma vez que muitas de suas reações são atribuídas muito mais aos instintos do que a alguma forma de organização social. Um dos fatores que dificultam essa linha de interpretação é a diferença entre as determinações biológica e psíquico-social, estando o homem numa situação diferenciada das outras espécies, pois mesmo biologicamente, o homem pode manipular o fármaco existente na natureza para tornar a sua vida melhor.

Para *Cantarín e Cério Díez*, o elemento diferencial entre os posicionamentos de Polo e Cálicles reside no afastamento do imoralismo de Polo e na confirmação de uma prosperidade excessiva que inverte todos os valores sociais. Para esses comentadores, o pensamento de Cálicles se baseia em três pressupostos interligados: (a) a aceitação da oposição φύσις/νόμος, (b) a definição de φύσις como elemento que prevalece acima do νόμος e (c) a concepção específica de uma lei natural identificada na prática com a lei do

mais forte. Cálicles, ao redefinir o conceito de justiça sob a ótica da natureza, instituiria um novo critério de valoração da conduta humana baseada na satisfação plena dos desejos, elementos propulsores do que concebe como uma vida bem sucedida e feliz.⁸²

No diálogo, a franqueza de Cálicles em desnudar uma forma de pensar oculta ou dissimulada pelos outros está de acordo com o que Sócrates esperava dele, o problema estaria no tipo de conhecimento defendido pelo retórico, sem atentar para as noções de bom e mau, certo e errado. Sócrates, para destacar a diferença existente entre a forma “*como deve viver*” (πὼς βιωτέον, 492d) um homem, daquela descrita por Cálicles como “*viveria retamente*” (ὀρθῶς βιωσόμενος, 499e), lembra uma narrativa que ouvira de um sábio sobre o destino no Hades daqueles que se deixaram levar pela parte da alma insaciável de paixões, sujeitas a todo tipo de influências. Essa parte da alma, comparável a um tonel cheio de crivos, seria considerada a mais infeliz de todas por ter esquecido de guardar aquilo que a tornaria melhor. Ao contrário disso, aquele homem que levasse uma vida regrada seria considerado o “*mais feliz*” (εὐδαιμονεστάτος, 492e) de todos por guiar a sua vida pela moderação.⁸³

Cálicles, mesmo diante da contraposição de uma vida moderada a uma vida imoderada, continua afirmando que o homem, para “*viver feliz*” (εὐδαίμων ζῶν, 494c), deveria satisfazer todos os seus desejos.⁸⁴ A associação de Cálicles de uma vida “*agradável*” (ἡδύς) com uma vida “*feliz*” (εὐδαίμων) faz com que Sócrates indague se a satisfação de um desejo físico como coçar a cabeça também constitui ser feliz, posto que não diferenciou o prazer do

⁸² Cf: *Gorgias*: edición crítica, traducción, introducción y notas Ramón S. Cantarin y Mercedes Díaz de C. Díez, pp. LX-LXIII.

⁸³ *Górgias*, 492d-493d. DODDS comenta que o σοφός é representado como um informante oral que transmite os conhecimentos de uma determinada doutrina. Alguns eruditos defendem a hipótese de que esse sábio seria o próprio Platão forjando uma narrativa para respaldar a sua teoria. Outros, como Dodds, defendem que esses sábios provavelmente seriam os pitagóricos. Cf: DODDS, E. R. *Górgias*, pp. 373-374.

⁸⁴ *Ibidem*, 494c.

bem. A insistência de Cálicles de identificar o prazer com o bem, sem especificar se esses prazeres são benéficos ou não, conduz a investigação para a substituição de um estado por outro, quando este deixou de exercer a sua função. Sócrates tenta mostrar que, se a satisfação de um desejo torna o homem feliz por ser considerado um bem, se prejudicasse mudaria esse estado e o tornaria infeliz.

Preso pelas implicações de suas próprias respostas, ao dissociar primeiro a coragem da ciência, depois esta do prazer, Cálicles não percebeu que, ao separar também o prazer da coragem, critério argüido por ele para realizar todos os desejos do mais forte, ele logicamente anulou a sua concepção de felicidade.⁸⁵ Ele não percebeu que a coragem destituída do conhecimento de como fazer uma coisa poderia resultar em sofrimentos. Também não divisou que sem o conhecimento de como fazer bem uma coisa, não poderia reivindicar o seu resultado como bem realizado e, portanto, como responsável pelo bem estar do seu agente.

Com relação à insaciabilidade do mais forte em obter todos os seus desejos, Sócrates o compara a alguém que tem sede por carecer de algo e que, ao satisfazer esse desejo, sente prazer por se libertar de um sofrimento. Com isso, tenta mostrar que tanto o sofrimento pela carência de algo quanto a satisfação de um desejo natural são condições transitórias, que não podem coexistir ao mesmo tempo num mesmo corpo. É, portanto, inviável que alguém seja feliz apenas pela satisfação de um desejo, natural ou não.

Com uma série de abordagens que envolvem a relação prazer-bem, Sócrates força a admissão de Cálicles da existência de prazeres bons e maus. Isso faz com que ele confirme também que os prazeres bons são aqueles que são “úteis” e maus os “prejudiciais” ao corpo.⁸⁶ Com isso, Sócrates retoma o que o que havia acordado com Polo sobre a finalidade de uma ação visar sempre o bem, não sendo este subordinado às ações como visara

⁸⁵ *Ibidem*, 495a-d.

⁸⁶ *Ibidem*, 499b-d.

inicialmente Polo. Cálicles, sem contestar, reconhece a necessidade de distinguir a origem dos prazeres, para saber quais os que são benéficos e quais os prejudiciais. Essa concessão de Cálicles retoma o problema do objetivo da retórica na formação dos seus ouvintes: se ela visaria o seu bem ou apenas o deleite por meio da adulação.

Para Sócrates, uma arte de acordo com a sua natureza deveria tornar o seu objeto melhor. Sendo assim, se o objetivo da retórica fosse tornar alguém melhor no que se refere à justiça, deveria, antes de tudo, cultivar na alma o conhecimento necessário à distinção do bem e do mal, pré-requisito indispensável à prática da virtude. Se não fosse assim, seria comparável àquelas atividades que, recorrendo à adulação, primam apenas pelo prazer e deleite, sem se preocupar com o gênero de vida que cada um levaria.⁸⁷ Em seguida, pergunta a Cálicles em qual categoria ele situaria a retórica: se naquela que se preocupava com a formação moral dos homens ou se naquela que visava somente o seu deleite. Cálicles responde que a questão exige a distinção de dois tipos de oradores: aqueles que visam ao interesse do público e aqueles que se preocupam com o bem estar dos homens, independente de ser ou não agradável.

Diante da dificuldade de Cálicles em citar um orador que se enquadre nos moldes do segundo tipo, Sócrates estabelece alguns critérios para ajudá-lo. Esse orador, como qualquer artifice que visasse o bem do seu objeto, deveria adotar a ordem e a proporção como fins últimos a serem alcançados na formação da alma dos que o procuravam para serem bons cidadãos.⁸⁸ E como socialmente exigia-se que o jovem fosse preparado desde cedo para exercer as suas funções como membro cooperativo dentro do grupo social, visando não apenas o cumprimento das normas instituídas, mas, também, à discussão e implantação de critérios de como manter a ordem entre os seus membros, o retórico que não se enquadrasse nesses critérios não poderia ser

⁸⁷ *Ibidem*, 500e-502d.

⁸⁸ *Ibidem*, 503d-504b.

considerado um arauto da justiça, como propusera Górgias e Polo no início da conversa. Se, ao contrário, mesmo sob a égide de uma formação retórica, não desenvolvesse uma atitude justa ou não conseguisse mudar uma forma de pensar considerada como injusta, o responsável por isso poderia ser considerado como o portador da pior doença na alma: a ignorância, a intemperança, a injustiça e a impiedade.⁸⁹

Cálicles, aparentemente concordando com Sócrates quanto à distinção entre coisas boas e más e quanto à concepção de que somente as coisas boas conduzem à felicidade, se recusa a confirmar que o castigo possa, de alguma forma, beneficiar o injusto. Pelo menos em tese, porque como não contestou quando Sócrates habilmente transbordou o problema para o âmbito da convenção humana, não teve outra opção senão persistir naquilo que considerava como bem segundo a natureza. Como também não distinguiu o que considerava como prazer-bem do corpo ou da alma, aparentemente sem querer, acabou gerando um impasse que inviabilizava o prosseguimento da conversa. Somente a intervenção de Górgias faz com que Cálicles termine o exame do tipo de vida que cada um considera boa ou má.

Diante disso, Sócrates resume as proposições que haviam acordado sobre o problema até aquele ponto da discussão: (a) que o agradável e o bem não eram a mesma coisa; (b) que o agradável deveria ser procurado visando somente ao bem; (c) que enquanto o agradável proporcionava o prazer, o bem acomodava as coisas boas; (d) que as coisas eram boas apenas pela presença da virtude; (e) que a virtude de cada coisa só se realizaria com o conhecimento próprio que lhe proporcionava ordem; (f) que apenas pela ordem se poderia distinguir uma virtude; (g) que somente a harmonia adaptada à natureza das coisas as tornaria boas; (h) que a alma que possuísse essa ordem poderia ser considerada moderada e boa.⁹⁰

⁸⁹ *Ibidem*, 505b.

⁹⁰ *Ibidem*, 506a-e.

Prosseguindo nas implicações dessas afirmações, Sócrates infere que se uma alma fosse prudente, ela seria apreciada boa, se não, seria considerada má. Com isso, estende essas implicações aos divinais quando afirma que um homem sensato seria aquele que procederia em relação aos deuses e aos homens da forma como lhes conviria: aos deuses de forma pia e aos homens de forma justa, com a prática da justiça. Somente se procedesse assim poderia ser considerado um homem “*perfeitamente bom*” (ἀγαθὸν ἄνδρα εἶναι τελέως). E se procedesse bem, faria tudo bem sendo, com isso, considerado afortunado e feliz, contrário àquele que só visasse o seu próprio bem.⁹¹ E se “*fazer bem*” (εὖ πράττειν) fosse o critério para “*ser feliz*” (εὐδαιμόν εἶναι, 507c), aquele homem que não observasse esses critérios não poderia ser considerado feliz, mas infeliz. Assim, o melhor-mais forte de Cálicles não poderia ser considerado feliz por não observar nem o que conviria aos homens – πρᾶττων δίκη – nem o que conviria aos deuses – ὅσια πρᾶττοντα –, sendo, portanto, duplamente “*insensato*” (ἄφρων καὶ ἀκόλαστος, 507a).

Dessa forma, Sócrates explicita aquilo que, desde a conversa com Polo, tentava dizer aos seus interlocutores: que o homem que quisesse “*ser feliz*” (εὐδαιμόν εἶναι, 507c) deveria cultivar e procurar a “*prudência; moderação*” (σωφροσύνη) e fugir da “*intemperança*” (ἀκολασία), evitando com isso, os castigos decorrentes de sua prática. Todavia, se chegasse a cometer um ato susceptível de castigo, deveria aceitá-lo como forma de readmissão a uma condição que permitiria que fosse feliz. Somente aquele que almejasse e praticasse atos justos e prudentes, dominando com isso as suas paixões, poderia ser considerado feliz, enquanto aquele que se tornasse escravo dessas paixões, descurando de tudo o que conviesse aos homens e aos deuses, seria o mais infeliz dos homens. Também destaca o poder desagregador das paixões que, como uma amante ciumenta, não permitiria que o seu amado se relacionasse com os outros, tornando-o com isso, sem

⁹¹ *Ibidem*, 507a-c: ... τὸν δὲ ἀγαθὸν εὖ τε καὶ καλῶς πράττειν ἢ ἂν πράττη, τὸν δ' εὖ πρᾶττοντα μακάριόν τε καὶ εὐδαιμόνα εἶναι, τὸν δὲ πονηρὸν καὶ κακῶς πρᾶττοντα ἄθλιον.

nenhum amigo. Para ele, só haveria convivência, seja no universo, seja entre os homens, se houvesse amizade, fonte de toda justiça e prudência.⁹²

Essa contraposição entre as duas concepções acerca de como o homem deve viver destaca as formas de pensar de como o homem dever ser e agir no âmbito social, e como pode justificar esse agir perante o outro. Se considerarmos que os dois pontos de confluência entre Polo e Sócrates referem-se ao bem como motivação de uma ação e a possibilidade de fazer bem e ser feliz, teremos que delimitar os primeiros desacordos que conduziram às visões díspares sobre o tema. A classificação dos bens indicou dificuldades que não foram devidamente esclarecidas e que resultaram em pontos de discordância, primeiro entre Polo e Sócrates, depois entre este e Cálicles. A primeira é a enumeração de diversas coisas na categoria de bem, tais como a σοφία, a υγίεια e o πλοῦτος; e a segunda, numa categoria intermediária que poderia distinguir as diversas significações de um mesmo termo. No caso de σοφία, esta pode ser entendida tanto como um conhecimento de uma arte como uma virtude, e se esses dois sentidos não forem esclarecidos pode-se pensar que fazer bem qualquer coisa significa agir bem e ser virtuoso. A distinção entre alguém que sabe *como fazer* algo por pura repetição e alguém que sabe *como deve fazer* algo para fazer bem extrapola os limites de um saber fazer e adentra num *saber-conhecer-fazer*. Também a υγίεια, que foi utilizada inicialmente como saúde do corpo, adquiriu uma conotação maior quando foi estendida à alma, não somente daqueles que faziam bem algo, mas, principalmente, daqueles que faziam bem de acordo com os princípios morais de convivência. E isso significava tomar cuidado para não se tornar um escravo de si mesmo, descurando de tudo que não seja relacionado a esse desejo.

⁹² *Ibidem*, 507c-508a. N'As Leis, IX, 870b, quando o Ateniense propõe discutirem sobre os homicídios voluntários, executados com injustiça, o desejo desmesurado pelas riquezas aparece em primeiro lugar como a causa desses crimes. Diz que se educassem os homens que quisessem "ser felizes" (εὐδαίμονες εἶναι), deveriam ensiná-los a cultivar os bens da alma e do corpo antes de procurar as riquezas, que mesmo assim, só deveriam ser obtidas com justiça e prudência (δικαίως καὶ σώφρων).

Esse problema fica claro na divergência entre o que Polo e Cálicles pensam e o que Sócrates entende por *fazer bem, ser virtuoso e ser feliz*. Enquanto os dois realçam as vantagens de uma vida baseada exclusivamente na posse de bens que visam ao poder, seja material ou não, o último chama a atenção inicialmente para a finalidade dos bens, de modo geral, depois para a finalidade dos bens do corpo e da alma. É sobre esses bens que se concentra a sua concepção de felicidade como a posse da prudência e da justiça tanto no âmbito divino quanto humano. Mesmo destacando essas duas virtudes como causa da felicidade, isso não significa que as outras virtudes também não estejam incluídas nessa função.

Se, conforme Sócrates, a virtude é uma condição para uma vida feliz, a virtude pode ser entendida ou como meio para a obtenção de um desejo ou como constituinte desse desejo, a saber, de uma vida feliz. A princípio poder-se-ia pensar que uma alternativa exclui a outra, mas algumas analogias do diálogo nos indicam que uma alternativa necessariamente não exclui a outra, haja vista a relação entre a saúde da alma e a virtude. E se uma alma saudável é a alma de um homem prudente e justo, é a permanência dessas virtudes na alma que faz com que seja considerado feliz na acepção defendida por Sócrates. Vale ressaltar que a narrativa do julgamento das almas no Hades visa principalmente à identificação ou da saúde ou da enfermidade da alma, no que tange à forma como conduziram a sua vida. E para evitar o erro de julgamento sobre a verdadeira condição da alma, os deuses resolveram mudar os critérios e despojá-la do que pudesse de alguma forma ocultar ou mascarar o que foi impresso no decorrer da vida. Somente uma alma que cultivou e se manteve virtuosa tanto com relação aos homens quanto aos deuses, poderia ser julgada como merecedora das Ilhas dos Bem-Aventurados, enquanto aquela que chegasse alquebrada por causa de ações ímpias e injustas seria conduzida ao Tártaro para receber o castigo compatível à sua maldade.

Tanto a recompensa do virtuoso quanto o castigo do vicioso repousa no que Sócrates concebe como morte: a separação da alma do corpo e a

continuação da alma no Hades, onde seria julgada pelo gênero de vida que tivesse levado. Desse prolongamento da alma, Sócrates amplia a sua concepção de felicidade, instituindo uma diferenciação entre aqueles que viveram plenamente o que convém aos homens e aos deuses e aqueles que, mesmo não observando todos os preceitos necessários ao bem viver, foram forçados pelo sofrimento a mudar a sua forma de viver. Aos que em vida nunca conheceram e praticaram o mal e àqueles que, mesmo praticando o mal, mudaram a sua forma de agir devido aos castigos que receberam, seria destinada uma “*felicidade total*” (πᾶσα εὐδαιμονία, 523b), enquanto aos que praticaram o mal e não foram punidos em vida pelas suas maldades, não haveria nenhuma forma de escapatória, a não ser a expiação de sua alma pelo sofrimento. E apesar de não especificar claramente uma forma de arrependimento para aquelas almas condenadas no Hades, entrevê isso ao dizer que os juizes da esfera divinal, ao enviar essas almas para o Tártaro, indicavam as almas que poderiam ser curadas e as que não poderiam, significando com isso que haveria uma possibilidade de se tornarem melhores em decorrência dos sofrimentos.⁹³

Dentre as almas incuráveis, destituídas de qualquer possibilidade de felicidade no Hades, os tiranos ocupavam um lugar de destaque, não apenas por terem praticado toda sorte de maldades, mas também por se recusarem a abdicar de um gênero de vida que consideravam proveitoso e superior. Para evitar uma sorte semelhante a dos tiranos, Sócrates exorta Cálicles a viver de acordo com a virtude, único meio de acesso à felicidade tanto em vida quanto depois dela.

Para *Cantarín e Cério Díez*, o pensamento ético de Sócrates se fundamenta na distinção entre as dimensões externas e internas do ser humano e na valorização da parte psíquica da física. Conforme esses

⁹³ *Ibidem*, 526a-c. Em 526c, Sócrates cita a alma do filósofo como merecedora de viver nas Ilhas dos Bem-Aventurados, como recompensa por ter guiado a sua vida unicamente pela virtude.

autores, quando Sócrates extrai uma definição de felicidade a partir de uma ausência de necessidade (492e; 494a) e de uma ausência total de mal (478c-e), ele institui uma definição puramente negativa, uma vez que as suas formulações só são compreendidas na narrativa final sobre o julgamento das almas no Hades.⁹⁴

O *Górgias* constitui um dos primeiros diálogos em que a problemática da felicidade humana é destacada como algo que não pode ser discutida somente no âmbito temporal da existência humana, mas adentra nas implicações em que as ações humanas poderiam resultar depois do apartamento da alma imortal do seu invólucro corporal. Cálicles, ao concentrar a sua concepção de felicidade em torno das ações injustas dos tiranos, enfatiza os pretensos benefícios que os injustos poderiam usufruir ao recorrerem a toda sorte de expedientes para obterem aquilo que julgavam merecer, independente do prejuízo dos outros. Conforme Cálicles, se esses injustos não tivessem nenhuma forma de contensão às suas pretensões de domínio, eles seriam os mais invejados dos homens por representar aquilo que todos os homens gostariam de possuir, mas que devido os preceitos sociais e religiosos, não tinham coragem de admitir. Em sua defesa dos injustos, Cálicles não esquece de mencionar a importância da retórica como meio eficaz de persuasão àqueles que compartilhavam do mesmo desejo de poder e que poderiam, de alguma forma, ameaçar a prosperidade do tirano. Um tirano poderia recorrer à força para obter os seus desejos, mas para preservar esses bens precisaria também da retórica para evitar que os seus súditos o julgassem pelas suas injustiças. É justamente diante da possibilidade dos injustos passarem despercebidos aos homens, que Sócrates recorre ao julgamento divino das almas no Hades.

Sócrates ao caracterizar o que entende por felicidade, enfatiza a prática da virtude como meio de acesso a uma vida feliz, independente da

⁹⁴ Cf: *Gorgias*: edición crítica, traducción, introducción y notas Ramón S. Cantarín y Mercedes Díaz de C. Díez, pp. LXIV-LXVII.

prosperidade material e social. O entendimento de Cálicles de que a felicidade que não precisasse de nada seria comparável a uma pedra ou aos mortos (492e), concentra a felicidade em torno da prosperidade e dos benefícios que o poder poderia propiciar aos injustos que conseguissem dissimular os seus atos com a aparência de justiça. Em sua narrativa acerca do Hades, Sócrates distingue duas formas como as almas poderiam ser julgadas: uma nos moldes de Cálicles, em que os homens poderiam recorrer aos mesmos expedientes que utilizavam nos tribunais e outra baseada em princípios divinos, em que as almas não poderiam utilizar nenhum recurso para dissimular os efeitos de suas escolhas, uma vez que refletiriam tudo o que estivesse impresso nelas, ou a bondade ou a maldade. A primeira forma de julgamento utilizada no *tempo de Cronos* foi considerada ineficaz pelos deuses por resultar em muitos erros de julgamentos, possibilitando que os injustos continuassem enganando, e que os justos fossem condenados por algo que não fizeram. Para evitar essas injustiças, os deuses resolveram adotar, no governo de *Zeus*, um julgamento diferenciado dos humanos, principalmente no que se refere aos meios de dissimulação verbal daqueles que conheciam os recursos retóricos de como inverter os valores de uma ação.

No julgamento do *tempo de Zeus*, as almas não precisariam de nenhum bem material, a não ser os bens psíquicos resultantes da virtude, posto que as almas injustas seriam consideradas “doentes” devido à maldade que albergavam em seu interior. Nesse julgamento, uma alma “saudável” que nunca conheceu a maldade seria reputada mais feliz do que a que conheceu e se libertou dessa maldade (478c), enquanto as que não foram penalizadas pelos seus atos seriam consideradas as mais infelizes, uma vez que sofreriam no Hades as penalidades cabíveis às suas injustiças e maldades.

Conforme podemos depreender do *Górgias*, o anseio de prosperidade não poderia prescindir de princípios benéficos que atuariam tanto sobre o físico como sobre a alma, uma vez que uma felicidade associada à prosperidade poderia ser confundida com o bem estar físico, não

necessariamente com o bem estar psíquico, devido ao receio constante de perda desses recursos materiais. Na possibilidade de continuidade da alma, esse bem estar não perduraria se não fosse acompanhada de atitudes benevolentes próprias de uma alma virtuosa. Desse modo, podemos inferir que Sócrates distingue implicitamente o bem estar físico e/ou psíquico da felicidade psíquica extensa ao Hades.

4. EUTIDEMO: o labirinto dos argumentos sobre uma boa vida

No *Eutidemo*, encontramos dezesseis ocorrências dos termos εὐδαίμων, εὐδαιμονία e εὐδαιμονεῖν como parte de uma conversa ocorrida anteriormente entre Sócrates, Clínicas e os irmãos Eutidemo e Dionisodoro. No início do diálogo, Sócrates conta a Criton o teor da conversa, porque este estivera presente na ocasião, mas, devido à distância, não conseguira ouvir o que falavam. Narra que os dois irmãos afirmaram que seriam capazes de transmitir a “*virtude*” num menor tempo possível. Em resposta a questão sobre a forma como eles faziam isso, eles confirmaram as suas capacidades retóricas em tornar um homem de bem, tanto os que estavam persuadidos disso, como os que não estavam convencidos de que a virtude fosse algo que se aprendesse. Diante dessa informação, Sócrates pergunta se eles não gostariam de tornar Clínicas um jovem melhor.⁹⁵ Os dois irmãos concordam com essa sugestão e, quando Eutidemo faz a primeira demonstração com Clínicas, Sócrates a considera uma brincadeira e explica a forma como desejaria ouvir o assunto.

Em sua demonstração, Sócrates indaga a Clínicas se seria verdade que todos os homens desejavam “*ser felizes*” (εὖ πράττειν, 278e), ou se haveria

⁹⁵ *Eutidemo*, 274d-275a. Neste diálogo constatamos que, das dezesseis vezes em que os termos εὐδαίμων, εὐδαιμονία e εὐδαιμονεῖν aparecem, quatorze constam no diálogo entre Sócrates e Clínicas, e apenas duas entre Eutidemo e Dionisodoro. É na conversa dos dois primeiros que encontramos uma relação dos bens que contribuiriam de alguma forma para a felicidade dos homens.

alguém que não compartilhava desse desejo.⁹⁶ A resposta de Clínicas exclui a possibilidade de algum homem não compartilhar desse desejo, reiterando, dessa forma, que o anseio pela felicidade seria extenso a todos os homens. Diante dessa inferência universal pelo desejo de felicidade, Sócrates pergunta como os homens poderiam “*ser felizes*” (εὖ πράττειν, 279a) e se essa felicidade implicaria a posse de “*muitos bens*” (πολλὰ κάγαθά). A anuência de Clínicas de que a felicidade estaria ligada à posse de muitos bens faz com que Sócrates enumere os bens que a maioria dos homens consideram como meios de acesso a uma vida feliz: “*ser rico*” (τὸ πλουτεῖν), “*ter boa saúde*” (τὸ ὑγιαίνειν), “*ser belo*” (τὸ καλὸν εἶναι), ter um físico suficientemente em forma (τὸ σῶμα ἱκανῶς παρεσκευάσθαι), uma “*origem nobre*” (εὐγένειαι), os “*poderes*” (δυνάμεις), “*honras*” (τιμαί), “*ser prudente*” (σώφρων εἶναι), “*justo*” (τὸ δίκαιον), “*corajoso*” (τὸ ἀνδρείον), “*sábio*” (σοφός) e ter “*bom êxito; felicidade*” (εὐτυχία).⁹⁷

Panos Dimas, em um artigo intitulado *Happiness in the Euthydemus*,⁹⁸ ressalta a ambigüidade existente na utilização da expressão εὖ πράττειν em 278e, que pode significar tanto ser feliz e próspero, como fazer o que é correto e bom. Essa ambigüidade não é enfatizada na colocação da questão sobre o desejo universal de felicidade, mas no decorrer do diálogo é explorada, principalmente depois, na enumeração do que o senso comum considera como os bens que poderiam conduzir à almejada felicidade. Para Dimas, a menção de Sócrates a algumas virtudes – prudência, justiça e coragem – na enumeração dos bens pressuporia não o que o filósofo compreende, mas o que o senso comum entende por virtude. A prudência e a coragem significariam apenas uma disposição psicológica que alguém poderia ou não ter, uma disposição que o senso comum não acreditaria que fosse introduzida na alma pela aquisição de algum tipo de conhecimento. A

⁹⁶ Ἀρά γε πάντες ἄνθρωποι βουλόμεθα εὖ πράττειν; (...) τίς γὰρ οὐ βούλεται εὖ πράττειν; Alguns autores traduzem εὖ πράττειν por “*ser feliz*”, uma vez que essa forma é encontrada no dicionário Bailly como: “*fazer bem os seus afazeres, ter bom êxito, ser feliz*”. Cf: BAILLY. *Dictionnaire grec français*, pp. 1617-1618.

⁹⁷ *Ibidem*, 279a-d.

⁹⁸ DIMAS, Panos. *Happiness in the Euthydemus*, pp. 1-27.

diferença entre os sentidos atribuídos pelo senso comum e por Sócrates é estabelecida pela inferência de que a sabedoria seria o único bem capaz de levar os homens à felicidade.

Além disso, a inclusão da εὐτυχία na lista do que o senso comum considerava como bem, implicitamente destaca a confusão existente entre os meios que poderiam conduzir os homens à felicidade, e uma concepção existente de felicidade ligada a uma “*sorte; êxito*” (τυχή) favorável, provavelmente concedida por alguma divindade. A observação de Sócrates de que a εὐτυχία já estaria incluída na “*sabedoria*” (σοφία), distingue o tipo de felicidade que dependeria do homem de um tipo em que o homem estaria susceptível ao acaso. Com isso, Sócrates implicitamente, estaria vinculando a fortuna ou o êxito humano a uma decisão ou ação eminentemente humana. Também estaria relacionando esse êxito à prática de uma sabedoria que congregaria tanto os sentidos de *saber-fazer* como de *agir-bem*, para que o seu resultado fosse considerado bom para todos os homens.

No diálogo, Sócrates recoloca novamente a questão se a posse de muitos bens tornaria os homens “*felizes e bem sucedidos*” (εὐδαιμονεῖν καὶ εὖ πράττειν, 280b) ou se só “*seriam felizes*” (εὐδαιμονοῖμεν) devido a utilidade desses bens.⁹⁹

A utilização do verbo εὐδαιμονεῖν com a expressão verbal εὖ πράττειν não parece apenas reiterar a questão, mas introduzir gradualmente a diferença entre um bem-fazer ligado a um conhecimento qualquer e um bem-fazer relacionado ao conhecimento da virtude, representada pela sabedoria.

⁹⁹ *Eutidemo*, 280b-6; b-7. Observamos que o que impulsiona a discussão dos bens que tornariam a vida dos homens bem sucedida é a possibilidade do “*bem fazer*” (εὖ πράττειν), sendo, posteriormente, associado com o “*ser feliz*” (εὐδαιμονεῖν). Se considerarmos o sentido derivado do primeiro de que realizar bem uma coisa resulta num tipo de felicidade, poderíamos inferir que ao fazer bem algo o homem seria considerado feliz. O problema é que nem tudo que é bem feito pode ser caracterizado como um bem, uma vez que observamos que dentre os bens enumerados há aqueles que podem ser caracterizados como “*materiais*”, “*sociais*” e “*morais*”. Sendo assim, o εὖ πράττειν não pode ser generalizado como a causa da felicidade, mas poderia ser pensado como uma possibilidade de algum tipo de *bem estar* associado à *felicidade*.

No diálogo, a anuência de Clínicas de que a felicidade pressupõe a utilização dos bens direciona a investigação para o exame da suficiência dos bens como meios de acesso a uma vida feliz. No decorrer do exame, inferem que a simples posse de um bem não seria suficiente para tornar alguém “feliz” (εὐδαιμόνων), uma vez que a felicidade dependeria tanto da posse dos bens quanto do seu uso correto.¹⁰⁰ As outras indagações resultam em afirmações cruciais para a compreensão do tema proposto, mas, por serem tomadas como válidas, sem o devido exame, podem ser concebidas apenas como pressuposições, tais como:

- (a) O uso incorreto de algo como pior do que a sua não utilização;
- (b) O uso correto como resultado de um conhecimento de como adquirir e executar bem uma coisa;

Que a questão não é se os bens são “coisas boas por si e em si” (αὐτὰ καθ’ αὐτά), mas em saber se, ao serem orientadas pela “ignorância” (ἀμαθία), tornam-se prejudiciais, ou se, ao contrário, ao serem guiadas pelo “pensamento; inteligência” (φρόνησις) e pela “sabedoria” (σοφία), revelam-se benéficas.¹⁰¹

Sobre a relação entre o anseio de uma vida feliz e o uso correto das coisas consideradas boas, Sócrates pergunta a Clínicas, se ele concordava que os homens deveriam se tornar de todos os modos o “mais sábio” (σοφώτατος, 282a) possível. No caso, a felicidade a que se referia Sócrates não seria uma felicidade qualquer, mas seria aquela que dependeria de um saber em que o homem poderia e deveria obter no decorrer de sua existência. Dessa questão, podemos perceber que haveria um acordo quanto à universalidade de uma pretensão à felicidade e à necessidade de um saber, embora isso não fosse garantia total de êxito, posto que a referência de um “um uso correto” nos remeteria a um saber que poderia ser utilizado de forma incorreta, acarretando, com isso, o oposto da felicidade. Isso significaria que se fazia

¹⁰⁰ *Ibidem*, 280d-3, 6e-1.

¹⁰¹ *Ibidem*, 280e-281e.

necessário não só o homem conhecer, mas também conhecer como fazer bem uma coisa. Baseada nessa última inferência, encontramos mais duas pressuposições: (a) que a sabedoria poderia ser ensinada; (b) que esta seria a única, dentre as coisas existentes, que poderia conduzir o homem a uma vida “feliz” (εὐδαίμων, 282c).

Em 288d, Sócrates retoma a conversa com Clíncias e lembra que haviam acordado, em 280d, que o valor de um saber seria atribuído pela sua utilidade. Em 289b, acrescenta que esse saber precisaria congregar o *fazer* e o *saber utilizar* aquilo que foi produzido. Para a suposição de que deveriam aprender a “*arte de criar discursos*” (λογοποιετική τέχνη) para “*serem felizes*” (εὐδαίμονες εἶναι, 289c), Clíncias pondera que muitos fazedores de discursos não sabiam utilizar o que produziam e que esses discursos seriam aproveitados por outros homens. Sócrates concorda que essa arte não poderia tornar os homens “*felizes*” (εὐδαίμονες, 289d), embora reconheça que muitos desses discursos exerciam um certo encantamento sobre os homens nos vários setores sociais.

Em seguida, examinam se a “*arte de comandar*” (στρατηγική) poderia tornar alguém “*feliz*” (εὐδαίμων, 290b). Clíncias responde que essa arte pertence ao gênero de caça aos homens e, sendo assim, um general ao capturar uma cidade, a entregaria a outros que saberiam como administrá-la. E se houvesse uma arte que tornasse os homens “*bem-aventurados*” (μακάριος), deveriam procurá-la, uma vez que a arte de comandar não poderia fazer isso.

A intervenção de Críton, em 290e, interrompe a narrativa e retorna uma conversa direta entre os interlocutores do diálogo. Críton expressa sua surpresa diante das respostas de Clíncias e pergunta se encontraram em outra arte aquilo que procuravam. Em 291b, Sócrates reponde que chegaram até a “*arte real*” (βασιλική τέχνη) para verificar se ela poderia levar o homem à “*felicidade*” (εὐδαιμονία, 291b). Posteriormente, constataram que, como num labirinto, retornavam ao ponto inicial, pois pensavam inicialmente que a “*política*” (πολιτική) e a “*arte real*” (βασιλική τέχνη) eram a mesma coisa. O

retorno à narrativa ocorre, em 291d, quando ao examinar o que produziria a arte real, verificam, constrangidos, que apenas poderiam dizer que ela transmitiria um bem e que seria alguma espécie de “*conhecimento*” (ἐπιστήμη). E como muitas coisas atribuídas a ela pertenciam de fato à política, reiteram que a arte real deveria realizar os seguintes propósitos: (a) tornar os homens “*sábios*”; (b) comunicar o seu “*conhecimento; ciência*” (ἐπιστήμη); (c) ser útil; (d) tornar as pessoas felizes (εὐδαιμῶν ποιούσα, 292c).

A metáfora do labirinto torna-se clara quando admitem a impossibilidade de precisar que tipo de “*conhecimento*” tornaria o homem “*sábio*” (σοφός) e “*bom*” (ἀγαθός) e qual seria a sua utilidade. Somente quando fossem capazes de conhecer isso, poderiam saber o que propiciaria felicidade ao homem.

As duas últimas ocorrências do termo aparecem nas indagações de Eutidemo e Dionisodoro relacionadas à posse de algum bem material: a primeira, quando Dionisodoro pergunta se muito ouro sobre um homem o tornaria “*mais feliz*” (εὐδαιμονέστατος, 299d-7); e a segunda quando Ctesipo responde que, pelo menos entre os Citas, os “*mais felizes*” (εὐδαιμονεστάτοι, 299e-4) eram aqueles que possuíam uma grande quantidade de ouro nos crânios que utilizavam como taça.

Se, num primeiro momento, os dois irmãos pretendiam velar o que entendiam por felicidade, no decorrer da conversa deixaram entrever que essa felicidade estava ligada à prosperidade, principalmente ao símbolo de poder e sucesso: o ouro. O diálogo, mesmo sem explicitar uma definição de felicidade, indica implicitamente que nem tudo o que os homens concebiam como *bem* poderia propiciar felicidade, uma vez que muitos desses pretensos bens poderiam resultar em sofrimentos se não fossem bem utilizados. Também desloca a concepção de felicidade do patamar eminentemente material e a direciona para a virtude, sobretudo quando destaca a sabedoria como o único bem capaz de *fazer bem* as coisas para evitar os prejuízos, e dessa forma, conduzir à almejada *felicidade*.

5. MÊNON: o esboço na areia do conhecimento de uma vida melhor

O tema motriz do *Mênon* é proferido pelo interlocutor do mesmo nome na forma de uma tríplice indagação a Sócrates: “*a virtude é coisa que se ensina? Ou não é coisa que se ensina, mas que se adquire pelo exercício? Ou nem coisa que se adquire pelo exercício nem coisa que se aprende, mas algo que advém aos homens por natureza ou por alguma outra maneira*”.¹⁰² Em torno dessas três questões desenvolver-se-á toda a argumentação do diálogo, inserindo-se, quando necessário, outros temas na tentativa de elucidação da ensinabilidade ou não da “*virtude*” (ἀρετή). É, sobretudo, na investigação de um tema extremamente caro aos gregos, que se admitirá que não se sabe nem o que ela é, nem se seria ensinável ou não. Sobre a riqueza e complexidade desse diálogo se debruçaram vários intérpretes de Platão para tentar compreender os diferentes aspectos que envolvem não apenas uma ação considerada virtuosa, mas, principalmente, sobre o que a faz ser desejada como algo benéfico aos homens e à cidade. Não pretendemos fazer aqui uma análise minuciosa sobre todos os aspectos desenvolvidos no diálogo, apenas nos reportaremos a ele para verificar como Platão introduz o tema da felicidade nesse diálogo e como o relaciona com a questão da virtude.

No diálogo, após uma primeira tentativa de explicação da virtude com a enumeração de uma série de procedimentos que considera como uma ação virtuosa, Mênon é instado a responder não sobre as muitas virtudes, mas sobre uma. Com isso, responde com base no conhecimento de um poeta que diz: “*regozijar-se com as coisas belas e poder <alcançá-las>*”, sendo a virtude não apenas o desejo dessas “*coisas belas*”, mas também o poder de alcançá-las.¹⁰³ Como tentativa de compreensão, Sócrates pergunta se essas “*coisas*

¹⁰² *Mênon*, 70a: ἄρα διδακτὸν ἢ ἀρετῆ; ἢ οὐ διδακτὸν; ἀλλ’ ἀσκετὸν ἢ οὔτε ἀσκητὸν οὔτε μαθητὸν, ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλω τινὶ τρόπῳ. Tradução Maura Iglésias.

¹⁰³ *Ibidem*, 77b-78b.

belas” significam a mesma coisa que as “*coisas boas*” e se há aqueles que desejam coisas boas e outros que desejam coisas más. A resposta de Mênon privilegia dois tipos de homens: aqueles que desejam as coisas “*más*” (τὰ κακά), sabendo que são más, mas que as consideram proveitosas; e aqueles que pensam que as coisas más são boas. Depois, complementa que há também um terceiro tipo: aqueles que acreditam que as coisas más são prejudiciais. Entretanto, a explicitação de Sócrates do primeiro tipo – aquele que sabe que a coisa má é má e que acredita ser proveitosa – faz com que Mênon hesite em algumas de suas afirmações anteriores. Diante disso, Sócrates expõe as implicações da última anuência de Mênon: que as coisas más são desejadas unicamente quando se acredita serem boas.

As questões de Sócrates em torno dos verbos “*conhecer*” (γινώσκω) e “*pensar, supor*” (οἶομαι) visam esclarecer o verdadeiro ponto de vista de Mênon quanto ao seu conhecimento ou não das coisas “*más*” e também quanto aos danos que poderiam causar, tanto ao seu possuidor, quanto aos outros. Isso porque, quando concorda que os que sofrem danos são considerados “*desgraçados*” (ἄθλιος), também é forçado a admitir, em 78a-3, que os ἄθλιος são “*infelizes*” (κακοδαίμονες). Por isso, quando Sócrates lhe pergunta em 78a-5: “*Há então quem queira ser miserável (ἄθλιος) e infeliz (κακοδαίμων)?*”, ele responde negativamente, pois com isso admitiria o oposto do desejo das “*belas coisas*”.

Encontramos novamente a hipótese da “*virtude*” como um “*bem*” a partir de 87d, quando, após sucessivas anuências de Mênon, chega-se às seguintes inferências: se a virtude fosse um bem, ela seria considerada a causa da bondade nos homens e, se todo bem fosse proveitoso, poder-se-ia inferir também que a virtude seria proveitosa. Por isso, resolvem examinar os tipos de bem que seriam proveitosos – saúde, força, beleza e riqueza –, e quando eles se convertiam em prejuízos. Esses bens se tornariam úteis quando fossem utilizados de forma correta e, quando não, prejudiciais. Após isso, decidem examinar também os “*bens*” da alma: σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ἀνδρεία, εὐμαθία, μνήμη καὶ μεγαλοπρέπεια. Também sobre esses “*bens*”, inferem

que aqueles que possuíam outra coisa que a “ciência” (ἐπιστήμη), ora seriam proveitosos, ora danosos, enquanto aqueles que contivessem o “pensamento; inteligência” (φρόνησις) como guia, seriam sempre tidos como proveitosos. No caso da coragem, somente se esta fosse acompanhada do “pensamento; inteligência” ela poderia ser considerada um bem, se não, um mal, ou seja, um ato desordenado e aleatório.

É precisamente como inferência a esse argumento dos *bens* da alma, que encontramos a única ocorrência do termo εὐδαιμονία no *Mênon*: “E, em suma, toda as coisas que a alma empreende e todas as que ela suporta, não é verdade que, se é a compreensão (φρόνησις) que dirige, levam à felicidade (εὐδαιμονία), se é a incompreensão (ἀφροσύνη), levam ao contrário disso?”¹⁰⁴ A essa resposta o interlocutor do mesmo nome responde que lhe parece que seja assim, sem no entanto, contestar a validade dos elementos contidos na pergunta. Entretanto, o que podemos observar desse trecho é uma associação da εὐδαιμονία com um elemento dirigente na alma que, não apenas compreenderia os vários aspectos do agir humano, mas, principalmente, seria o responsável pelas suas conseqüências, seja a felicidade seja a infelicidade. Aqui, como n’A *República* (353a), constatamos a necessidade de uma virtude própria da alma na realização de sua função: “superintender” (ἐπιμελεῖσθαι), “governar” (ἄρχειν) e “deliberar” (βουλευέσθαι) todos os atos relacionados à vida. Se essa função fosse desempenhada de forma adequada, o homem poderia ser considerado “feliz” (εὐδαίμων), se não, o seu oposto “infeliz” (κακοδαίμων) e “desgraçado” (ἄθλιος).

No *Mênon* a utilização dos termos ἄθλιος e κακοδαίμων para caracterizar uma vida infeliz, nos indica, de forma negativa, o que não poderia ser uma vida feliz. Em seus diálogos, Platão raramente utiliza o vocábulo κακοδαίμων, preferindo o termo ἄθλιος para contrapor um vida considerada εὐδαίμων. Uma das razões para esse uso seria a não vinculação da vida infeliz do homem a

¹⁰⁴ *Ibidem*, 88c. Tradução Maura Iglésias.

um *daímon* maléfico, mas a uma situação que, de alguma forma, dependeria da atuação humana. Se o homem fosse feliz ou infeliz somente pela ação direta de um *daímon*, que disporia de forma aleatória sua sorte, o homem não teria nenhum poder de ação sobre a sua vida. Mas, se ao contrário disso, o homem dispusesse de algum poder deliberativo sobre sua vida, a responsabilidade pela sua felicidade ou infelicidade seria inteiramente dele e não de um *daímon* benéfico ou maléfico. Conforme esse raciocínio, também a felicidade não dependeria totalmente de um *bom daímon*, mas de algo eminentemente humano. No diálogo, Sócrates deixa entrever que o lugar de origem da felicidade humana seria a alma, e que esta dependeria da utilização do “*pensamento; inteligência*” (φρόνησις), enquanto a infelicidade ou de sua utilização de forma inadequada, ou ainda de sua não utilização. De qualquer forma, tanto a felicidade como a infelicidade estaria condicionada a algum conhecimento de como fazer bem ou mal as coisas. Se fosse utilizado de forma apropriada, propiciaria inúmeros benefícios ao seu agente tanto material como socialmente, mas se não fosse utilizado como deveria, resultaria no oposto do esperado, ou seja, em sofrimentos.

Sobre o sofrimento como resultado de uma ação irrefletida, o termo ἄθλιος possui uma abrangência maior do que κακοδαίμων, uma vez que pressupõe um sofrimento como resultado de um “*combate, certame*” (ἄθλον). Além disso, a utilização de ἄθλιος e κακοδαίμων numa mesma frase poderia significar também que, independente da atuação ou não de um *daímon*, mesmo assim o homem ainda poderia ter alguma responsabilidade sobre os sofrimentos que, ou poderia ter evitado ou não deveria ter provocado, mesmo supondo erradamente que fosse benéfico.

6. MENEXENO: o tributo da palavra aos varões excelentes

No encontro com Menéxeno, Sócrates reproduz o discurso que Aspásia lhe proferiu em homenagem àqueles que morreram defendendo a sua pátria. Em seu discurso, Aspásia comparou a cidade de Atenas com uma mãe zelosa

que, após nutrir os seus filhos com o seu alimento, os preparava para enfrentar os obstáculos da vida guiados pela sabedoria e pela virtude.¹⁰⁵ Ao crescerem, esses filhos, impulsionados pelo desejo de manter a sua pátria ao abrigo da “*liberdade*” (ἐλευθερία) e de legar aos seus descendentes tudo o que receberam de seus antepassados, foram forçados a enfrentar toda sorte de inimigos.¹⁰⁶ Com esse propósito, os pais que foram para a batalha, na iminência de não retornar aos seus lares, proferiram palavras acerca do modo como deveriam viver os seus rebentos.

Antes de tudo deveriam guiar as suas vidas pela virtude, visto que somente ela concederia valor aos seus empreendimentos. Foi com base no conhecimento da “*virtude*”, que os antepassados orientaram os seus atos pela “*justiça*” e pela “*sabedoria*”. Sem essas virtudes, os seus atos seriam considerados vergonhosos e nocivos à ordem social.¹⁰⁷ Em seguida, exortam os seus progenitores a não se lamentarem pelos infortúnios que viriam a sofrer, posto que a maior desgraça para eles seria que os seus filhos fossem destituídos de coragem, sem nenhum valor para a cidade. Destacam que os deuses, ao conceder que os seus filhos fossem bons e ilustres, haviam atendido à melhor de suas preces, uma vez que não podiam pedir que vivessem eternamente. Enfatizam também que, mesmo diante da perda irreparável, fossem comedidos em sua dor, se desejassem ser merecedores do título de pais de varões excelentes, posto que nem todos os desejos dos mortais poderiam ser satisfeitos. Mas, se recorressem à máxima “*nada de excesso*” (μηδὲν ἄγαν), para guiar as suas vidas tanto na fortuna quanto no infortúnio, teriam um grande aliado na superação de suas dificuldades, uma vez que somente aquele que fosse “*prudente*” em todas as suas ações, estaria realmente preparado para a vida. E isso significava conduzir a vida por si

¹⁰⁵ *Menéxeno*, 236d-239a.

¹⁰⁶ *Ibidem*, 241a-246a.

¹⁰⁷ *Ibidem*, 246d-247b.

mesmo, praticando sempre aquilo que conduz à “*felicidade*” (εὐδαιμονία), a saber, a virtude.¹⁰⁸

Apesar de encontrarmos somente duas ocorrências do termo εὐδαιμονία no *Menéxeno* (247a; e), a sua importância consiste na contextualização política do que os gregos concebiam como *bem fazer*, a partir de uma concepção moral enraizada em suas mais antigas tradições. E em torno dessas tradições, se sobrepõe a regra “*nada de excesso*” (μηδὲν ἄγαν), associada diretamente à noção de σοφροσύνη. Como uma ação moderada pode ser relacionada a qualquer ato da vida privada e/ou pública, está também interligada às outras virtudes como a “*sabedoria*” (σοφία), a “*coragem*” (ἀνδρεία), a “*justiça*” (δικαιοσύνη), etc. Qualquer ato oposto à virtude era não apenas considerado vergonhoso perante a cidade, como indigno de ser mencionado num encômio àqueles que morreram defendendo os ideais de sua cidade. Com isso, a virtude passa a ser concebida tanto como um meio para chegar à felicidade, como um elemento constituinte e inerente a essa vida feliz, posto que se a virtude fosse concebida apenas como instrumento, não haveria necessidade de enfatizar que uma ação excessiva, mesmo no lamento, poderia interferir, de alguma forma, na vida dos mortos.¹⁰⁹ Desse modo, a recompensa por uma ação virtuosa não seria apenas uma felicidade transitória, enquanto permanecesse na lembrança de alguém, mas uma felicidade duradoura compatível com a divina.

7. BANQUETE: as máscaras que (re)velam a face intermediária de *Eros*

O *Banquete* apresenta uma série de discursos cujo tema central é Eros e seus atributos. Esses discursos encomiásticos inserem o tema em vários aspectos da vida humana: emocional, físico, político-moral e filosófico. Nesse

¹⁰⁸ *Ibidem*, 247c-248a.

¹⁰⁹ *Ibidem*, 248c.

diálogo, os discursos expõem a complexidade de Eros por meio de distintos discursos: mítico e filosófico, aparente e verdadeiro, uno e múltiplo, amoroso e não-amoroso.

O prólogo esclarece alguns aspectos significativos sobre o tema do diálogo: delimita a distância temporal entre o ocorrido e a sua narração transmitida por terceiros; a ênfase de Apolodoro na sua condição de “infelicidade” (ἄθλιος), antes de conhecer a filosofia, e o atraso de Sócrates devido ao seu hábito de permanecer imóvel para pensar.¹¹⁰

A identificação de Eros com o belo, um dos aspectos constitutivos da expressa “*belo e bom*”, impulsiona a busca da verdadeira natureza dessa divindade e esboça a noção de “*participação*” (μέθεξις) entre a existência de um belo parcial e um belo intrínseco às coisas, bem como entre um “*conhecer*” e um “*ignorar*” o belo. Inicialmente categorizado como uma das mais antigas divindades, duplo de divino e humano, portador de tudo o que é belo e bom, passa posteriormente à categoria de carente daquilo que representa e procura.

A escolha de Dionísio como árbitro do elogio de Eros impulsiona a exaltação dos seus benefícios. Fedro destaca a sua influência para todos aqueles que desejassem “*viver belamente*” (καλῶς βιώσασθαι).¹¹¹ No entanto, o seu discurso enfatiza as ações empreendidas somente pelo amante que tenta impressionar o seu amado. Na sua opinião, apenas essa divindade estaria

¹¹⁰ *Banquete*, 172a-175b. Apesar de todos os elogios a Eros fazerem referência à sua atuação sobre os homens, nos deteremos especificamente naqueles que explicitam a relação dessa divindade com a felicidade humana. Por isso, a ênfase no discurso de Diotima proferido por Sócrates será de suma importância, posto que, ao abordar o poder de Eros como intermediário entre os homens e os deuses, resgata alguns aspectos proferidos nos diálogos anteriores.

¹¹¹ *Ibidem*, 178c. A escolha de Dionísio como árbitro dos discursos pode ser justificada pela sua atuação como divindade que presidia as representações teatrais em que os atores utilizavam máscaras para caracterizar as suas personagens. E como cada encomiasta representa alguma área do conhecimento, é como se estivesse com a máscara da personagem que lhe possibilitava (re)velar algum aspecto relativo ao amor. Também como divindade do vinho, poderia revelar as múltiplas faces de um assunto nem sempre abordadas numa conversa sóbria. Daí a ênfase atribuída a Sócrates de resistir aos efeitos do vinho, enquanto os outros se deleitam com essa bebida, mesmo sabendo que os seus efeitos nem sempre são agradáveis.

autorizada para conduzir os homens à posse da “*virtude*” (ἀρετή) e da “*felicidade*” (εὐδαιμονία, 180b), tanto em vida quanto depois dela.¹¹²

O discurso de Aristófanes, na esteira de Fedro, concentra-se em torno de uma narrativa acerca de Eros como divindade que impulsiona determinadas ações visando a união e a posse do objeto desejado. O seu elogio enfatiza o “*poder, virtude*” (δύναμις) de Eros como divindade que preside a união de uma “*natureza primitiva*” (ἀρχαία φύσις) perdida em decorrência de uma transgressão aos deuses. Esses homens, constituídos inicialmente de três sexos, um masculino, um feminino e outro andrógino, ao serem separados por Zeus com o auxílio de Apolo, procurariam, de todos os modos, a sua parte perdida. Somente Eros poderia uni-los, restabelecendo com isso, a sua união inicial, que os tornaria novamente “*bem aventurados e felizes*” (μακαρίος καὶ εὐδαίμονες, 193d), seja em vida, seja no Hades.¹¹³

O discurso de Agatão principia com a proposta de explicar primeiro a natureza de Eros, para depois abordar os seus benefícios. Em seguida, diz que “*de todos os deuses felizes*” (πάντων θεῶν εὐδαίμονες) Eros seria o “*mais feliz*” (εὐδαιμονέστατος, 195a) por ser o “*mais belo*” (κάλλιστος) e o “*melhor*” (ἄριστος) de todos.¹¹⁴ Contrapondo o discurso de Fedro, que o situava como uma das mais antigas divindades, exprime que Eros não apenas seria o mais jovem dos deuses como presidiria o relacionamento dos jovens, posto que se identificava com eles. E com isso, isenta a divindade de todo ato ignominioso praticado pelas outras divindades que o responsabilizavam pelos seus atos. Ao contrário, diz que essa divindade é “*delicada*” (ἀπαλός), gerando entre os deuses apenas a “*paz*” (εἰρήνη) e a “*amizade*” (φιλία).¹¹⁵ Acerca da virtude de Eros (περὶ ἀρετῆς Ἐρωτος), destaca a δικαιοσύνη, a σωφροσύνη, a ἀνδρεία e a σοφία. A primeira, representada nas cidades pelas leis, resolveria todas as contendas humanas, declarando o que seria justo ou não; a segunda, na

¹¹² *Ibidem*, 178b-180b.

¹¹³ *Ibidem*, 189c-193.

¹¹⁴ *Ibidem*, 194e-195a.

¹¹⁵ *Ibidem*, 195b-d.

capacidade de domínio dos prazeres e das paixões;¹¹⁶ a terceira, na caracterização do deus como mais forte do que o próprio Ares; e a quarta, na representação como inspirador dos poetas, dos músicos, do manejo do arco, da medicina, etc.

O discurso de Agatão, apesar de se propor a discorrer sobre a natureza de Eros, continuou na esteira dos anteriores, priorizando os benefícios da divindade, sem especificar a sua natureza. O mérito do seu discurso reside justamente em chamar a atenção para esse aspecto e em destacar as virtudes que Eros, de alguma forma, presidia sobre os humanos. Também ao caracterizar a felicidade dos deuses e destacar a de Eros, não utilizou o termo *μακαρία* como normalmente se esperaria, mas recorreu à *εὐδαιμονία*, antecipando, de alguma forma, a sua condição diferencial dos deuses, que no discurso de Diotima seria definido como “*intermediário*” entre os mortais e os imortais.

Sócrates, após elogiar o discurso de seu antecessor e o comparar aos recursos retóricos de Górgias, confessa a sua ingenuidade em pensar que um discurso deveria priorizar a verdade, mas percebeu pelos seus companheiros que o elogio acerca do amor seguiu o caminho inverso, sem primeiro verificar se o conteúdo do elogio correspondia ou não à realidade. Com a ajuda de Agatão, verifica se a beleza, como todos exaltaram, fazia parte ou não da natureza de Eros. As respostas do poeta conduziram à inferência de que, se Eros é amor de alguma coisa e se deseja aquilo que ama, é porque não a possuía, visto que se possuísse a beleza não a procuraria. Com isso, tenta mostrar aos presentes que Eros, ao invés de ser o mais belo dos deuses como afirmou Agatão em seu discurso, era carente daquilo que procurava, a saber, de beleza.¹¹⁷ Em 201c, estende essa carência também à bondade,

¹¹⁶ *Ibidem*, 196c. εἶναι γὰρ ὁμολογεῖσθαι σωφροσύνη τὸ κρατεῖν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν. Agatão atribui a Eros uma virtude extremamente importante aos gregos, destacando o seu poder moderador sobre os prazeres e as paixões. Vale ressaltar que o poeta despe a divindade de sua função exclusivamente sexual e lhe atribui um sentido amoroso ligado à alma e à virtude.

¹¹⁷ *Ibidem*, 198b-201b.

considerando que, se tudo o que é bom é belo e se a divindade carecia de beleza, também careceria de bondade. Com isso, Sócrates permanece fiel à tradição grega que reconhecia a excelência de alguém por meio da expressão “*belo e bom*”.

7.1. A carência de Eros: mo(vi)mento de busca do belo e bom

O discurso de Sócrates constitui uma narração de uma conversa que tivera com Diotima de Mantinéia, mulher conhecedora de muitas coisas relacionadas ao divino, estando, portanto, capacitada para falar acerca do que seja essa divindade e de como se manifesta, bem como a sua atuação entre os homens e os deuses. A estrangeira havia contestado que Eros fosse um deus belo e bom, como os homens exaltavam em suas poesias e discursos.¹¹⁸

O estranhamento de Sócrates com essa informação o leva a concluir que se essa divindade não era bela, só poderia ser feia. A estrangeira havia explicado que o não-belo não significava necessariamente “*feio*” (αισχροός), posto que, se fosse assim, um não-sábio seria também ignorante. Disse que entre um e outro, ou seja, entre o “*conhecimento; saber*” (σοφία) e a “*ignorância*” (ἀμαθία), haveria um “*intermediário*” (μεταξύ), que possibilitaria uma certa comunicação entre os dois.¹¹⁹ E essa ligação seria possível graças à “*opinião certa*” (ὀρθὴ δόξα), situada a meio caminho entre um e outro, não sendo ainda “*conhecimento; ciência*” (ἐπιστήμη), por não conseguir demonstrar como se processava esse conhecimento, e também não sendo ignorância, posto que atingiu um estágio do “*ser*” (ὄντος) que não poderia mais ser ignorado. Eros, não sendo belo e nem feio, estaria a meio caminho entre os dois, a saber, um intermediário entre o feio e o belo.

E estando nessa condição intermediária, não poderia ser considerado nem belo, nem um grande deus, visto que os dois principais atributos

¹¹⁸ *Ibidem*, 201d-e.

¹¹⁹ *Ibidem*, 201e: ἢ οὐκ ἦσθησαι ὅτι ἔστι τι μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας;

concedidos pela tradição aos deuses seriam justamente a “*beleza*” (κάλλος) e a “*felicidade*” (εὐδαιμονία). E se a felicidade fosse definida pela posse de “*coisas boas e belas*” (τάγαθὰ καὶ καλὰ), e se Eros não possuísse nem a beleza nem a bondade, ele não só não poderia ser considerado um deus como também não seria considerado feliz.¹²⁰

Diante da inferência de Diotima de que Eros não poderia ser um deus, Sócrates pergunta se ele seria um mortal, uma vez que não era deus. A estrangeira responde que, como no caso anterior, ele seria um intermediário entre o mortal e o imortal. E para mostrar como surgiu a sua condição de “*grande Daímon*” (Δαίμων μέγας), intérprete das solicitações e agradecimentos humanos realizados por meio de preces e sacrifícios aos deuses e das suas respectivas respostas aos pedintes, discorre como se processou a sua concepção para que herdasse essa natureza mista.¹²¹ É justamente essa natureza que possibilita a comunicação entre duas realidades distintas: a humana e a divina.

Conforme a sua narrativa, a concepção de Eros ocorrera no banquete de comemoração do nascimento da deusa Afrodite. Para esse banquete foram convidados todos os deuses e dentre eles estava presente Poros, filho de Métis, que havia se excedido no néctar dos deuses. A chegada de Penia ocorre próximo ao término do banquete com o firme propósito de permanecer perto da porta e mendigar. No entanto, ao perceber a entrada de Poros embriagado, no jardim de Zeus, muda de idéia e pensa na possibilidade de ter um filho dele. Dessa união entre um deus embriagado e a representante da indigência, nasce Eros, sem os atrativos próprios da pobreza, herança da mãe e com a possibilidade de passagem para uma outra condição, herança paterna. E para viabilizar esse propósito, ainda conta com um saber específico para realizar ações difíceis: a prudência, astúcia e o artifício, atributos de sua avó Métis. Isso sem contar que a sua própria concepção foi

¹²⁰ *Ibidem*, 202a-d.

¹²¹ *Ibidem*, 202e.

fruto de um artifício de Penia, procurando fugir de sua condição de indigente.¹²²

Com isso, a estrangeira expõe os elementos constitutivos da natureza de Eros: carente de tudo o que é bom e belo, pródigo de ardis para obter tudo o que deseja, amigo dos deuses e dos homens, da beleza e da sabedoria, mediador entre a pobreza e a riqueza, entre a ignorância e a sabedoria. Com isso, Diotima expõe como surgiu a sua natureza intermediária e que lhe permite ligar o “*todo*” consigo mesmo.

A questão acerca da felicidade dos deuses constante no discurso de Agatão (195a) e do poder de Eros em conduzir os homens à felicidade, nos discursos de Fedro (180b) e Aristófanes (189d; 193d), surge também na conversa com Diotima com a afirmação de que todos os deuses são “*belos*” (καλοί) e “*felizes*” (εὐδαίμονες), sendo estabelecido como critério dessa felicidade a posse de “*coisas boas e belas*” (τάγαθὰ καὶ τὰ καλὰ).¹²³

Segundo esse critério, Eros não poderia ser belo nem feliz devido à sua natureza dupla, ao mesmo tempo carente e almeiante daquilo que não possuía. No entanto, é justamente aquilo que lhe falta que o aproxima dos homens, posto que estes também almejam coisas belas e boas para se tornarem felizes. E considerando o discurso de Fedro, em 180b, de que somente essa divindade estaria autorizada a conduzir os homens à virtude e à felicidade, pode-se inferir daí a sua utilidade aos homens, satisfazendo, com isso, o seu próprio anseio de coisas belas e boas para ser feliz. Assim, respaldados na natureza almeiante de Eros e no seu poder de mediar o divino e o humano, o saber e a ignorância, o belo e o feio, a riqueza e a pobreza, os homens o utilizariam como liame para superar as suas próprias

¹²² *Ibidem*, 203b-c. O termo κόπος, derivado do verbo κείρω, que significa “*traspasar, atravessar, percorrer de um lado a outro*”, já denota essa “*ação de passagem*”, essa “*via de comunicação*” entre dois caminhos. Se Eros herda do pai essa característica de atravessar algo, herda também da mãe a necessidade que o impulsiona a fazer algo para sair de sua condição atual.

¹²³ *Ibidem*, 202d-205a.

carências. E dentre essas carências estaria o desejo de conhecer e praticar as coisas boas, denominadas de virtude.

A especificação de que os deuses não precisavam procurar um saber que já possuíam, somente aqueles despojados desse saber como Eros e os homens, conduz à diferenciação de dois tipos de saberes e do que isso representava para os homens. E como os homens não podiam adentrar na esfera divinal, Eros atuava como um arauto tanto do saber humano quanto divino. No entanto, esse saber não teria nenhum proveito para aqueles ignorantes que não dispunham de conhecimento para interpretar o seu significado, somente para aqueles que procuravam, de alguma forma, sair de sua condição de indigentes do conhecimento. Para esses, Eros, como amante do saber, poderia ajudá-los em sua procura, posto que também ele procurava conhecer aquilo que não possuía. Com isso, a estrangeira estabelece a sua ligação com a filosofia, sendo este saber o que possibilitava compreender e interpretar o conhecimento humano e divino.

Eros, em sua condição de amante do saber, poderia ajudar os homens em sua busca do que é belo e bom, tanto no que se refere ao corpo, quanto à alma.¹²⁴ Essa ânsia humana de ser feliz e participar do que é divino o levaria a procurar uma forma de extrapolar os limites impostos a ele. Uma dessas alternativas seria o seu prosseguimento por meio dos filhos.¹²⁵ Uma segunda alternativa para aqueles que possuíam uma alma preta de coisas belas seria o seu prosseguimento na memória daqueles que tomavam conhecimento de suas habilidades. Foi dessa forma que homens como Homero e Hesíodo granjearam fama em toda a Grécia.

A procura do homem para sair de sua condição de indigente do saber não era vedada e nem facilitada pelos deuses, cabendo unicamente a ele a busca e superação dos obstáculos existentes. Assim como Eros seria um intermediário entre a ignorância e o saber, também o homem teria que

¹²⁴ *Ibidem*, 204d-206a.

¹²⁵ *Ibidem*, 206b-207a.

passar por etapas intermediárias para atingir esse saber. No discurso de Diotima, essa gradação aparece sob a forma de uma iniciação nos mistérios do amor, sendo a “*contemplação*” (θεώρησις) o fim último dessa busca.

O primeiro nível sugerido pela estrangeira seria a procura, desde a infância, de “*belos corpos*” (καλὰ σώματα). Se o jovem fosse bem orientado, perceberia, com o tempo, que a beleza de um *sôma* seria a mesma em todos os corpos, passando com isso a procurar a “*beleza da alma*” (τῆς ψυχῆς κάλλος). Esse nível o conduziria à busca do que haveria de comum na beleza existente nos costumes e nas leis da *pólis*. Se compreendesse o que houvesse de comum no vasto oceano da beleza, poderia atingir o conhecimento da beleza que “*existe sempre*” (ἀεί ὄν) e que não estaria sujeita às transformações do tempo. Somente essa beleza, se fosse contemplada, poderia conduzir os homens a gerar verdadeiros discursos sobre a verdadeira virtude, baseados naquilo que é “*belo em si*” (αὐτὸ τὸ καλόν), “*distinto*” (εἰλικρινές), “*puro*” (καθαρός) e “*sem mistura*” (ἄμικτος).¹²⁶

Essa gradação do conhecimento humano em busca do que é divino, por meio da beleza, conduz à sua compreensão da virtude como meio para ser feliz. Para isso, seria necessário que percorresse todos os níveis necessários e percebesse a diferença entre as coisas belas e a “*beleza em si*”, que lhe possibilitaria perceber também a diferença entre os “*simulacros de virtude*” (εἰδωλα ἀρετῆς) e a “*virtude verdadeira*” (ἀρετὴ ἀληθῆ). Nessa busca pela verdade, a opinião verdadeira constituiria uma saída da ignorância em busca do conhecimento maior que extrapola os limites do mutável.

Em linhas gerais, Eros representaria o lado almeiante do homem pela prática da virtude como meio para atingir uma vida feliz. A virtude parece fazer parte de um projeto maior, visto que geralmente está associada ao fim último de ser feliz. E a distinção entre os simulacros de virtude e a virtude verdadeira nos remete para esse projeto humano de alcançar uma

¹²⁶ *Ibidem*, 210a-212a.

imortalidade, mesmo que para isso precisássemos compreender a perenidade de tudo o que consideramos belo e bom.

Restaria saber se a carência de felicidade de Eros seria a mesma dos homens, considerando que ele, como intermediário entre os deuses e os homens, participa das duas naturezas. Se ponderarmos que Eros, assim como o homem careceria de felicidade, poderíamos inferir que essa felicidade não seria duradoura como a divina, mas transitória. Mas, por outro lado, teria uma extensão maior que a humana devido à sua genealogia divina. O que poderíamos considerar é que se Eros é um intermediário entre o divino e o humano e entre a ignorância e o conhecimento, ele pelo menos conheceria algo sobre as formas como se tornar feliz, posto que, como intermediário, receberia os conhecimentos transmitidos pelos deuses aos homens e os pedidos e agradecimentos desses ao divino. Esse prévio conhecimento de Eros de como fazer algo poderia ser considerado como um diferencial entre a sua felicidade e a dos homens.

O discurso de Alcebiades, que chega ébrio ao banquete de Agatão, constitui uma espécie de elogio, não da beleza física de Sócrates, posto que este comparado às estátuas dos silenos que, externamente não correspondem ao seu interior, mas de sua alma, capaz de resistir tanto aos encantos de um belo corpo, quanto às privações do dia a dia.¹²⁷ No entanto, o jovem, confiante inteiramente em sua beleza física, parece que não foi capaz de sair do primeiro nível proposto por Diotima na compreensão dos mistérios do amor, não sendo, portanto, capaz de diferenciar um belo corpo da beleza em si e também não sendo capaz de compreender o verdadeiro significado da virtude e da felicidade.

¹²⁷ *Ibidem*, 212d-222b.

8. FÉDON: o canto do cisne antes da morte

O *Fédon* registra sete ocorrências do termo εὐδαιμονία, envolvendo a discussão em torno da possibilidade de sobrevivência da alma e a forma como o homem deve viver para merecer uma vida melhor, seja em vida ou em outro lugar. Dessa sobrevivência da alma após a morte e as conjeturas sobre o seu destino, os interlocutores expõem concepções religiosas que, em alguns momentos, se mesclam ou extrapolam esse campo, sem sabermos exatamente se são emprestadas, contrapostas ou acampadas às discussões filosóficas. Somente o contexto em que essas concepções são abordadas podem lançar um pouco de luz sobre problema e, mesmo assim, com reservas, posto ser um campo que mesmo na Antigüidade não possuía uma compreensão precisa.¹²⁸

O termo aparece inicialmente, em 58e, na conversa entre Fédon e Equécrates, quando o primeiro narra as suas impressões sobre o comportamento e as palavras finais que presenciara de Sócrates justamente com seus amigos no cárcere nos momentos que antecederam à sua morte. Conforme observou, o filósofo lhe pareceu um “*homem feliz*” (εὐδαίμων ἄνθρωπος, 58e), tanto na forma de agir como falar, demonstrando nobreza quanto ao seu fim, como se esperasse encontrar no Hades um “*bem fazer, felicidade*” (εὖ πράξειν, 59a) melhor do que qualquer outro homem. O procedimento do filósofo havia despertado nele não o sentimento esperado de compaixão por alguém que se encontrava em tais circunstâncias, mas uma desconcertante

¹²⁸ As dificuldades de entendimento do *Fédon* parecem remontar à época em que foi composto, pois conforme Diógenes Laértios (III, 37) constava nas obras de Favorinos que quando Platão leu o diálogo *Da Alma* todos os presentes gradualmente saíram, permanecendo até o final somente Aristóteles. Anteriormente havia relacionado o *Fédon* com a denominação de *Da Alma* (III, 36), dando a entender que esse diálogo era conhecido por essa denominação. Cf: LAÉRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*.

“mistura” (κρῆσις) de prazer e dor, diferente daquela que sentia quando conversavam sobre filosofia.¹²⁹

O estado descrito por Fédon não especifica a sua origem, nem a sua localização, mas por ser compartilhado pelos presentes, parece ser, em princípio, uma mistura de dor e prazer, sentida na alma e extensiva ao corpo, diferente daquela expressa por Sócrates ao ser desagrilhoado: um prazer físico descrito como substituição da dor, não sendo possível especificar a fronteira em que começa um e termina o outro. A especificação, em 60b, de que os dois se recusavam a serem simultâneos, denota uma convivência alternada em que a presença de um explica a ausência do outro. Mesmo que esses dois estados não se misturem, os seus vários níveis de efeitos podem em alguns casos, se estenderem do físico à alma e vice-versa.

A atitude de Sócrates diante da morte suscita em seus companheiros não apenas estranheza, mas curiosidade em compreender sua expectativa diante de um evento em que daria cabo à sua existência. Sócrates, ao esboçar uma espécie de defesa de sua postura diante da morte, recorre às concepções existentes sobre o assunto, bem como as pressuposições acerca da sobrevivência da alma num outro lugar. Algumas dessas concepções, implicitamente relacionadas às doutrinas órficas, pitagóricas ou misto das duas, algumas vezes aparece ou como respaldo à concepção de uma alma imortal, ou como contraposições àquelas conjeturas em que o raciocínio apreende como válidas ou contraditórias tudo o que se relaciona à vida. Com isso, nos defrontamos não apenas com a expectativa de Sócrates de uma vida em outro lugar, mas, sobretudo, acerca de sua concepção do que ocorreria com aquele que dedicou toda a sua vida em preparar a sua alma para um bem viver sem as solicitações da vestimenta corporal.

¹²⁹ Fédon, 58e-59a. A referência à atitude tranqüila de Sócrates também é encontrada no *Crítion*, 43b, quando o interlocutor do mesmo nome comenta que ao visitar Sócrates na prisão o havia encontrado dormindo serenamente. Ressalta que sempre felicitou (εὐδαίμονισα) o filósofo pelo seu caráter, mas que diante das circunstâncias o admirou ainda mais.

Na explicação de Sócrates sobre a expectativa de Símiias de que Eveno dedicasse à filosofia uma atenção similar a dele, aparece a recomendação de que Eveno não deveria cometer violência contra si mesmo, uma vez que isso não era permitido pelas leis divinas.¹³⁰ Cebes, demonstrando surpresa quanto a essa inferência, destaca dois aspectos que gostaria de esclarecer: (a) como não seria permitido fazer violência contra si mesmo; (b) como não desejar seguir àquele que morre pela filosofia. Sócrates, ao indagar se Cebes não foi instruído acerca dessas coisas quanto esteve com Filolau, parece concentrar inicialmente a discussão em torno da primeira questão. E, também, ao propor que investigassem como seria a viagem daquele que passaria para o Hades, não apenas delimita o tema da conversa, mas ainda o seu desejo de retomar as abordagens daqueles que discutiram o tema, principalmente os pitagóricos, por meio de Filolau.

Quando Cebes confirma ter ouvido sobre o suicídio tanto de Filolau quanto de outros, ressalta que nenhum deles foi capaz de lhe ensinar algo de exato sobre o assunto.¹³¹ Diante dessa informação, Sócrates resgata três coisas compartilhadas pelos homens: (a) o seu desejo universal de viver, mesmo quando aparentemente a morte seria preferível à vida; (b) a proibição

¹³⁰ *Ibidem*, 61c-d: Οὐ μέντοι ἰσως βιάσεται αὐτόν οὐ γὰρ φασὶ θεμιτὸν εἶναι. O adjetivo verbal θεμιτὸν, derivado do verbo θεμιτεύω, denota uma norma estabelecida pelos deuses, oposta às normas humanas, expressa por δική. Sócrates ao expor a proibição ao suicídio, recorrendo a uma norma divina, parece aceitar a tradição que oficialmente interdita essa prática, bem como as penalidades cabíveis àqueles que chegam ao Hades após agir contra as determinações tanto nas especificações legais sobre o tema quanto nos procedimentos religiosos cabíveis àqueles que tiraram a própria vida. O problema do suicídio também é encontrado n'As Leis, 873c-d, quando se especifica como o legislador deveria tratar àqueles que procederam dessa forma. Para esses casos, fazia necessário consultar os profetas para saber como o suicida poderia ser purificado do seu crime. Mas, antes disso, o seu corpo seria enterrado sem nenhuma honra e sem nenhuma especificação de sua localização.

¹³¹ *Ibidem*, 61d-e. A informação de que os pitagóricos discutiam a concepção da imortalidade da alma e as implicações da forma como os homens deveriam proceder em vida, não garante que as concepções sejam eminentemente pitagóricas, visto que poderiam também analisar, comparar e contrapor essas concepções para verificarem sua plausibilidade diante das suas. Diógenes Laértios nos informa que Pitágoras foi o primeiro a revelar que a alma se liga ora a um ser vivo ora a outro, sem, no entanto, especificar se Pitágoras era o autor dessa concepção ou o seu divulgador na Hélade. Cf: LAÉRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VIII, 14.

de que os sofreadores retirassem a própria vida e (c) a aparente permissão de que somente os outros poderiam fazer isso, caso julgassem necessário. Para confirmar isso, lembra a concepção dos adeptos dos Mistérios que concebem o corpo como uma prisão da alma, não sendo permitido sair dessa condição sem autorização divina. Sócrates, mesmo reconhecendo as dificuldades de compreensão dessa concepção, parece concebê-la como válida quando acrescenta que os deuses guardam os homens.¹³² Com isso, retoma também as conseqüências cabíveis àqueles que transgridem uma determinação divina e adentram na esfera do “excesso” (ὑβρις), contrário ao preceito delfico de “*nada de excesso*”.

No entanto, essa concepção de tutela divina parece contrariar àqueles que buscam no conhecimento filosófico a libertação de toda determinação divina às suas ações, mesmo que para obter isso seja necessário morrer. É sobre essa pretensa autonomia reivindicada pela filosofia que Cebes retoma as suas duas questões feitas, em 61d, acrescentando a diferença de atitude entre um homem sábio e um não-sábio frente à sua libertação das amarras do corpo e também das determinações divinas. Símiias, em 63a-b, reitera as palavras de Cebes, pedindo que Sócrates se defenda da acusação de não se importar com os deuses ao aceitar com tranquilidade a sua morte. Esse aspecto parece insinuar a possibilidade de um suicídio pretensamente voluntário, que contrariaria as determinações divinas, visto que Sócrates teve a oportunidade de escapar desse desfecho e não o fez.

Em sua defesa, Sócrates expõe a sua convicção de encontrar no Hades os benefícios destinados àqueles que em vida foram bons, principalmente àqueles que se dedicaram à filosofia. Acrescenta a isso a diferença entre a filosofia em sentido amplo e em sentido estrito, visto que disso depende a compreensão dos que se preparam durante toda sua vida para a morte.¹³³

¹³² *Ibidem*, 62a-b. Para Monique Dixsaut, a fórmula sagrada ἀπόρρητος (segredo, mistério) que Sócrates se refere, em 62b, pode remeter tanto aos mistérios órficos, às doutrinas sagradas dos pitagóricos, como às duas. Cf. DISSAUT, M. *Fhédon*, pp. 327-328.

¹³³ *Ibidem*, 63b-64a.

Somente aqueles que se dedicam à filosofia no sentido estrito do termo caminham com tranqüilidade para o seu fim, posto confiarem que, em vida, realizaram os bens que conduzem a uma boa vida, ou seja, à felicidade. Vale ressaltar que, Sócrates num primeiro momento, concentra o seu discurso em torno das tradições que concebem uma existência pós-vida e uma recompensa àqueles que foram bons, mas, sem especificar como isso ocorre, num segundo momento parece transpor esses preceitos à filosofia em sentido estrito.

A observação de que o filósofo deve se preparar para morrer desperta risos em Símiias, quando ele lembra o que a maioria diria acerca disso. Sócrates pede que deixem de lado o que pensa a maioria e se concentrem nas seguintes questões: (a) de que modo o filósofo deveria se preparar para morrer; (b) de que modo mereceria a morte e (c) que espécie de morte seria essa.¹³⁴ A investigação dessas três questões pressupõe inicialmente que saibam o que é a morte, por isso a razão de indagar a Símiias se a morte era ou não alguma coisa.

Diante da resposta de que era alguma coisa, Sócrates expõe, em 64c-d, a concepção de que a morte seria a separação da alma e do corpo, resultando, com isso, num apartamento de duas coisas que anteriormente estavam juntas. Com a ajuda de Símiias, investiga se o filósofo deveria ou não se preocupar mais com os prazeres do corpo do que com os cuidados da alma. E diante da confirmação de que um verdadeiro filósofo deveria se preocupar mais com a alma, pergunta se também não deveria, na medida do possível, procurar afastar esta alma do corpo. Em seguida, diferencia essa

¹³⁴ *Ibidem*, 64b-c. Conforme depreende Detienne da *Vie de Pythagore* de Pofirio, os pitagóricos estavam convencidos de que a morte como separação da alma e do corpo era um grande bem. Acrescenta que a afinidade entre essa doutrina e a expressão “*cuidado da morte*” (μελέτη θανάτου) encontrada no *Fédon* de Platão quando Sócrates se refere à morte, retém apenas uma interpretação moral de algo que anteriormente pertencia ao pensamento religioso arcaico. Cf: DETIENNE. *La notion de daimon dans le pythagorisme ancien*, pp. 78-79.

concepção daquela do vulgo em que concebia os prazeres do corpo como algo agradável de se viver.

Para Sócrates, um filósofo que desejasse obter “*pensamento; inteligência*” (φρόνησις) acerca da forma como o homem vive e como poderia viver bem para se preparar para a morte, deveria, tanto quanto possível, dirigir os seus pensamentos e os seus esforços prioritariamente à alma. Para realçar a importância da alma na busca pelo conhecimento, distinguiu as formas pela qual ela poderia apreender as coisas: uma com o auxílio do corpo e outra sozinha, sem o entrave das sensações corporais que, muitas vezes, resultavam em enganos e distorções. Somente quando a alma recorresse aos raciocínios, ela poderia apreender o ser em que o “*pensamento em si*” (καθ’ αὐτὴ διανοία) e “*sem mistura*” (εἰλικρινής) se lançaria em busca do “*ser*” (ὄντος) em que reside a verdade.¹³⁵ Pois, se a alma continuasse vinculada ao corpo, jamais teria acesso à verdade dos pensamentos sensatos, visto que, além das incertezas e imprecisões próprias das sensações, ainda haveria outros obstáculos que poderiam sobrevir ao corpo, tais como: as “*doenças*” (νόσοι), os “*amores eróticos*” (ἐρώτων), as “*paixões*” (ἐπιθυμιαί), os “*temores*” (φόβοι) e as “*imaginações*” de toda sorte (εἰδώλων).¹³⁶

Diante de todas essas dificuldades, Sócrates recomenda que o verdadeiro filósofo procurasse apartar a sua alma das exigências físicas e se concentrasse na realização de sua função primeira: conhecer de forma pura as coisas. E isso só ocorreria quando realizasse uma espécie de “*purificação*” (κάθαρσις) em que o pensamento se desprendesse de tudo o que pudesse de alguma forma obscurecer o conhecimento verdadeiro. Essa purificação, comparável à religiosa, também prescreveria um apartamento do corpo, com

¹³⁵ *Ibidem*, 66a. Para Monique Dixsaut, a equivalência entre καθαρός (*puro*), εἰλικρινής (*sem mistura, distinto, puro*) e a verdade que aparece, em 67b, transpõe a noção de pureza de κάθαρσις (*purificação*) do domínio religioso ao domínio filosófico. A pureza não é mais um dever de práticas e de ritos, mas um assunto de reflexão purificada, de parentesco entre a inteligência e o inteligível. Cf: DISSAUT, M. *Fhédon*. Traduction, introduction et notes, p. 333.

¹³⁶ *Ibidem*, 66b-c.

a diferença de que os meios utilizados seriam a separação dos pensamentos bons dos maus, ou seja, dos considerados puros e impuros. Nisso residiria a função do filósofo, preparar a alma para se afastar em vida do corpo, ou seja, se preparar para aquilo que a tradição concebia como morte: *“apartado da alma e separado dela, o corpo isolado em si mesmo; a alma, por sua vez, apartada do corpo e separada dele, isolada em si mesma”*.¹³⁷ Com isso, Sócrates ao mesmo tempo tenta explicar a sua concepção de morte e a sua dedicação à filosofia, considerando principalmente o que a filosofia poderia fazer àqueles que esperavam encontrar, no Hades, uma espécie de recompensa pelos cuidados que tiveram durante a vida com a alma. E nesse sentido, cuidar da alma significava se dedicar à filosofia, se preparando para viver sem as amarras do corpo, mesmo que isso significasse se concentrar em si mesma, resistindo a todos os movimentos contrários impulsionados pelo físico. Nisso residia o cerne da *“boa esperança”* (ἀγαθὸς ἐλπίς) do filósofo em encontrar os benefícios àqueles que em vida conseguiram manter a alma apartada das solicitações do corpo.

No entanto, as concepções defendidas por Sócrates só teriam validade se pudessem comprovar a sobrevivência da alma após a separação do corpo. Tendo em vista esse aspecto, Cebes lembra uma concepção contrária defendida pela maioria dos homens, de que a morte constituiria um término de tudo, não sobrevivendo nada depois disso.¹³⁸

Sócrates, reconhecendo a necessidade de examinar tal concepção, recorre a uma *“narrativa antiga”* (παλαιὸς λόγος) que concebia o Hades como morada das almas daqueles que morreram e que, depois de algum tempo, retornavam, originando novas vidas. Essa tradição instituiu tanto a continuação das almas num outro lugar quanto sua origem a partir dos mortos. Em torno dessa narrativa, Sócrates estabelece a suposição de que todos os seres vivos se originavam dos seus contrários, sendo a morte e a

¹³⁷ *Ibidem*, 64c. Tradução Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Cf: 67c-d.

¹³⁸ *Ibidem*, 70a.

vida constituintes de um mesmo processo em que a alma apenas transitava de um lugar a outro, sem nunca perecer. Com isso, os dois contrários, viver e morrer seriam concebidos como estados que se engendravam um do outro, resultando num duplo processo de geração em que a vida adviria da morte e a morte da vida.¹³⁹ Em torno de um desses processos, explica, em 71e, o sentido do verbo ἀναβιώσκεισθαι como “*voltar a viver ou reviver*”. No entanto, não haveria continuidade da alma se não houvesse um processo inverso, o morrer como transposição da alma de um lugar a outro, sem a vestimenta do corpo.

Desses dois processos, Sócrates respalda a sobrevivência da alma no Hades e reitera a importância dos cuidados com a alma para que chegasse nesse lugar isenta de maldades, posto que creditava às almas boas um destino melhor do que às más.¹⁴⁰ Cebes observa que esse assunto retoma dois aspectos: a concepção de que aprender seria recordar e que a alma seria “*imortal*” (ἀθάνατος). Sócrates, mesmo diante da admissão da dificuldade em compreender como o aprender se constituiria num recordar, não se esquiva quando Símiias lhe pede que explique tal concepção.¹⁴¹ Com isso, retoma dois pontos em que aparentemente acordavam: (a) só haveria recordação de algo previamente conhecido e (b) que o “*conhecimento*” apreendido em certas circunstâncias seria rememorado. Em seguida, expõe as circunstâncias em que surgiria uma recordação a partir de alguma sensação que conduziria à imagem de algo anteriormente conhecido, mesmo que não fosse necessariamente semelhante, posto que, às vezes, a própria relação de algo com outro induziria à sua associação, mesmo que fossem dessemelhantes. Assim, diante da confirmação de Símiias, de que uma recordação se originaria ou devido à “*semelhança*” (ὅμοιος) ou à “*dessemelhança*” (ἀνόμοιος), indaga acerca da carência entre o objeto considerado e a sua recordação, ou seja,

¹³⁹ *Ibidem*, 70c-71d.

¹⁴⁰ *Ibidem*, 72a-e.

¹⁴¹ *Ibidem*, 72e-73b.

entre mediado pela sensação e o conhecimento obtido antes do nascimento. A anuência de Símiias faz com que Sócrates exponha a possibilidade de um “*igual em si*” (αὐτὸ τὸ ἴσον), distinto das coisas que seriam comparadas como iguais e que, apesar disso, conduziriam ao conhecimento desse “*igual em si*”. Estendendo esse conhecimento a todas as coisas, inferem assim a anterioridade do conhecimento que seria comparado às coisas apreendidas pelas vias sensoriais e que seriam significativamente inferiores.¹⁴²

Todavia, a aquisição de um conhecimento anterior não garantiria sua continuidade, tendo em vista a possibilidade de esquecimento, inviabilizando, com isso, a sua recordação. Considerando essa possibilidade, Sócrates salienta a necessidade de não perder esse “*conhecimento*”, seja pelo tempo ou pela distração (73e). Sócrates aborda uma outra modalidade de esquecimento em que a alma, provisoriamente, perderia o poder de preservar o conhecimento aprendido, mas não a capacidade de resgatá-lo por meio da educação.¹⁴³ Esse poder da alma possibilitaria o resgate paulatino dos conhecimentos apreendidos anteriormente, embora essa apreensão dependesse do esforço de cada um. Símiias, concordando com os argumentos que contemplavam a existência da alma antes do *sôma* e com o seu poder de pensar,¹⁴⁴ ressalta que essas inferências não seriam suficientes para persuadir os homens que recebiam que a morte fosse o término de tudo.¹⁴⁵

A ressalva de Símiias parece, num primeiro momento, incoerente, uma vez que se concordou com o argumento que respaldava a imortalidade da alma a partir de sua existência anterior, por inferência, a sua sobrevivência estaria garantida, no entanto, a retomada do argumento em outras bases

¹⁴² *Ibidem*, 74b-75b.

¹⁴³ *Ibidem*, 75e-76a.

¹⁴⁴ *Ibidem*, 76c. Esse argumento garante a justificativa exigida por Cebes, em 70b, acerca da sobrevivência da alma com o “*poder*” (δύναμις) de “*pensamento*” (φρόνησις). Esse mesmo aspecto aparece n’As *Leis*, 927a, quando o Ateniense diz a Clíniias que seria oportuno especificar que as almas dos mortos conservavam certo poder de se interessar pelos negócios humanos.

¹⁴⁵ *Ibidem*, 77a-c.

exige que algumas arestas sejam cortadas e alguns aspectos elucidados. Essas arestas seriam todas as inferências que foram adotadas sem um argumento comprobatório e sem um respaldo de suas relações, tais como: a não diferenciação do campo de atuação do corpo e da alma e as implicações resultantes de sua associação no que se refere à obtenção do conhecimento; a sua conservação e a sua utilização nos momentos decisivos do homem seja antes, durante ou depois da chamada vida. Mesmo a concepção de que a alma possuiria o poder de pensar independente do corpo, pareceu deslocada na medida em que não esclareceu se esse *pensamento* seria o mesmo seja acompanhado do corpo ou não.

A investigação dos aspectos ressaltados por Símias precisava verificar em que categoria poder-se-ia incluir a alma: nas coisas susceptíveis de alteração ou nas inalteráveis. Cebes concorda com a dedução de que os seres não-compostos conservavam sempre a mesma forma, enquanto os seres compostos se transformavam continuamente. Sem especificarem, num primeiro momento, em qual dessas categorias incluiriam a alma, passam à forma como poderiam ser apreendidas pelos homens: os seres visíveis pelos sentidos; enquanto os invisíveis, que não poderiam ser percebidos pela visão, somente “*pelo pensamento reflexivo*” (τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ). Com isso, Sócrates diferenciou “*duas espécies de seres*” (δύο εἶδη τῶν ὄντων): “*uma visível*” (τὸ ὀρατόν) e outra “*invisível*” (τὸ ἀειδέες).¹⁴⁶

Essa divisão e as suas respectivas formas de apreensão retoma as peculiaridades físicas e psíquicas e as implicações de sua associação. O *sôma* por ser assemelhado e aparentado com tudo o que fosse visível, participaria tanto de sua natureza transitória e perecível quanto de sua percepção sensorial, enquanto a alma, mesmo associada ao corpo seria relacionada com o invisível, principalmente quando se apartasse dele. A dificuldade não seria apenas associar a alma com o invisível, mas examinar as implicações de sua

¹⁴⁶ *Ibidem*, 79a.

relação com o *sôma* no processo de preparação para viver em outro lugar. Se considerarmos que tanto a forma de apreensão do visível como do invisível ocorriam primeiramente no corpo, uma vez que seria pelo corpo que a alma estabeleceria os primeiros contatos com essas duas realidades, teríamos que considerar também os esforços da alma em se libertar de tudo o que a prendesse ao corpóreo. Isso ocorreria porque o corpo deteria uma dupla função: de instrumento pela qual a alma conheceria as coisas e de obstáculo, uma vez que as solicitações físicas poderiam plasmar na alma as suas características mutáveis e desviá-la dos seus propósitos estáveis e duradouros.¹⁴⁷

Ora, se o principal atributo da alma fosse a sua imortalidade e a seu poder de preservar o que aprendeu no decorrer de sua associação físico-psíquica, o *pensamento* exerceria sua função primeira quando viabilizasse o acesso a tudo o que se relacionasse à natureza da alma, a saber, com o que fosse “*puro*” (τὸ καθαρὸν), “*imortal*” (ἀθάνατος) e “*existindo sempre*” (ἀεὶ ὄν). Essa função poderia ser ofuscada quando o pensamento que deveria distinguir o bem do mal, não realizasse sua função de comando e se deixasse levar pelas exigências físicas. Quando isso ocorresse, o pensamento, que deveria organizar e uniformizar as diferentes apreensões sensoriais, perderia a sua identidade e se metamorfosearia em tudo que fosse semelhante ao corpo: mortal, mutável e perecível.¹⁴⁸

A relação entre esse argumento e a tranqüilidade de Sócrates diante da morte, repousava no esforço do filósofo em apartar a sua alma do corpo e em se preparar para uma vida que considerava melhor, próximo a tudo o que fosse divino e imortal, sem os sofrimentos próprios do corpo como doenças, medos, loucuras e amores tirânicos.

¹⁴⁷ *Ibidem*, 79b-d.

¹⁴⁸ *Ibidem*, 79d-80b.

8.1. Virtude: ornamento (in)visível da alma candidata à felicidade

Viver para Sócrates possuiria um sentido amplo de imortalidade, em que o viver constituiria apenas um mo(vi)mento de transição de um lugar à outro, permanecendo somente o que fosse importante à manutenção das características próprias da alma. O pensamento constituiria o registro desse mo(vi)mento da alma no corpo, constatação irrefutável da confluência entre o conhecimento da virtude e a prática. Esse aspecto era relevante na medida em que o filósofo esperava encontrar no Hades uma felicidade compatível à forma como conduziu à sua vida, sempre buscando o que era melhor à sua alma.

Considerando a “*boa esperança*” de Sócrates em encontrar uma felicidade maior destinada aos verdadeiros filósofos, que praticaram a virtude por considerá-la à luz de um conhecimento reflexivo e não apenas pela obediência incondicional à tradição, podemos depreender, no *Fédon*, dois níveis de felicidade: uma destinada àqueles que com persistência, conseguiram purificar a sua alma por meio do exercício das virtudes decantadas pelo conhecimento filosófico e outra para os que se dedicaram à prática das virtudes denominadas cívica e social, tais como a “*prudência; moderação*” (σωφροσύνη) e a “*justiça*” (δικαιοσύνη, 82b). A confluência entre as duas seria a preponderância da virtude contraposta à maldade, com a diferença de que a primeira capacitaria a uma compreensão maior da realidade, distinguindo as ações boas e más e escolhendo somente a posição que conduzisse ao que fosse partícipe com o divino, e a segunda poderia ser o resultado da força do hábito ou do exercício instituído pela tradição, sem a mediação da reflexão filosófica. Numa e noutra, o critério exigido para se esperar uma possível felicidade seria sempre a virtude, mas devido à concepção de que a alma imortal estaria sujeita à rotatividade de um duplo processo de (re)viver e morrer poderia, em dado momento, incorrer no risco de se desviar da senda da virtude e trilhar o seduzível caminho da maldade. E se isso ocorresse, haveria a possibilidade dessa alma sofrer as

conseqüências cabíveis aos transgressores, tanto das normas divinas quanto humanas, posto que se conseguisse ludibriar as humanas, não escaparia às divinas.

Destarte, se o objetivo primeiro da alma fosse não se deixar levar pelas solicitações físicas e se a virtude seria o meio para se obter uma vida melhor que perdurasse nos vários movimentos de ida e volta ao Hades, essa virtude poderia ser concebida como uma balança que mensuraria os méritos e deméritos de uma existência física, determinando inclusive como seria a próxima vida. Com isso, disporíamos de vários aspectos envolvendo uma mesma situação: (a) a alma purificada pela filosofia permaneceria próxima aos deuses, desfrutando de uma felicidade duradoura, sem as vicissitudes humanas (81a; 82b; 108c; 111c; 114c; 115d); (b) a alma que fosse virtuosa ou por obediência ou temor à tradição, tornar-se-ia susceptível, em algumas situações, de resvalar para o mal devido à ausência da filosofia (113d); (c) a alma virtuosa, sem respaldo reflexivo, retornaria num corpo humano ou num animal gregário para desenvolver as suas potencialidades (82b); (d) a alma de alguns injustos retornariam num invólucro compatível à sua maldade, tais como animais de rapina e lobos (82a); (e) aquelas almas eminentemente más que fossem consideradas incuráveis, permaneceriam indefinidamente no Hades (113e).

Sócrates marcha tranqüilo para o desfecho do seu destino porque estava convencido de que pertenceria à categoria dos que receberiam os maiores benefícios destinados aos “*amigos do saber*” (φιλομαθεῖ), que por terem “*purificado totalmente*” (παντελῶς καθαρός) a alma por meio da filosofia, seriam comparados ao “*gênero divino*” (θεῶν γένος).¹⁴⁹ Essa felicidade seria superior a dos que não estavam totalmente purificados e ainda precisariam retornar em outros corpos, mas, dentre eles, alguns seriam considerados “*mais felizes*” (εὐδαιμονέστατοι) porque retornariam à vida como “*homens*

¹⁴⁹ *Ibidem*, 82d-c.

moderados” (ἄνδρες μετρίος) ou como animais gregários como abelhas, vespas ou formigas, com chances maiores do que aqueles que retornavam como animais de rapina e com pouca probabilidade de saírem de sua condição de pilhagem. Nesse último grupo estariam aquelas almas que, devido à sua estreita relação com o corpo, mesmo depois de mortas continuariam, de alguma forma interligadas, permanecendo próximas aos seus túmulos, originando, de alguma forma, as narrativas sobre os fantasmas.

Com isso, Sócrates ressalta a necessidade da alma chegar ao Hades “*totalmente pura*” (παντελῶς καθαρός) de todas as solicitações corporais para que em nenhum momento não quisesse e não pudesse sucumbir às imprecisões sensoriais e nem aos desejos e prazeres exigidos por ele. Permanecer prisioneiro das solicitações físicas significaria não compreender o verdadeiro sentido da morte como apartamento da alma do corpo e nem compartilhar um estado sem sofrimentos, destinados aos que foram totalmente virtuosos.

Muitos dos aspectos contidos nessa argumentação reaparecem na narrativa final do *Fédon* acerca do destino das almas no Hades (107b-114e). Apesar da complexidade e dificuldade de entendimento dessa narrativa, percebe-se, de um modo geral que ele parece corroborar as teses expostas no decorrer do diálogo.

8.2. As dificuldades de acesso às coisas do reino de Hades

Símias salienta as dificuldades de acesso ao conhecimento claro acerca das coisas do Hades. No entanto, reconhece a necessidade de examinar as opiniões relacionadas ao assunto, sem descurar a oportunidade ou de se instruir sozinho ou de recorrer às tradições antigas para descobrir algo, principalmente quanto à concepção de que a alma seria uma espécie de harmonia. Em seguida, expõe a hipótese de que a alma com o corpo fossem uma combinação de elementos – calor ou frio, seco ou úmido – que atuariam em conjunto e se fosse destruído algum desses elementos, todo o conjunto

pereceria. Levando em conta esses dois aspectos, clama que Sócrates examine se a alma seria destruída com a morte.¹⁵⁰

Cebes, por sua vez, expõe que, em relação aos dois movimentos de sobrevivência da alma, um antes do nascimento, outro depois da morte, ainda tinha dificuldade em compreender como se processava o segundo.

Sócrates, comparando-se a Filolau, companheiro de Hércules, ressalta a dificuldade em enfrentar dois contestadores – Símiás e Cebes – ao mesmo tempo. Em primeiro lugar, alerta para os riscos de uma postura radical que levaria à aversão de algo ou alguém, sem atentar para as implicações dos argumentos que envolveriam a relação entre os homens e as coisas. No que se refere aos homens, seria preciso observar que eles nem sempre seriam bons ou maus, mas que, às vezes, haveria “*intermediários*” (μεταξύ) entre eles, sendo necessário um exame detalhado de todas as possibilidades antes de se convencer de sua plausibilidade. Pergunta se as objeções de Símiás e Cebes repousavam sobre o conjunto das afirmações ou sobre algumas de suas partes.¹⁵¹

A resposta dos dois de que somente sobre algumas partes, direciona a discussão para a pressuposição de que a instrução seria a recordação de um prévio conhecimento apreendido antes desta existência que comprovaria, com isso, a precedência da alma ao corpo.

No exame da dúvida de Símiás quanto à possibilidade da alma perder a sua harmonia antes do perecimento do corpo, Sócrates diferenciou a harmonia enquanto composição de coisas corpóreas e a harmonia dos incorpóreos. No primeiro tipo, a harmonia não poderia existir antes da composição, visto que primeiro existiria o instrumento e, somente depois, a harmonia como resultado do manuseio apropriado de suas cordas. A analogia da alma-harmonia não poderia ser comparada com esse tipo, posto ser de outra ordem. Símiás, sem atinar para as implicações desse segundo

¹⁵⁰ *Ibidem*, 85b-86d.

¹⁵¹ *Ibidem*, 89c-91a.

tipo, acrescenta que instruir seria lembrar-se, ressaltando também a existência da alma antes de sua ligação ao corpo.¹⁵²

Diante da negativa de seu interlocutor de que a harmonia não teria qualidades diferentes dos seus elementos, Sócrates indaga se a harmonia não poderia ser aquilo que se exigiria de suas partes constitutivas, visto que os adeptos da teoria da alma-virtude não conseguiam explicar a diferença entre a virtude e a maldade existentes em uma alma que, se harmoniosa, deveria ser eminentemente boa. A dificuldade de Simias em entender a questão faz com que Sócrates pergunte se a harmonia poderia ser entendida como mais ou menos.

Em seguida, Sócrates relaciona a questão da harmonia à alma, tentando compreender a concepção de que a alma “inteligência” (νοῦς) e “virtuosa” (ἀρετή) seria boa, e a “sem inteligência” (ἀνοία) e “maldosa” (μωχθηρία), má. Simias reconhece que não saberia explicar o surgimento da dissonância, origem da maldade numa alma que, a rigor deveria ser totalmente boa, mas admitiu que, assim como uma alma não poderia ser mais ou menos, a harmonia também não. Com efeito, se considerava a alma harmoniosa como boa e responsável pelas ações boas, no contrário disso, a maldade estaria fora dos seus limites, como possível resultado da não-realização de sua função. E isso implicaria a alma deixar de ser harmoniosa e passar a ser não-harmoniosa, desarticulando, com, isso a concepção da alma-harmonia como responsável pela virtude. No entanto, a admissão de Simias de que a alma inteligente governaria todas as coisas relacionadas ao homem, algumas vezes cedendo às paixões do corpo, outras contrariando, forneceu mais uma evidência de que a alma entendida como harmonia deveria reger todos os seus elementos constitutivos e não o contrário disso, que resultaria em dissonâncias e maldades.¹⁵³ Depois disso, Sócrates

¹⁵² *Ibidem*, 92a-e.

¹⁵³ *Ibidem*, 93a-94d.

especifica em que sentido a alma-harmonia poderia ser propícia à compreensão do sentido da vida: como “*comedimento*” (μετρίως, 95a).

8.2.1. O argumento de Cadmo: esposo da Harmonia

A dúvida de Cebes repousava justamente naquilo que justificava a confiança de Sócrates de um prolongamento de sua existência a partir da “*indestrutibilidade*” (ἀνώλεθρος) e “*imortalidade*” (ἀθάνατος) da alma e também na expectativa de encontrar no Hades um “*bem-fazer; felicidade*” (εὖ πρόξειν) superior a qualquer outra, destinada somente àqueles que foram bons e virtuosos. Por isso, Sócrates precisaria concentrar a sua resposta na comprovação de que a alma não se dissolveria quando da separação com o corpo. Inicia a sua argumentação a partir da causa da geração e corrupção de todas as coisas. Conta a Cebes a sua primeira excursão na teoria dos filósofos da natureza como Anaxágoras, na esperança de que fornecessem respostas às suas dúvidas, mas admite que encontrou mais contradições do que respostas. E que nenhum desses filósofos foi capaz de dizer qual o poder que dispõe e sustenta as coisas para que sejam as melhores possíveis, nem que seja uma potência divina. Em virtude disso, direcionou os seus estudos aos discursos que tentavam encontrar a verdade dos seres. Expõe também as suas dificuldades em aceitar sem reservas uma observação por imagens. Apesar disso, depositou nessa teoria a sua expectativa de explicar a causa da existência das coisas, bem como a imortalidade da alma, a partir da admissão da existência de um belo, um bom e um grande em si.

Diz a Cebes o principal aspecto que se poderia deduzir dessa teoria: a existência de um “*belo em si*”, causa do belo existente nas coisas e que participaria de uma certa forma da natureza do “*bem em si*”, sendo essa explicação atribuída também à grandeza e à pequenez e a todas as coisas da mesma espécie. Ressaltando que não examinaria, no momento, o modo como ocorreria essa participação, reitera a sua afirmação de que tudo o que fosse belo, participaria de um belo em si, causa tanto de sua existência quanto de

sua denominação. Em seguida, tenta explicar os termos envolvidos numa comparação que recorreria a designações diferentes, tal como a que afirmava que Símiás era maior do que Sócrates e menor do que Fédon. Esclarece a diferença entre os envolvidos na comparação e a designações sobre eles, uma vez que Símiás, Sócrates e Fédon eram identificados por eles mesmos, participando, devido às suas estaturas, da grandeza ou da pequenez. Pois, se fosse possível conceber Símiás ao mesmo tempo como grande e pequeno, sem especificar a origem e a diferença entre um e outro, seria possível inferir que tal modificação fosse viável. Com isso, Sócrates estabelece a diferença entre os seres que por natureza seriam excludentes, originando somente aquilo que a sua natureza permitiria participar e como os homens, por meio da linguagem, confundiam os dois, instituindo com isso inúmeras dúvidas.

Fédon narra que nesse momento da conversa, alguém havia lembrado o que haviam inferido anteriormente: que a geração surgia dos contrários. Sócrates esclarece que antes falavam de coisas que possuíam qualidades contrárias e que eram qualificadas dessa forma, mas que depois passaram a examinar os próprios contrários contidos nas coisas e que não admitiam outra designação, senão a sua. Cada um desses contrários, pela sua própria natureza, originaria somente aquilo que lhe competia, excluindo o seu contrário.

Assim, conforme a confirmação de Cebes de que um contrário nunca aceitaria o seu contrário, Sócrates investiga se alguns contrários como o quente e o frio poderiam de alguma forma se relacionar com outros, como o fogo e a neve, sem afetar com isso as suas respectivas naturezas nominais. Com isso tenta mostrar que, além dos contrários que se excluíam como a neve e o calor, o fogo e o frio, haveria também aqueles que, mesmo sendo de natureza distinta, poderia ser compreendido em relação ao outro como o calor e o fogo, o frio e a neve. E para clarificar essa última inferência explica que dentre os números ímpares e pares, a metade deles participava da imparidade e a outra da paridade. Acrescenta que dessa forma o número três participava tanto da natureza do três quanto do ímpar, acontecendo o

mesmo com todos os números. Dessa forma, Sócrates, com a ajuda de Cebes, estabelece uma espécie de hierarquia em que os contrários poderiam ser compreendidos.

(a) contrários que pela sua natureza se excluíam como o quente e o frio, o ímpar e o par, o calor e a neve, o fogo e a neve;

(b) contrários que mesmo sendo de natureza diferente, aceitariam a qualificação de outro termo além dele mesmo, como o fogo e o quente, a neve e o frio, o ímpar e os números ímpares, o par e os números pares.

Com base nesse assunto, Sócrates conjectura acerca do que tornaria um corpo quente, se o calor como normalmente se esperaria ou se o fogo. Seguindo essa mesma linha de raciocínio, pergunta a Cebes o quê, quando entrasse num corpo, lhe possibilitaria a vida. A resposta de que a alma seria a responsável pela vida, direciona o exame para o tipo de contrário que originaria a alma, posto que, se a alma trouxesse consigo sempre a vida, oposta à morte, isso pressuporia que a alma não apenas seria imortal, mas que conduziria somente àquilo que fosse imortal e indestrutível. Sendo assim, a alma não seria nem responsável pela morte, nem se destruiria quando se separasse do corpo, mas continuaria a viver em outro lugar.

Vale ressaltar a relação que Sócrates parece estabelecer entre a alma e a vida, depositando sobre a alma não apenas a vida biológica que cessa de existir quando sobrevém a morte, mas também a vida em sentido geral, que de uma certa forma, continuaria a existir independente do corpo. É essa sobrevivência da alma em outro lugar que impulsiona a discussão sobre o que a tradição professava sobre o destino das almas, bem como a relevância da forma como cada um deveria conduzir a sua vida para não sofrer no reino de Hades.

8.3. Narrativa sobre as diretrizes do reino de Hades

A sucessão de argumentos desenvolvidos no decorrer do diálogo conduziu à inferência lógica de que a alma, sendo imortal, seria também

indestrutível. E sendo indestrutível, não compartilharia do perecimento do corpo, mas se dirigiria a um lugar em que a tradição concebia como reino de Hades: morada do deus Hades, encarregado por Zeus de governar as regiões subterrâneas e zelar pelas almas após a separação dos corpos.

A insistência de Sócrates em nunca abandonar um argumento sem antes examinar todos os seus ângulos, faz com que ele e seus companheiros transitem de inferências lógicas para análises de narrativas sobre o destino das almas após a morte. Algumas dessas narrativas – misto de elementos legados pela tradição e/ou instituídos como modelos de discussão – constituem importantes formas de acesso a uma realidade expectável em que os homens só poderiam adentrar por meio de conjeturas discursivas. Com isso, nos deparamos no Fédon, com uma narrativa sobre o destino das almas que resgata alguns aspectos desenvolvidos e reitera algumas inferências lógicas encontradas no decorrer do diálogo.

Os obstáculos quase intransponíveis encontrados nessa narrativa – descrição geográfica dos meandros do Hades – impulsionam, num primeiro momento, uma estratégica fuga. No entanto, fazer isso implica descurar importantes elementos argumentativos sobre os cuidados que se deveria ter com a alma para não se temer a morte. Assim, sem extrapolarmos os limites de nosso estudo, nos deteremos nos elementos que podem, de uma certa forma, elucidar a “*boa esperança*” de Sócrates de uma vida feliz no Hades ou nas Ilhas dos Bem-Aventurados.

Um dos primeiros aspectos a considerar seria a recomendação de Sócrates de que se a alma fosse imortal, fazia-se necessário que o homem se preocupasse permanentemente com ela, cuidando para que não se perdesse praticando o mal. A iminência constante da alma em resvalar para o mal exigiria um meio de evitar que isso ocorresse. Se ligarmos a referência de que o homem mais feliz seria o virtuoso que, por meio da filosofia, conseguiu purificar sua alma e a que dizia que se poderia torná-la melhor e mais sábia, teríamos como confluência a sabedoria representada pela filosofia. Sendo assim, o saber filosófico seria entendido como meio de acesso à felicidade e

como forma de salvação da alma que chegasse ao Hades apenas com sua formação educativa e a sua maneira de viver.¹⁵⁴ Essas duas referências justificariam a felicidade plena dos amigos do saber e a felicidade daqueles que, mesmo não tendo purificado totalmente a alma, seriam recompensados com uma vida melhor.

Esses conhecimentos justificariam a atitude de obediência das almas que acompanhariam o *daímon-guia* designado para conduzi-las pelas sinuosidades do Hades. Assim como justificaria também a atitude de resistência das almas que, em vida se apegaram em demasia às solicitações corporais, exigindo formas extremadas de convencimento por parte do seu guia. Algumas dessas almas nem chegariam a se dirigir ao lugar destinado a elas, permanecendo próximas aos seus túmulos, impedindo ação do *daímon-guia* e o julgamento divino cabível a todas as almas.

A alma, após se separar do seu invólucro físico, empreenderia um longo percurso, primeiro ao lugar em que seria julgada, depois ao lugar destinado ao cumprimento da sentença instituída em conformidade com as ações praticadas em vida. Essa sentença, constituída ou de “*penas*” ou de “*recompensas*” (*δίκας*, 113d-e), se relacionaria diretamente ao desvelo com a alma, visto que disso dependeria a gradação perceptível dentre os condenados e os recompensados. A gradação entre dois extremos – bondade e maldade – seria apreendida da observação de Sócrates de que: “... *bem poucos homens são absolutamente bons ou maus, e que inúmeros são os que se encontram entre esses extremos*”. Com isso, conforme o nível de afastamento da bondade, as penas e as recompensas poderiam ser qualificadas como severas, médias e leves.

No grupo das penas, as mais severas seriam reservadas às almas incuráveis como a dos tiranos (82a), profanadores reincidentes de templos e crimes graves contra a justiça e a lei. Essas almas eminentemente maléficas seriam lançadas no Tártaro e nunca mais teriam permissão de sair,

¹⁵⁴ *Ibidem*, 107d.

enquanto os assassinos, os parricidas e matricidas que cometeram atos abomináveis sob a égide da ira, também seriam precipitados no Hades com a diferença de que poderiam sair desse lugar, desde que demonstrassem algum tipo de arrependimento pelos seus crimes. Outros, ainda, após reconhecer os seus erros e se afastar da senda do mal, receberiam uma nova chance na forma de animais gregários ou humanos. As almas que, mesmo depois dos sofrimentos imputados a elas não se libertassem dos vícios, retornariam na forma de animais que viveriam da pilhagem de outros animais.

Sócrates se mantém firme nos seus propósitos porque espera receber as recompensas cabíveis aos homens totalmente bons, que trilharam o caminho da virtude guiado pela filosofia. Aos verdadeiros filósofos ou amigos do saber que, persistente e reiteradamente purificaram de forma suficiente suas almas, seria concedido o privilégio de ascender à “*morada pura*” (καθαρά οἰκησις, 114a) e conviver com tudo o que fosse divino, imortal e sábio. Somente nesse lugar, libertas de tudo o que fosse corpóreo, as almas amantes do saber encontrariam a “*sabedoria pura*” (καθαρά φρόνησις, 68b) e poderiam usufruir da εὐδαιμονία plena destinada aos totalmente virtuosos.

Assim, se viver junto ao divino fosse viver plenamente livre dos obstáculos físicos – amores eróticos, paixões, temores e irracionalidade – e contemplar as belezas reservadas aos puros de alma, a inclusão da “*liberdade*” (ἐλευθερία) e da “*verdade*” (ἀληθεία) na lista das virtudes que conduziriam à felicidade – σωφροσύνη, δικαιοσύνη e ἀνδρεία, 114e –, poderiam ser compreendidas como ligas que perpassariam e sustentariam todas as virtudes, independente de suas várias denominações. Se a liga ainda não estivesse suficientemente solidificada, a alma poderia fraquejar em algum momento nas provações do corpo ou no Hades, sendo necessário, mais argamassa de virtude para que pudesse exercer plenamente a sua condição de alma-livre e alma-verídica. Todavia, ainda que não estivesse totalmente livre, a alma seria mais feliz do que aquelas que permaneceram prisioneiras das paixões, das doenças e dos temores corporais.

Talvez seja por isso que Sócrates incite reiteradamente os seus companheiros a participar nesta vida da “*virtude*” (ἀρετή) e de “*pensamento inteligente*” (φρόνησις, 114c). Somente dessa forma poderiam compreender o sentido das seguintes palavras: “... *é com belas palavras que se deve morrer*”.

9. FEDRO: a relação entre a felicidade do séqüito divino e a dos homens

“(…) *concentrar numa idéia única, por meio de uma visão de conjunto, os elementos dispersos, a fim de ressaltar pela definição, em cada caso, o ensinamento que se deseja comunicar*”.¹⁵⁵

O trecho acima expõe o método como deveria ser conduzido o exame dos discursos que congregavam aspectos diversos e contraditórios sobre um mesmo tema, seja na forma de elogio ou de censura. O que impulsionou a necessidade de um método no *Fedro* que deslindasse o conteúdo e a forma de um assunto foi a leitura de um discurso de Lísias que defendia a seguinte tese: de que seria preferível conquistar um jovem sem a interferência do amor, ou que seria preferível a um jovem ceder a alguém que não estivesse apaixonado a se entregar a um amor verdadeiro (227c-d). A apologia de Lísias de um relacionamento sem amor (230e-234c) foi seguida de dois discursos de Sócrates: um que enfatiza a necessidade de se conhecer a natureza e a função específica do amor, suas vantagens e desvantagens para o homem (237b-241d); outro que constata a necessidade de uma retratação perante Eros das afirmações contrárias ao seu poder como divindade responsável pela união amorosa entre os homens (243e-257b).

Em seu discurso de retratação, Sócrates procurou, sobretudo resgatar a função de Eros como divindade que, ao agregar dois seres pelo amor, não pretendeu nem escravizá-los nem prejudicá-los, mas uni-los por um “*amor livre*” (ἐλευθερος ἔρως, 243c), em que os envolvidos na relação se tratassem como iguais e respeitassem as qualidades e defeitos um do outro. Para

¹⁵⁵ *Fedro*, 265d. Tradução Carlos Alberto Nunes.

mostrar que o homem apaixonado não se tornaria prisioneiro do amor e nem estaria sob o efeito de algum “delírio” (μανία) maléfico, Sócrates recorreu à tradição que atribuía ao delírio os maiores bens, resultado do poder concedido pelos deuses aos homens para evitar e resolver os seus problemas públicos e privados. Foi na especificação dos tipos de delírios que poderiam beneficiar os homens – a inspiração mântica de Apolo, a teléstica de Dionísio e a inspiração poética pelas Musas –, que Sócrates introduziu o problema da felicidade entre os homens, primeiro como concessão divina (εὐτυχία, 245c), depois como possibilidade de “*ser feliz*” (εὐδαιμονεῖν, 277a) por meio do conhecimento desenvolvido pela dialética.

A referência ao “*boa êxito; felicidade*” (εὐτυχία, 245c) como o melhor bem concedido pelos deuses aos homens, direcionou a discussão para a felicidade dos deuses e para o lugar em que o homem possuiria alguma relação com o divino: a alma. Na alma o homem poderia encontrar respostas às suas indagações sobre as formas de acesso ao conhecimento divino. O primeiro aspecto a considerar foi a afirmação que dizia que “*a alma toda é imortal*” (ψυχή πᾶσα ἀθάνατος, 245c), detentora de um “*movimento contínuo*” (ἀεικίνητος, 245c), responsável pelo seu “*próprio movimento*” (τὸ αὐτὸ κινουῦν, 245c; d; e). Conforme essa afirmação, se o que movimentaria algo fosse considerado a sua causa – interna ou externa –, a alma, na medida em que fosse “*movimento contínuo*”, seria a causa interna de si mesma, sendo responsável pelo prolongamento de sua própria existência, independente de sua junção com o corpo. A alma como “*origem de movimento*” (ἀρχὴ κινήσεως, 245c) também poderia ser considerada a origem da vida, posto que, enquanto princípio vital de si mesma, regularia tudo o que se relacionasse com ela, inclusive a vida biológica. A alma enquanto princípio engendrador de si mesma, sem nenhuma dependência externa que determinasse a sua atuação temporal, seria “*sem origem*” (ἀγένητος, 245c), “*incorrutível; indestrutível*” (ἀδιάφθορος, 245d) e “*automotiva*” (τὸ αὐτὸ κινουῦν). Esse princípio automotivo da alma, denominado de ἔμψυχος (*animado, vivo*) seria contraposto ao ἄψυχος (*inanimado, sem ânimo*), ou seja, o que precisaria de um movimento externo

para existir.¹⁵⁶ A alma independente do corpo seria animada por si mesma, mas um corpo sem alma não animaria a si mesmo, sendo necessário ao corpo a animação psíquica para que fosse considerado um corpo vivo.

Demonstrada a existência da alma independente do corpo, Sócrates especula a forma como viveriam as almas antes de habitar um corpo e se tornarem responsáveis pela animação biológica, símbolo da vida. Ressaltando os limites humanos em abordar os assuntos divinais, recorre a uma narrativa para falar de um tempo primevo, resgatável somente pela força do *lógos*. Nessa narrativa, expõe como seria a vida das almas antes de adentrar num corpo e perder a sua condição de partícipes do séqüito divino, ao mesmo tempo próximo e distante dos deuses.

Sem especificar o tempo anterior, em que as almas conviviam com os deuses, Sócrates cogita como vivia a “*feliz raça*” (*γένος εὐδαίμων*, 247a), percorrendo a “*Planície da Verdade*” (*τὸ ἀληθείας πέδιον*, 248a) e vislumbrando a essência das coisas que não estavam sujeitas ao movimento. Os seres divinos percorriam a “*Planície da Verdade*” conduzindo habilmente os seus cavalos, não permitindo que atrapalhassem a boa condução do cortejo liderado por Zeus. As almas, por serem imortais, eram admitidas no séqüito dos deuses, desde que fossem capazes de controlar a sua condução eqüestre composta de dois cavalos: um de raça nobre e obediente, e outro de raça inferior e desobediente.

Enquanto as divindades conduziam sem dificuldade as suas parelhas, as almas conseguiam com muito esforço manter os seus cavalos no trajeto indicado, dificultando dessa forma a apreensão da essência do que “*realmente existe*” (*ὄντως οὐσα*). E, dependendo do que vislumbravam conseguiam dominar melhor os seus cavalos, posto que o alimento que fortalecia e capacitava as almas ao domínio de suas parelhas, era o conhecimento divino do que existe sempre. Quanto maior o nível de apreensão desses conhecimentos, maior o período de permanência próximo

¹⁵⁶ *Ibidem*, 245c-e.

às deidades, e quando menor a apreensão, menor o período, uma vez que essas almas se tornavam pesadas e perdiam o liame com os divinais. Esse liame representado pelas “*asas*” constituía a capacidade de autodomínio da alma em compartilhar conhecimentos da mesma natureza. As almas que não conseguiram dominar a si mesmas e não foram capazes de controlar os seus cavalos, foram impulsionadas para fora do cortejo divino e adentraram num corpo, onde passaram à condição de almas mortais.

Em tese, enquanto as almas permaneciam junto às divindades elas desfrutavam de todos os seus benefícios, inclusive o conhecimento e a felicidade, mas a diferença inerente à constituição da alma fez com que essa felicidade não fosse duradoura como a divina. Em sua natureza, a alma parece possuir um elemento desagregador, que força um movimento contrário ao “*movimento contínuo*” de si mesma. Como a alma foi simbolicamente comparada a uma parelha de cavalos conduzida por um auriga, cada elemento da metáfora representava uma força atuante na alma: o auriga seria a parte racional responsável pelo controle das forças discordantes; o cavalo de raça nobre, a disposição para a obediência; e o cavalo de raça inferior ao impulso contrário ao que fosse nobre, bom e belo. Se a alma apresentava dificuldades em controlar os seus impulsos no plano divino, no plano terreno as suas dificuldades seriam maiores, pois precisava controlar também as necessidades do corpo.¹⁵⁷

Fora do séqüito divino, a alma ainda poderia desfrutar de dois tipos de felicidade compatível à sua natureza: uma legada por alguma divindade benevolente a alguém de sua preferência (*εὐτυχία*) e outra, que dependeria do esforço contínuo da alma em preservar as suas nobres qualidades ao tentar relacionar as coisas mutáveis aos conhecimentos imutáveis vislumbrados

¹⁵⁷ Os diálogos *Fedro*, *Fédon* e *A República* destacam uma exigência em comum: a necessidade de um cuidado com a alma, visando, sobremaneira a sua formação direcionada aos princípios do bem e da verdade. O *Fedro* (274a) e *A República* (504c) também compartilham a exigência de um “*longo percurso*” no processo de busca da verdade que descortina a semelhança e dessemelhança sobre um determinado assunto.

anteriormente na “*Planície da Verdade*”. Enquanto a felicidade concebida como εὐτυχία dependia necessariamente da disposição de uma divindade que poderia ou não conceder os seus favores, a felicidade que seria procurada pelo próprio homem seria a εὐδαιμονία, cabendo a ele a função de ser o seu próprio *daímon benevolente* por meio da obediência às diretrizes da razão.

A alma, em convivência com o corpo, precisaria aprender a discernir o que fosse benéfico ou prejudicial a ela, mesmo que para isso tivesse que “*ouvir o próprio lobo*” (272c), ou seja, um discurso contrário ao que fosse divino. No diálogo, o discurso de Lísias representaria o lobo que precisava aprender o “*discurso verdadeiro*” (ὁ ἀληθῆς λόγος, 270c) sobre o amor. Lísias, visando à retórica persuasiva, não se preocuparia em definir a natureza do amor e em distinguir os elementos conflitantes que poderiam fornecer uma visão de conjunto sobre os benefícios do amor erótico. Ressaltando os aspectos conflitantes da retórica de Lísias, Sócrates enfatizou a função da dialética como método capaz de ensinar a capacidade de “*dirigir a vista para a unidade e a multiplicidade*” (265e). Somente quando se descobrisse se uma coisa era simples ou múltipla, poder-se-ia enumerar as suas respectivas propriedades, funções e influências, sem incorrer no risco de tomar uma pela outra como fez Lísias (270c-d).

*“(...) só quem conhece a verdade está em condições de descobrir a semelhança em todas as suas manifestações”.*¹⁵⁸

O trecho acima expõe o tipo de retórica capaz de ensinar aos homens o conhecimento necessário ao conhecimento da esfera divinal no limite de suas possibilidades. Enquanto o retórico procuraria agradar aos homens, o retórico dialético desprenderia esforços em ser aprazível aos deuses por meio de um discurso que contemplasse a verdade sobre a natureza das coisas. Somente a arte dialética propiciaria a escolha dos discursos adequados à natureza de cada alma, aguardando o tempo necessário à maturação dos

¹⁵⁸ *Fedro*, 273d.

conhecimentos ensinados para que os seus resultados fossem os melhores possíveis. Um conhecimento semeado numa alma apropriada germinaria e frutificaria no tempo certo, desde que fosse regado com discursos verdadeiros que procurassem distinguir a natureza e função própria das coisas, colocando lado a lado somente aquilo que se relacionassem com a verdade. Esse conhecimento aproximaria os homens da divindade e a sua continuidade e persistência poderia como o tempo tornar esse homem feliz. (εὐδαιμονεῖν, 277a).

O *Fedro* não especifica se essa felicidade obtida por meio da dialética seria semelhante à felicidade das almas durante a sua permanência no cortejo divino, mas pela ênfase atribuída à imortalidade da alma e a necessidade de ser nutrida com conhecimentos capazes de aproximá-la do divino, podemos depreender que essa felicidade poderia ser compatível à natureza da alma. Dessa forma, essa felicidade seria próxima à felicidade divina, nunca igual, pois isso implicaria uma mudança que transporia os limites entre o divino e o humano. A alma depurada pela dialética para não atrair a ira dos deuses, não poderia ultrapassar os limites do que conviria a cada ser, mesmo que esse ser fosse a alma imortal.

O silêncio do diálogo sobre o lugar adequado à felicidade humana, resultado do conhecimento dialético, inviabiliza uma visão sobre esse aspecto, restando apenas conjecturar sobre isso. Um dos aspectos a considerar é a perda das “*asas*”, que precipitou a alma num corpo e a possibilidade de serem readquiridas por meio do conhecimento verdadeiro. Se a dialética viabiliza essas “*asas*”, símbolo de purificação das exigências físicas e psíquicas, a felicidade duradoura só poderia ser viável sem o corpo, ou seja, com a morte. Todavia, essa felicidade não inviabilizaria que a alma em sua conjunção com o corpo, não pudesse vislumbrar algumas de suas características, principalmente aquelas relacionadas à prática de ações aprazíveis aos deuses e aos homens, como a virtude.

10. SOFISTA: a caça pela alma isenta de maldade

Esse diálogo registra apenas uma ocorrência do termo εὐδαιμονία e outra de μακάρια. A primeira é encontrada, em 230e-3, quando o Estrangeiro se refere ao método da refutação como o mais importante e eficaz na purificação da ignorância e da fealdade existentes na alma. Segundo ele, a maior pureza e a mais perfeita beleza seriam necessárias a quem pretendesse possuir a verdadeira “felicidade” (εὐδαιμονία). E a outra, em 233a, quando Teeteto responde à questão do Estrangeiro quanto à possibilidade do homem “conhecer tudo” (πάνθα ἐπιστασθαί), ressaltando que se isso fosse possível, todos os homens seriam “bem-aventurados” (μακάριος).

Considerando a complexidade de um diálogo como o *Sofista* em que muitas questões suscitam controvérsias entre os intérpretes de Platão, seja em sua totalidade seja em algum aspecto específico, qualquer referência a esse diálogo exige extrema cautela, principalmente se tentarmos verificar em que contexto os dois termos acima foram utilizados. O primeiro aspecto a considerar seria a distinção entre o campo de atuação do filósofo e do sofista, ambos incluídos inicialmente na categoria de sábios, detentores de um conhecimento capaz de influenciar alguém em algum aspecto da realidade. O problema em torno da atuação desses sábios repousaria primeiro, no tipo de conhecimento professado por cada um deles, e depois na forma como seria utilizado para obter a finalidade desejada.

Destarte, sem entrarmos em detalhes quanto às várias classificações encontradas, verificaremos primeiro a diferença estabelecida entre o ensino pela admoestação e pela refutação, bem como as suas implicações para a alma que desejava não apenas aparentar, mas possuir conhecimento, depois entre o tipo de conhecimento que possibilitaria a felicidade e aquele que desviaria para o seu simulacro, confundindo, com isso, aquele que buscava sair de sua condição de indigente de qualquer ordem. Em 230a, enquanto a “admoestação” (νουθέτησις) foi assinalada como a repreensão utilizada pelos pais para corrigir de forma carinhosa os filhos, a “refutação” (ἐλεγχος) foi

caracterizada como o método que recorria à reflexão para tentar dissipar a ignorância de um assunto. Somente um método que possibilitasse que as opiniões fossem expostas e confrontadas poderia, de alguma forma, descortinar o que os homens possuíam em sua alma, se o conhecimento ou a ignorância. Com isso, encontramos a comparação desse método com o tratamento de um médico, que primeiro prescrevia a remoção dos obstáculos internos que impediam que a saúde se manifestasse e depois indicava a alimentação adequada para preservá-la. Também a refutação deveria identificar os obstáculos que impediam o acesso ao conhecimento e prescrever a forma como deveria ser combatida a ignorância, fonte de todo mal que levava os homens aos erros e enganos. Somente dessa forma, a alma do ignorante poderia ser purificada e perceberia, com isso, que apenas o conhecimento poderia distinguir uma coisa da outra, sem confundi-la ou obscurecê-la, direcionado àquilo que os homens denominavam felicidade no sentido pleno do termo. E isso significaria não confundir uma coisa com a outra, principalmente aquelas que possuíam semelhanças nem sempre percebidas num primeiro momento.

Quanto à referência ao conhecimento de todas as coisas que os sofistas professavam possuir, Teeteto responde que, se houvesse alguém que soubesse todas as coisas seria considerado feliz num sentido quase divino, posto que conheceria não apenas as coisas humanas, mas também às divinas, adentrando numa esfera diferente da humana. Com isso, duvida que os sofistas possuíssem um conhecimento capaz de transpor as duas esferas, uma vez que não conhecia ainda a natureza do sofista e nem o que o diferenciava do filósofo.

O problema destacado por Teeteto não seria que o sofista não possuísse algum tipo de conhecimento, mas saber se esse conhecimento era suficiente para englobar a totalidade de todas as coisas. Por isso, a necessidade de recorrer a um método que identificasse na alma as causas da maldade ou da bondade, para que o verdadeiro médico de almas prescrevesse o tratamento apropriado capaz de tirá-la ou de sua condição de ignorância

ou de sua confusão resultante de conhecimentos distorcidos e mal utilizados. E isso só ocorreria quando conseguissem identificar os pontos de confluência entre os dois sábios e os pontos de discordância em que cada um havia percorrido em busca do conhecimento.

Com isso, mesmo com as escassas referências do *Sofista* a uma possível felicidade humana, encontramos indícios que confirmam aspectos comuns a outros diálogos, tais como a necessidade de um conhecimento sólido capaz de dissipar os efeitos negativos da ignorância e a sua referência como um mal existente na alma, responsável pelas desagregações e dissoluções entre eles. Também ressalta o acesso humano a algum tipo de conhecimento, sendo necessário, em alguns casos, à recorrência de um método que purifique a alma de sua maior doença: a ignorância, origem de toda “maldade” (πονηρία). A esse respeito, o Estrangeiro, em 227d, pergunta se purificar não seria afastar da alma de tudo o que houvesse de mal e conservar o resto, ou seja, a virtude. Se isso não ocorresse, a maldade assumiria as rédeas da situação, ocasionando “doenças” (νόσος) para o corpo e “fealdade” (αἴσχος) extensiva ao corpo e à alma, posto que a sua “falta de medida” (ἀμετρία), além de possibilitar toda sorte de deformidades, ainda era a responsável pelo desacordo, na alma dos maus, entre o que era bom e mau, tais como: “opiniões” (δόξαι) e “desejos” (ἐπιθυμιαί), “coragem” (θυμός) e “prazeres” (ἡδοναί), “razão” (λόγος) e “sofrimentos” (λύπαι).¹⁵⁹

Com isso, o Estrangeiro salienta um aspecto comum a outros diálogos: a necessidade de uma medida na alma que permearia a tomada de uma decisão qualquer em direção ao conhecimento e à prática da virtude, condição primeira em prol de uma felicidade humana.

¹⁵⁹ *Sofista*, 227d-228b. Os diálogos em que Platão destaca os termos μέτρον e τὸ μέτριον como relevantes à compreensão do conhecimento de como *fazer bem* algo para revelar sua finalidade são: *Político* (284a-b), *A República* (VI, 504c), *Fílebo* (64d-e) e *As Leis* (IV, 716c). A importância da medida na identificação de uma mistura proporcional a uma vida feliz será desenvolvida no *Fílebo*, objeto da Terceira Parte deste trabalho.

11. POLÍTICO: os paradigmas de felicidade nos *tempos de Cronos e de Zeus*

O *Político* (241c-273e) faz referência a duas épocas em que os homens poderiam ser felizes: um tempo primevo em que as narrativas antigas atribuíam ao reinado de *Cronos*, divindade responsável pelo movimento “*determinado*” do universo; outro presidido por *Zeus*, deidade responsável pela alteração do movimento no universo para a forma “*que se move por si mesma*” (αὐτόματος, 269d). Pela narrativa exposta pelo Estrangeiro, o universo algumas vezes foi regido por divindades específicas que governaram a disposição e alteração das coisas, outras vezes, essas divindades deixaram que o universo seguisse o seu próprio curso, conforme as suas próprias leis. A sucessão desses governos divinais com os seus respectivos movimentos nem sempre ocorreria de forma pacífica, uma vez que a inversão de um movimento a outro poderia afetar a organização e estrutura do *kósmos*, resultando em profundas transformações para todos os seus habitantes.

O *tempo de Cronos* representado pelo domínio dessa divindade sobre o movimento universal e humano, pode ser caracterizado de “*determinado*” devido à atuação direta das divindades sobre todos os setores do universo, especificando as suas organizações e modificações. Nesse período, os homens viveriam sob a proteção dos *daímones*, divindades encarregadas por Cronos para zelar pelo bem estar de todos os seres, incluindo o gênero humano. Os homens desse tempo nasceriam diretamente da terra (269b; 271a-b; 272a; 274a), sem nenhum conúbio entre eles e usufruiriam de todas as benesses fornecidas pelos *daímones*, tais como: alimentação abundante sem nenhum cultivo, vida ao ar livre propiciada por um clima ameno e dulcificante,

inexistência de qualquer forma de organização social que exigisse dedicação e esforço (271d-272a).¹⁶⁰

Após o término do período determinado ao governo de *Cronos*, ocorreu a sucessão da direção do universo ao seu filho *Zeus*. Com a transmissão do poder e a conseqüente “transformação” (μεταβολή, 269e) do movimento do universo, os seres passaram a se movimentar conforme as mesmas regras do *kósmos*, ou seja, sem a intervenção direta dos deuses. Essa transformação ocasionou inúmeros problemas aos homens, posto que sem a ajuda dos *daímones* e sem nenhum mecanismo de defesa, se tornaram presas fáceis dos outros animais. Para evitar que os homens desaparecessem por falta de recursos próprios, os deuses resolveram prover os homens com alguns benefícios, tais como: o fogo, as artes que possibilitariam manufaturar os seus utensílios e os conhecimentos de como preparar e cultivar o solo (274c-d). Esses recursos, diferentes dos concedidos na época de *Cronos*, dependiam de aprendizagem e utilização adequada para que pudessem favorecer os homens. O reinado de *Zeus* constitui um período em que os homens precisariam a utilizar, de forma eficiente, todos os recursos disponíveis para (sobre)viver em todas as situações, sejam naturais ou sociais.

Após a caracterização desses dois governos com os seus respectivos movimentos, o Estrangeiro pergunta ao jovem Sócrates em qual vida o homem poderia ser considerado “mais feliz” (εὐδαιμονέστερος, 272b): se no tempo presidido por *Cronos* ou no regido por *Zeus*.¹⁶¹ O próprio Estrangeiro reflete sobre sua questão e diz que uma das condições para que a vida no reinado de *Cronos* fosse considerada feliz, seria a possibilidade dos homens de antanho aproveitarem os benefícios concedidos pelas divindades, para

¹⁶⁰ Na literatura grega, *Cronos* representa a divindade que institui o tempo como sucessão de acontecimentos, sendo atribuído a ele o funesto ato de devorar os próprios filhos como forma de evitar a sucessão hereditária. *Zeus*, seu filho caçula, escapou à deliberação paterna e conseguiu ao mesmo tempo libertar os seus irmãos e ascender ao governo do universo.

¹⁶¹ *Político*, 272b-3.

descobrirem um conhecimento original capaz de melhorar as suas vidas, acumulando, dessa forma, um tesouro de conhecimentos que legariam aos seus descendentes e sucessores. Esse tesouro seria representado pela prática da filosofia compartilhada com todos os seres, tornando os seus beneficiários seres melhores e “felizes” (εὐδαίμονες, 272c-5). Mas, a despeito desses benefícios, se os seres da época de *Cronos* utilizaram todo o tempo disponível somente para o deleite físico, sem nenhuma atenção aos conhecimentos necessários ao enriquecimento da alma, eles não poderiam ser considerados nem melhores nem felizes, uma vez que não se diferenciavam dos outros animais.¹⁶² O Estrangeiro deixa entrever que uma das condições para que os homens fossem considerados felizes, seja no *tempo de Cronos* ou no de *Zeus*, seria a busca de alguma forma de aprimoramento por meio do conhecimento de como tornar a vida humana melhor, independente da intervenção divina.

A exposição dos *tempos de Cronos e Zeus* como formas de vidas consideradas felizes, ressalta dois procedimentos distintos na relação dos deuses para com os homens: um em que os *daímones* protegeriam os homens, provendo-os com tudo o que precisavam e outro em que cada homem seria obrigado a conduzir a sua própria vida, sendo, portanto, responsável pelas suas conseqüências benéficas ou prejudiciais. Na primeira forma de vida, apesar de os homens possuírem a “*inteligência; pensamento*” (φρόνησις, 272c) que lhes possibilitava pensar, eles pareciam não utilizar de forma eficiente, uma vez que os *daímones* proviriam todas as suas necessidades. Essa condição de felicidade como responsabilidade dos *daímones* explica, por um lado, a relação da εὐδαιμονία com a atuação de um *daímon benevolente* e por outro, exclui a possibilidade da infelicidade, uma vez que no reinado de *Cronos* os *daímones* atuavam apenas como produtores de benefícios aos seus tutelados (273c). Os problemas surgiriam somente no *tempo de Zeus*, quando os homens, sem a comunicação direta com as divindades, foram obrigados a dirigir a sua própria vida, recorrendo apenas

¹⁶² *Ibidem*, 272b-d.

indiretamente à orientação divina por meio de sonhos, augúrios, presságios e oráculos.

Outro aspecto a observar sobre as vidas nos governos de Cronos e de Zeus repousava sobre a diferença entre as noções de *bem-estar* e *felicidade*, uma vez que no *tempo de Cronos* parece não haver muita diferença entre os homens e os outros animais. Os homens nos tempos primevos eram cuidados e alimentados como se fossem animais domésticos, sem nenhuma referência a alguma forma de autonomia e organização social. A condição de tutelados dos *daímones* poderia parecer num primeiro momento como boa, mas, sem nenhuma liberdade de ação, os homens acabavam se tornando uma espécie de “*prisioneiros*” de suas próprias necessidades, totalmente susceptíveis às determinações divinais. No diálogo, a condição dos primeiros homens serem felizes foi associada à possibilidade de acrescentarem algum conhecimento às suas vidas, sendo, portanto, o conhecimento uma condição para uma existência eminentemente humana. E como o homem, pela sua própria natureza física e psíquica, disporia de recursos que os outros animais não possuíam, a sua *felicidade* incluiria algum tipo de *bem-estar*, mas não se restringiria a isso, pois se assim fosse, os homens da época de *Cronos* seriam considerados totalmente felizes.

A partir da narrativa sobre os governos de Cronos e Zeus, o diálogo parece contemplar em suas discussões o movimento regido pelo *tempo de Zeus*. No período em que os homens são forçados a dispor dos seus próprios recursos, eles precisam encontrar formas viáveis de conviver uns com os outros, principalmente na negociação de suas diferenças e interesses. Desse modo, é na discussão sobre as formas de governo e as suas respectivas constituições que o Estrangeiro observa que eles não poderiam esquecer que o que diferenciava uma constituição da outra seria a presença ou não do “*conhecimento*” (ἐπιστήμη). Em seguida, indaga em qual das constituições existentes – tirania, monarquia, oligarquia, aristocracia e democracia – poderiam encontrar o “*conhecimento*” da arte de governar os homens (292c-d). Sobre esse assunto, observa que a discussão sobre as constituições e as

suas leis perpassava pelo seu legislador, determinado, dessa forma, a sua eficácia ou não.

Em sua exposição, o Estrangeiro diferenciou os políticos de um modo geral do que considerava o “*verdadeiro político*” (300c): aquele que instituiria leis baseadas no conhecimento e na virtude, mecanismos eficazes para combater as inúmeras injustiças, sejam particulares ou públicas. Um governo assim, se existisse, colocaria as necessidades da cidade acima dos seus próprios interesses, procurando distribuir de forma imparcial todos os benefícios necessários ao *bem-estar* dos seus governados, não descurando inclusive da administração da diversidade existente entre os homens (301c-d). Esse governo, se fosse baseado no conhecimento e na virtude, poderia ser considerado como o responsável por uma vida boa e “*feliz*” (ἔυδαιμόν, 301d-5).

Não obstante a hipótese de um governo sábio que possibilitaria não apenas a felicidade ao seu governante-monarca, mas também aos seus governados, o Estrangeiro complementa que, na realidade, uma cidade não se assemelha a uma colméia que produz reis reconhecidos por todos pela sua superioridade física e psíquica. Nas cidades existentes, mesmo os homens entrevendo uma forma de governo considerada por eles como melhor, eles não acreditavam que esse governo pudesse ser efetivado, preferindo discutir e elaborar as suas próprias leis. Para o Estrangeiro, mesmo que essas leis fossem imperfeitas, elas ainda poderiam conter algum traço da política que considerava a “*mais verdadeira*” (ἀληθεστάτος πολιτεία, 301d). Como a instituição das leis seria um recurso necessário à convivência das diferenças entre os homens, ele propôs que investigassem dentre as políticas conhecidas, qual delas poderia ser a melhor aos homens, ou dito de outro modo, qual a menos desagradável e prejudicial aos homens.

Na esteira da discussão sobre a pressuposição de uma política real baseada no conhecimento e na virtude, o Estrangeiro propõe que recorram a um paradigma comparável ao da arte de tecer para explicar a arte política, descrevendo a sua natureza, sua maneira de entrelaçamento e a qualidade dos fios utilizados na tecedura. Na discussão dessa analogia, começam pelo

assunto predileto às disputas discursivas: a virtude e as suas partes constitutivas. Sobre esse assunto encontram os seguintes posicionamentos acerca da “prudência” (σοφροσύνη) e da “coragem” (ἀνδρεία): (a) aqueles que afirmavam que essas duas virtudes seriam, num certo sentido, diferentes e (b) aqueles que defendiam que todas as partes da virtude seriam naturalmente amigáveis.¹⁶³ O Estrangeiro propõe examinarem se essa “amizade” seria absoluta ou se haveria alguma virtude diferente da outra, a partir do elogio das consideradas coisas *belas*. Dentre essas distinguem-se duas posições distintas: os que elogiavam todas as modalidades de rapidez; e os que exaltavam a tranqüilidade na execução das ações. O resultado disso seria a identificação com um deles e a crítica com o seu oposto. Entretanto, devido às diversas circunstâncias sociais, inevitavelmente haveria uma troca de posicionamento entre crítica e elogio sendo ora a rapidez, ora a tranqüilidade.

Desse procedimento genérico, passam, a partir de 307e, ao exame das ações relacionadas à “organização da vida”, constatando também duas formas de atitudes: homens extremamente “moderados” que buscavam na tranqüilidade o refúgio seguro à condução de suas vidas e dos seus filhos, fugindo de toda forma de conflitos; e homens constantemente inclinados ao recurso da “coragem” na solução dos seus conflitos particulares e públicos, não avaliando as conseqüências imediatas e duradouras que os seus atos poderiam sobrevir, seja a ele ou aos seus concidadãos. Numa visão comparativa das vantagens e desvantagens dessas duas atitudes, os interlocutores reconhecem que tanto uma como a outra, poderiam, com o tempo, levar à ruína da cidade, pois não se deveria fugir dos conflitos, nem viver em função dos mesmos, mas fazia-se mister procurar um meio termo entre essas duas atitudes. Dessa forma, se evitaria, por um lado, a debilidade de ação e, por outro, o comportamento exacerbado que poderia levar à loucura, impedindo, com isso, todo e qualquer tipo de participação política.

¹⁶³ *Ibidem*, 306b-c.

A partir dessas reflexões que procuram mostrar os riscos do caráter “*sem mistura*” por várias gerações, expõem a verdadeira função da arte da tecedura: “*jamais permitir o estabelecimento do divórcio entre o caráter moderado e o caráter enérgico, antes uni-los pela comunidade de opiniões, honras e glórias, pela troca de promessas, para fazer deles um tecido flexível e, como se diz, bem cerrado, confiando-lhes sempre em comum as magistraturas nas cidades*”.¹⁶⁴

Numa “*arte real*”, o verdadeiro político deveria tentar conciliar, em suas leis, tanto o caráter moderado como o corajoso, tentando unir por meio da “*amizade*” os seus aspectos positivos em benefício da atuação em comum dos seus concidadãos. Essa amizade seria instituída primeiramente na alma e, posteriormente, externada socialmente entre aqueles que desejassem compartilhar de uma vida melhor e feliz. Isso só seria possível se os homens procurassem cultivar interiormente tudo o que se relacionasse com a virtude, tornando-se, dessa forma, os seus próprios protetores, ou seja, os seus *daímones* (309c). Somente dessa forma, seria possível que o homem moderado deixasse os seus temores e participasse na solução dos conflitos particulares ou públicos, e o destemido controlasse um pouco a sua impetuosidade e refletisse antes de agir. Se a arte política fosse tecida dessa maneira, todos os seus habitantes – livres e escravos – seriam ponderados o suficiente para ouvir e procurar formas de possibilitar à cidade e aos seus habitantes uma vida melhor e “*feliz*” (εὐδαίμων, 311c).¹⁶⁵

¹⁶⁴ *Ibidem*, 310e-311a. Tradução Jorge Paleikat e João Cruz Costa.

¹⁶⁵ *Ibidem*, 311c-5. Dos quatro registros encontrados nesse diálogo, dois aparecem numa narrativa referente a um tempo primevo, em que os homens desfrutavam diretamente da proteção divina, o que lhes possibilitaria um tipo de felicidade perdida pelos homens. E os outros dois numa hipótese de que os homens poderiam ser felizes se procurassem seguir os preceitos de uma pretensa “*arte real*”.

12. TIMEU: diferenças e aproximações entre a εὐδαίμων θεός e a εὐδαίμων βίος

O *Timeu*, um dos mais intrincados diálogos da maturidade, discorre sobre um dos problemas que impulsionaram e suscitaram inúmeras controvérsias entre os primeiros pensadores gregos: a origem e constituição do universo, do homem e tudo o que se relaciona a eles. O diálogo pode ser dividido em duas partes, sem nenhuma aparente relação entre elas, sendo a primeira delimitada de 17a a 27b e a segunda, de 27c a 92c. A primeira parte constitui uma espécie de prólogo que contextualiza a conversa entre Timeu, Sócrates e Crítias e uma narrativa de Crítias sobre a constituição e feitos gloriosos dos primeiros atenienses contra um povo conhecido como atlântidas – conhecimento perdido nas brumas do tempo e transmitido por um sacerdote egípcio a um dos antepassados de Crítias. A segunda parte – núcleo das teorias sobre cosmogonia e antropogênese –, desenvolve dentre outras coisas, uma interessante abordagem sobre o problema da felicidade em suas variadas acepções: universal, divina e humana.

As quatro ocorrências do termo εὐδαιμονία representam uma extensão do vocábulo a setores que não foram contemplados nos outros diálogos, principalmente no que se refere à felicidade da divindade que existe sempre, da alma do mundo, das divindades celestiais e na possibilidade de uma parte da alma atuar como *daímon* responsável pelas ações que conduziriam ou não o homem à felicidade. O diálogo apresenta também uma diferenciação entre dois tipos de felicidade divina: a de uma divindade primordial engendradora de tudo, desvinculada de qualquer culto conhecido e a dos deuses do panteão grego.

Crítias, em 27a, justifica a escolha de Timeu como o primeiro a falar, devido ao seu conhecimento de astronomia e estudo da natureza do *kósmos*. É a Timeu que cabe a incumbência de discorrer acerca da constituição do universo e as condições que favoreceram o seu aparecimento material a

partir de um agente divino, engendrador e mantenedor de tudo o que subsiste no plano físico, divino e humano.

Sobre a origem do universo, Timeu propõe distinguir inicialmente duas questões referentes às áreas distintas do conhecimento: uma, que se relaciona a um conhecimento permanente e imutável – em que consiste o que sempre existiu e que nunca teve princípio? –, outra ao movimento e a transitoriedade – em que consiste o que se transforma e nunca atinge um estado permanente? Como primeira aproximação do problema especifica que o conhecimento do que “*existe sempre*” (τὸ ὄν ἀεί) seria apreendido pelo “*entendimento; inteligência*” (νόσις), com a ajuda da “*razão*” (λόγος), e o “*conhecimento do que se torna sempre*” (τὸ γινόμενον ἀεί) pela “*opinião*” (δόξα) e pela “*sensação*” (αἴσθησις).¹⁶⁶ Timeu, partindo do princípio de que tudo o que nasce procedia necessariamente de uma causa, procura a causa do *kósmos*: se sempre existiu ou se em algum momento teve um começo. Se o universo teve um princípio, deveriam procurar a sua causa e o modelo que inspirou a sua origem. O problema salientado por Timeu concentra-se, sobremaneira, no possível autor do universo, posto que se superada a dificuldade em encontrá-lo, ainda haveria o obstáculo em saber quem seria ele e como atuava.¹⁶⁷ Diante dessa dupla dificuldade – a gênese do *kósmos* e a essência divina – e as limitações próprias dos homens, Timeu alerta para a possibilidade de não encontrarem um conhecimento exato sobre o assunto. Mas isso não significava que não poderiam, de alguma forma, especular, sobre um conhecimento provável e plausível sobre a investigação em questão, se utilizassem um método que pudesse apreender o que estava ao alcance do humano, mas aquém de sua compreensão total.¹⁶⁸ A alternativa explicitada, em 59c, seria o homem perseguir um “*discurso de*

¹⁶⁶ *Timeu*, 27d-28a.

¹⁶⁷ *Ibidem*, 28b-c.

¹⁶⁸ *Ibidem*, 29c.

verossimilhança” (εἰκὼν μῦθος), cujos resultados como o próprio nome indica, permaneceriam circunscritos ao âmbito do provável e do verossímil.

O que inicialmente se poderia objetar a esse discurso de verossimilhança seria a sua pouca confiabilidade diante da prévia observação de que os seus resultados não seriam exatos, mas somente prováveis. E conforme a rígida exigência de veracidade no conhecimento, um saber do provável a rigor seria de pouco ou de nenhum valor para o homem. Se o tema fosse investigado no âmbito estritamente epistemológico, seria extremamente problemático e sem confiabilidade, mas se fosse inserido num contexto maior em que as premissas plausíveis poderiam atuar como impulso de análises que filtrariam o plausível do factível, perceberíamos com isso, a adoção de uma alternativa viável e transitável. Somente dessa forma, poderíamos justificar uma engenhosa saída de Platão para adentrar num conhecimento anterior à existência dos homens e pertencente à esfera do divino, palmilhado somente pelo entendimento com o auxílio da razão.

12.1. A εὐδαίμων θεός da divindade que existe sempre, da alma do mundo e das divindades celestiais

No *Timeu* encontramos a referência a três tipos de divindades: a primeira, denominada de “*divindade que existe sempre*” (ὄντος ἀεὶ θεοῦ, 34a-b); a segunda, situada no epicentro do *kósmos* e nomeada de alma do mundo; e a terceira constituída pelas divindades denominadas de “*raça celeste dos deuses*” (οὐράνιον θεῶν γένος, 40a). A divindade que existe sempre antes de engendrar um universo físico, instituiu a alma com a função precípua de comandar o corpo. Depois, inseriu essa alma no “*centro*” (μέσος) do universo para que o seu movimento circular tornasse “*suficiente*” (ικανός) todos os seus setores. Essa mesma divindade, ao instituir o universo, procurou fazê-lo nos moldes do que fosse mais belo e “*perfeito*” (τέλειος), a saber, com uma forma esférica. Um universo esférico possibilitaria que todas as suas partes fossem eqüidistantes umas das outras, garantindo que as

partes constitutivas do todo tivesse os seguintes atributos: “*completo*” (ὅλος), “*perfeito*” (τέλεος) e “*composto de corpo perfeito*” (τέλεος σώματος).¹⁶⁹

Num primeiro momento, poder-se-ia pensar que essa alma possuiria características semelhantes as do universo em que estava localizada, visto que os atributos relacionados a ela – ὅλος, τέλεος e τέλεος σώμα – foram os mesmos atribuídos ao mundo e às divindades.¹⁷⁰ No entanto, a referência de que a alma do mundo seria anterior ao universo físico e que, por ser “*mais velha*” (πρεσβυτέρος) e melhor, caberia a ela governar o corpo, justificaria a sua supremacia sobre as coisas físicas sem, no entanto, ser a causa direta de sua existência. Também a referência de que a junção dos atributos “*completo*” (ὅλος), “*perfeito*” (τέλεος) e “*suficiente*” (ικανός) constituiria a natureza de uma “*divindade feliz*” (εὐδαίμων θεός, 34b), engendrada pela divindade que existe sempre, destaca a sua proximidade com essa divindade e o seu afastamento das coisas corporais que atuava como dirigente.

A ambigüidade do texto, no que se refere à felicidade divina não explicita se essa felicidade seria específica à divindade que existe sempre, a alma-mundo ou às divindades celestiais. Considerando a atuação da divindade que existe sempre na constituição do universo físico e psíquico e a sua preocupação em engendrar algo belo e perfeito, podemos inferir que essa felicidade seria extensa a todas essas divindades, conforme o seu grau de aproximação com a divindade que existe sempre. Considerando também a necessidade de uma explicação causal na constituição das coisas, a causa da felicidade da alma-mundo poderia ser encontrada na felicidade da divindade que existe sempre que, sendo completa, perfeita e suficiente, procurou imprimir em suas criações algo de si mesma. Desse modo, também a

¹⁶⁹ *Ibidem*, 33a-35a.

¹⁷⁰ A referência, em 34b, a um “*corpo perfeito*” (τέλεος σώμα) poderia induzir ao erro de pensar que a alma-mundo possui um corpo, mas se observarmos o contexto em que a expressão aparece, verificaremos que ela se refere em primeiro lugar à composição perfeita de todos os elementos utilizados na formação do cosmos e, em segundo lugar, a atuação em conjunto de um “*corpo visível*” (σώμα ὀρατός) com uma “*alma invisível*” (ἀόρατος, 36e).

felicidade das divindades celestiais seria relacionada a da alma do mundo, com a diferença que não seria a mesma, nem da divindade que existe sempre, nem da alma-mundo, mas verossímil às duas. Verossímil, porque a alma do mundo e as divindades estariam em planos distintos, cada uma com seu lugar e função determinada pela divindade que existe sempre. Mesmo verossímeis essas divindades compartilhariam com a divindade que existe sempre, o estado de completude, perfeição e suficiência que lhes assegurariam uma felicidade que não dependeria de outra coisa para subsistir, pois seria inerente à sua própria constituição divinal. A verossimilhança da alma-mundo e das divindades celestiais com a divindade que existe sempre outorgaria uma felicidade compatível à sua imortalidade – sem término –, enquanto a divindade que existe sempre desfrutaria de uma felicidade duradoura em toda a sua extensão de eternidade e imortalidade – sem princípio e sem fim.¹⁷¹

Na instituição dos deuses celestiais, a divindade que existe sempre imprimiu dois “movimentos” (κινήσεις) complementares: um movimento uniforme, porque cada divindade teria os mesmos pensamentos acerca das coisas; e outro progressivo baseado na presença do *Mesmo* e do *Semelhante* (40a-b). Conforme esses dois movimentos, as divindades celestiais participariam com a divindade que existe sempre, do movimento uniforme e imóvel que lhes garantiria o sentido de completude, perfeição e suficiência, mas enquanto movimento progressivo a sua completude, perfeição e

¹⁷¹ HESÍODO na *Teogonia* expõe como os deuses surgiram e como conquistaram o seu lugar no *kósmos*, desfrutando de uma existência sem nenhum término, ou seja, imortal. Pelo que sabemos não era comum entre os gregos uma atribuição de eternidade às divindades, posto que geralmente as tradições outorgavam alguma justificativa para o aparecimento dos deuses gregos. O *Timeu* parece fugir a essa regra quando expõe que o universo constituído à semelhança da “divindade eterna” (αἰδίοϛ θεός, 37c; d) se caracterizaria por está vivo e em movimento, sendo dessa forma uma imagem móbil da eternidade. Em tese, essa atribuição de eternidade parece confirmar a denominação de “divindade que existe sempre” (ὄντωϛ αἰεὶ θεοῦ, 34a-b). O problema em distinguir essa divindade do “demiurgo” surge quando ela é denominada de θεός (30a; d; 34c; 38c; 41a; 48d; 53b; 56c; 68d; 69b; 90a) ou γεννήσα πατήρ (37c). Às vezes, o texto deixa entrever que o δημιουργός ἀγαθός (29a) seria a própria “divindade que existe sempre”, outras vezes, ou uma ambigüidade ou uma explicitação da atuação do demiurgo (68e; 69c).

suficiência seriam inferiores a da divindade que existe sempre, uma vez que a divindade eterna parecia não precisar de algo externo a ela mesma.

A compreensão da divindade que existe sempre como causa da alma-mundo e das divindades responsáveis pela constituição dos seres vivos, suscita uma série de dúvidas quanto à função da alma-mundo como princípio de movimento e vida. Num primeiro momento, poderíamos pensar numa espécie de “*inteligência autônoma*” que, comparável ao *Lógos* heraclítico, ordenaria tudo de tal forma que as mudanças físicas seguissem um critério moderador que não permitisse nenhuma mudança a mais ou a menos, somente na medida exata de cada coisa existente. Essa analogia poderia ser extensa ao *Timeu* quando encontramos a referência de que a alma do mundo foi engendrada conforme a “*inteligência*” (νοῦς) do seu autor (36d-e), sendo por natureza “*invisível*” (ἀόρατος), participe da “*razão*” (λογισμός) e da “*harmonia*” (ἀρμονία) da divindade de “*existência contínua*” (ἀεὶ ὄντων, 37a). Outra referência que confirmaria a analogia de uma “*inteligência autônoma*” seria a caracterização da gênese do universo como resultado da persuasão da “*inteligência divina*” sobre a “*necessidade*” (ἀναγκή), forçando a necessidade a acompanhar a inteligência na condução do universo (47e-48a). Pela informação de que o “*vivente eterno*” (ζῶον αἰδίδιος, 37d), ao modelar o universo procurou, deixá-lo o mais próximo possível do seu modelo, poderíamos inferir que os termos ζῶν e κίνησις se referem principalmente ao *kósmos* como um todo, incluindo a alma do mundo que lhe conferia mobilidade (37c-37d, cf. 39e).

A dificuldade de compreensão da especificidade da alma-mundo e de sua atuação no processo de constituição e organização no universo nos remete aos diálogos que abordam explicitamente a alma como princípio de movimento e vida, tais como o *Fedro* e *As Leis*. No *Fedro*, a definição de alma como “*auto-movimento*” aparece explicitamente relacionada à afirmação de que “*toda alma é imortal*” (ψυχή πᾶσα ἀθάνατος, 245c), sendo por isso, considerada “*princípio de movimento*” (ἀρχὴ κινήσεως). Um conhecimento similar aparece n’*As Leis*, quando a definição da alma surge na forma de

uma questão que contém em si uma afirmação: “o movimento capaz de movimentar-se?” (τὴν δυναμένην αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν; 896a). A afirmação dessa questão é reiterada por Clíncias, quando ele complementa que a alma seria o que haveria de “mais antigo” (πρεσβυτάτη), por ser o “princípio de movimento” (ἀρχὴ κινήσεως, 896b). A precedência da alma sobre o corpo lhe conferiria o poder de comandá-lo (896c), sendo também considerada como: “causa dos bens e dos males, das coisas belas e das feias, das justas e das injustas e de todos os seus contrários...” (896d).

Como o conhecimento sobre o divino e o inteligível constitui uma área acessível pelo entendimento com o auxílio da razão, só nos resta conjecturar a partir de sua atuação tanto da formação do universo, das divindades, do seres em geral e tudo o que se relaciona a eles. E, seguindo as pistas deixadas pela sua atuação, a pressuposição da alma-mundo poderia, pelos menos em tese, ser plausível como discussão de qualquer problemática, inclusive de sua possível felicidade.

12.2. Como o homem pode conquistar uma εὐδαιμόνων βίος?

A descrição do surgimento dos seres vivos é justificada como necessária à própria perfeição do universo, constituído de toda espécie de seres, dentre eles o homem, que participaria também da natureza imortal, detentora de um poder de comando sobre a parte mortal. A participação da alma humana no divino ocorreria devido à particularidade de sua dupla instituição: de uma parte modelada pela divindade que existe sempre com os mesmos ingredientes da alma do mundo, porém sem a mesma pureza (41c-e); e de outra parte completada pelas “divindades novas” (νεοὶ θεοί), responsáveis também pela formação dos corpos mortais (42d-e).

Situada num corpo perecível, a alma como um todo – imortal e mortal – estaria sujeita aos movimentos circulares da formação divina e aos movimentos sensoriais que a impulsionaria às necessidades de ordem fisiológica. Participe desses dois movimentos, a alma atuaria no homem como

um centro irradiador de mobilidade física e psíquico-moral, influenciando numa escala menor das mesmas funções da alma-mundo no universo: fonte de movimento e vida. Mesmo afastada de dois a três graus do nível de pureza da alma-mundo, a alma humana, devido à sua dupla formação divina, poderia conduzir o homem a uma *"vida feliz"* (εὐδαίμων βίος, 42b; 69a), próxima à felicidade das divindades que a instituíram. No entanto, essa possibilidade de condução do homem a uma condição melhor, dependeria de como se relacionassem às partes da alma instituída pela divindade que existe sempre e pelas divindades novas, e como se relacionassem essas partes psíquicas com o corpo.

Num primeiro momento, parece que toda a alma seria imortal, mas a referência à dupla constituição da alma e à instituição de uma alma como sede das paixões deixa entrever que somente uma parte seria imortal, enquanto a outra poderia afastar o homem do bem, a saber, de sua fonte divina. O que, em tese, parece ser imortal seria a alma engendrada pela divindade que existe sempre, enquanto a parte instituída pelas divindades novas não, uma vez que, devido ao seu grau de afastamento da perfeição da divindade que existe sempre e da alma-mundo, essa parte da alma teria em sua estrutura interna um elemento desagregador responsável pela ruína físico-psíquica dos homens. Conforme essa linha de raciocínio, enquanto a divindade que existe sempre seria a responsável pela possibilidade de uma vida melhor, as divindades novas ou celestiais seriam responsáveis pela instituição de um elemento contrário ao que fosse imortal e divino. Seria justamente essa parte, completada pelos deuses celestiais, que seria desdobrada numa parte situada no peito e outra situada entre o diafragma e o pescoço. Dessa forma, a alma humana dividida num tríplice *"movimento"* (κίνησις, 89e), passaria a atuar tanto sobre ela mesma como sobre o corpo.

A principal dificuldade de compreensão da atuação dessa alma tríplice reside na sua inter-relação com outros assuntos, forçando o leitor a desprender desses assuntos a forma como o homem vive e como poderia viver para retornar à sua proximidade com os deuses. No caso específico dos

movimentos próprios de cada alma, a primeira coisa a considerar é a função de cada uma delas no processo da condução humana, no que se refere à virtude e ao vício. Pelo que se pode depreender do diálogo, caberia à alma imortal, situada na cabeça, o comando e a deliberação sobre as outras partes da alma e sobre os membros físicos (44d; 45a).

Se tudo o que existe está sujeito a uma causa, inclusive o desejo humano de felicidade, e essa causa está relacionada diretamente ao divino, a investigação em torno da felicidade humana estaria intrinsecamente ligada à constituição divina de todas as coisas. O diálogo *Teeteto* expõe dois paradigmas de como os homens poderiam nortear as suas vidas: “*um divino e bem-aventurado* (τοῦ μὲν θείου εὐδαιμονεστάτου); *outro, contrário ao divino e miserabilíssimo* (τοῦ δὲ ἀθέου ἀθλιωτάτου)”.¹⁷² Esses dois paradigmas não são desenvolvidos no *Teeteto*, mas podem ilustrar como a causa divina está relacionada à felicidade e o contrário, à infelicidade. No *Timeu*, a investigação da causa da existência das coisas sujeitas ao devir conduz à especificação de duas “*causas*”: a “*necessária*” (τὸ ἀναγκαῖον) e a “*divina*” (τὸ θεῖον). Pela causa necessária o homem poderia conhecer e distinguir as coisas que comporiam o universo e pela causa divina poderia compreender como alcançar uma “*vida feliz*” (βίος εὐδαιμών, 42b), nos limites da natureza humana.¹⁷³ A ênfase de que a causa divina deveria ser procurada em todas as coisas e que a causa necessária seria procurada em vistas à divina, situa a causa divina como superior à necessária.

Se considerarmos que o anseio por uma vida feliz é compartilhado por todos os homens, poderíamos conjecturar a existência de uma necessidade inerente ao homem que o impulsionaria a buscar algo que o tornasse feliz. O problema dessa inferência é que ela justificaria apenas um aspecto da situação, sem, no entanto, contemplar de onde precederia a necessidade do homem ser feliz e, especificamente, o que o tornaria melhor. Sob um outro

¹⁷² *Teeteto*, 176e.

¹⁷³ *Timeu*, 68e-69a.

enfoque, se considerarmos as informações de que o homem deveria procurar a causa divina em todas as coisas e que a causa necessária seria procurada por amor à causa divina, seríamos forçados não apenas a aceitar a precedência da causa divina sobre a necessária, mas, também, a admitir na felicidade humana algo de divino, ao mesmo tempo distante e próximo da felicidade divina. Distante, porque a felicidade humana estaria susceptível ao movimento de crescimento e perecimento e a divina não, e semelhante porque participaria de uma certa forma, das qualidades psíquicas concedidas pela divindade engendradora, causa de tudo o que existe.

No processo de constituição do *kósmos*, o demiurgo, conforme a “necessidade” (ἀναγκή) instituiu a divindade “mais perfeita” (τελεώτατος) e “auto-suficiente” (αὐτάρκης) para atuar no universo como princípio ordenador das coisas sujeitas ao movimento (68e). A necessidade de uma ordenação na mudança surgiu em decorrência de uma primordial “desordem” inerente à matéria (ἄτακτος, 30a; 69b), origem de toda “desproporção” (ἀμετρία, 47e; 53a, 87e; d) e mudança casual (τύχη, 69b). Para evitar essa desordem e desproporção, a divindade introduziu um princípio ordenador baseado na “proporção” (ἀνάλογα) e na “simetria” (σύμμετρα, 69b). Se concebermos a possibilidade dessa proporção e simetria em todas as coisas, inclusive nos movimentos da alma e nas relações com o corpo, poderíamos deduzir que a inserção da alma num corpo e no universo pressuporia que o homem também estaria susceptível à desordem inerente à matéria, sendo necessário preceitos que ordenassem a sua convivência interna e externa.

As divindades, quando instituíram a alma mortal, não ignoravam que os homens poderiam ser imoderados e que poderiam ultrapassar a medida em suas ações, sobretudo no que se refere à alimentação e à bebida (72e). Por isso, para impedir que o gênero mortal desaparecesse devido aos seus excessos, as deidades capacitaram o organismo mortal com órgãos específicos de controle da ingestão de alimentos (73a). Quanto aos excessos que poderiam levar a alma às doenças, a divindade que existe sempre, capacitou a alma imortal com inato desejo de conhecimento, única forma de

evitar a pior doença psíquica: a “*ignorância*” (ἀμαθία, 88b). Essa doença da alma poderia ser evitada por meio da educação (87b), de como orientar a alma à harmonia, afastando, dessa forma, os riscos do “*descontentamento*” (δυσκολία), “*desalento*” (δυσθυμία), “*audácia*” (θρασύτης), “*covardia*” (δειλία), “*esquecimento*” (λήθη) ou “*dificuldade para aprender*” (δυσμαθία, 87a; 88b). A educação para exercer a função terapêutica de prevenção e cura contra os males da ignorância, precisaria atuar de forma eficiente sobre o todo do ser humano, dedicando atenção tanto ao físico como a alma. Os que se dedicassem aos estudos relacionados à mente, não poderiam descurar dos benefícios dos exercícios físicos, assim como os que se voltavam ao aperfeiçoamento físico precisavam dedicar algum tempo aos estudos que poderiam conduzir a alma ao conhecimento: a música e a filosofia.¹⁷⁴

Em 44b, a referência a uma “*alimentação; formação acertada*” (ὀρθή τροφή) que preservasse a completude e a saúde da alma foi relacionada ao tipo de educação que poderia evitar a perda da inteligência concedida ao homem pela divindade que existe sempre (71b; c; 90b-c). Somente por meio de uma educação que considerasse o homem como um todo, observando os movimentos próprios da alma e a sua influência sobre o corpo, a alma imortal poderia exercer plenamente a sua função de comando. Essa alma plasmada pela divindade que existe sempre com os mesmos ingredientes da alma-mundo possuiria, em sua natureza, uma afinidade com o divino, podendo dessa forma atuar como liame entre a alma mortal e o divino-celestial. A afinidade da alma imortal com o divino foi comparada a um *daímon* interior, responsável pela deliberação de todos os movimentos psíquicos e físicos (90a).

O *daímon* inerente à constituição psíquica humana atuaria como uma espécie de “*divindade*” mediadora entre a ignorância – origem dos males – e a sabedoria obtida por meio da educação – “*alimentação; formação acertada*”.

¹⁷⁴ *Ibidem*, 88b-c. Em 47b, a filosofia foi caracterizada como o mais preciso bem que as divindades outorgaram ao conhecimento dos homens.

Em princípio, essa comparação remeteria a uma forma diferente daquela como os gregos concebiam a atuação de um *daímon* entre os homens, pois não seria mais uma divindade protetora externa à vontade e aos interesses humanos, mas uma capacidade inerente ao homem que lhe possibilitaria escolher ou rejeitar aquilo que considerasse melhor ou pior à sua vida. Essa alma imortal, “*aparentada ao divino*” (θεῖος ξυγγένος, 90c), atuaria como elemento ordenador de tudo o que estivesse sujeito à desordem e à desproporção (ἀμετρία, 87d): a alma mortal e o corpo.

A alma mortal poderia conduzir à desordem quando a alma imortal não exercesse a sua função de comando, e as “*paixões*” (παθήματα) próprias da alma mortal atuassem sem nenhum freio interno. Dentre as paixões classificadas de terríveis e necessárias, o “*prazer*” (ἡδονή) e as “*dores*” (λύπαι) ocupariam um lugar de destaque como causas do afastamento do bem e aproximação do mal, acompanhadas por dois conselheiros “*insensatos*” (ἄφρων): a “*audácia*” (θάρρος) e o “*medo*” (φόβος). A “*cólera*” (θυμός) e a “*esperança*” (ἐλπίς) também poderiam levar à desarmonia interna: a primeira por suscitar uma emoção exacerbada que impediria o discernimento de uma solução satisfatória; e a segunda por propiciar uma expectativa não condizente com os fatos. Todas essas paixões quando associadas às sensações e ao amor erótico, impulsionariam o homem a toda sorte de desejos e ações contrárias à alma imortal (69d-e). A referência a um gradual enfraquecimento da alma imortal foi reiterada, em 90b, pela dedicação do homem à satisfação dos “*apetites*” (ἐπιθυμία) e às “*rivalidades*” (φιλονεικία), que impediria a alma aparentada com o divino de almejar a sua completude e perfeição.

Somente por meio de uma “*alimentação acertada*”, a alma imortal atuaria como catalisadora dos recursos necessários ao bloqueio de tudo o que pudesse, de alguma forma, impedir que o homem atingisse a sua almejada felicidade (εὐδαιμόνων εἶναι, 90c). No diálogo, esses recursos são relacionados ao “*amor à sabedoria*” (φιλομάθεια) e ao “*verdadeiro pensamento*” (ἀληθές φρόνησις) que, em conjunto com os “*pensamentos imortais e divinos*”

(φρονεῖν ἀθάνατα καὶ θεῖα), poderiam levar à verdade acerca do que caberia ao homem e às divindades. Pelo fortalecimento da alma imortal, o homem poderia compartilhar da imortalidade divina dentro dos limites do que fosse possível à humanidade. Sem um comando interior que orientasse e contivesse os movimentos próprios da alma e do corpo, o homem seria comparável a um rio de águas caudalosas que, para seguir o seu curso, romperia todas as barreiras que encontrasse pela frente.

No homem, esse comando atuaria em estreita relação com o divino, evitando que a desordem inerente às coisas rompesse as barreiras do que foi instituído pelo divino na sua formação. O *daímon* inerente ao que fosse imortal no homem atuaria ao mesmo tempo, como obstáculo das solicitações mortais e como elemento de decantação do que seria benéfico ou não ao homem como um todo, evitando dessa forma, os males decorrentes da ignorância.

Com isso, podemos inferir que a possibilidade de felicidade humana foi concedida pela divindade no momento da constituição de sua alma – fonte de movimento e vida –, mas a sua efetivação dependeria exclusivamente da forma como cada homem organizasse internamente os seus anseios e desejos, não permitindo que os desejos e os temores se sobrepusessem às diretrizes da alma imortal: fonte de harmonia e proporção na vida humana.

13. AS LEIS: a felicidade no *tempo de Cronos* e a necessidade das leis na esfera de *Zeus*

*“A verdade (ἀληθεῖα) é o primeiro dos bens, tanto para os deuses como para os homens; quem quiser ver abençoado (μακάριος) e feliz (εὐδαίμων), deve ligar-se desde o começo, para passar com ela o maior tempo possível”.*¹⁷⁵

¹⁷⁵ *As Leis*, V, 730c. Das 45 ocorrências dos termos εὐδαίμων, εὐδαιμονία e εὐδαιμονεῖν encontradas n’*As Leis* nos detivemos nos primeiros livros, especificamente naquelas relacionadas à felicidade dos homens no *tempo de Cronos*. Outro aspecto que procuramos destacar nesse diálogo foi a discussão em torno da possível sujeição humana às determinações divinas – narrativas das marionetes –, e a possibilidade de autonomia baseada na liberdade dos homens em escolherem o seu próprio destino.

O tema da felicidade n'As Leis aparece intrinsecamente relacionado à discussão das melhores leis que organizariam e tornariam a vida humana melhor, atenuando os obstáculos gerados pela natureza e pela convivência social. O lugar-comum deste diálogo é a afirmação de que as leis humanas possuíam uma origem divina, sendo o legislador considerado uma espécie de mediador entre o que fosse divino e humano. De posse de uma sabedoria concedida por alguma divindade – conhecedora do começo, meio e fim de tudo o que existe –, o legislador não apenas instituiria leis, mas normas específicas à necessidade de cada cidade, justificando com isso, a atribuição de divindades diferenciadas a cada *pólis*: Apolo na Lacedemônia, Zeus em Creta, etc.

Na discussão sobre a natureza das melhores leis, o Ateniense enfatiza a necessidade dos legisladores dedicarem atenção à “*paz*” (εἰρήνη) e ao “*sentimento amigável*” (φιλοφροσύνη) entre os habitantes de uma cidade. Um legislador que almejasse a convivência pacífica entre os seus habitantes deveria priorizar em suas leis a vitória de uma cidade sobre si mesma, ou seja, sem as desagregações internas que dificultariam o convívio social.¹⁷⁶

No decorrer da conversa, o Ateniense enfatiza que quem se dispusesse a especular sobre *nómos* não poderia ignorar o poder que o prazer e a dor exerceriam sobre os costumes particulares e públicos. O homem ou a cidade que conseguisse utilizar com discernimento essas duas forças da natureza, seria considerado feliz (εὐδαιμονεῖν, 636d) enquanto o “*ignorante; sem discernimento*” (ἀνεπιστήμων) e sem sentido de “*oportunidade*” (καιρός), um infeliz.¹⁷⁷ Sobre a forma como o legislador espartano contemplou os assuntos relacionados ao prazer, Megilo elogia a decisão em abolir toda forma de

¹⁷⁶ *Ibidem*, 628a-e. Esse aspecto perpassa todo o diálogo e no livro V (473c-d) é explicitado da seguinte forma: “O objetivo primacial de nossas leis consistia em deixar os cidadãos tão felizes quanto possível (εὐδαιμονέσασθαι) e amigos uns dos outros (ἀλλήλοις φίλοι)”.

¹⁷⁷ *Ibidem*, 636d-e.

divertimento que levasse aos prazeres imoderados, inclusive a embriaguez nas festas em homenagem a Dionísio.¹⁷⁸

O Ateniense destaca que, contraposto às leis espartanas que outorgavam a abstinência, outros povos como os citas e trácios concebiam o consumo de vinho como uma prática louvável e que propiciaria algum tipo de felicidade (εὐδαίμων, 637e). Em 639b, o Ateniense ressalta a necessidade de se conhecer as razões que levariam uma cidade a adotar um costume como recurso educativo evitando, dessa forma, a crítica pela crítica baseada numa mera observação externa. Essa controvérsia sobre o consumo ou não do vinho conduz aos benefícios de uma boa educação sobre a formação do caráter de um cidadão.

Em 643e-644a, o Ateniense esclarece que a verdadeira “*educação*” (παιδεία) seria aquela que treinasse a criança desde a infância à prática da virtude, elemento indispensável à formação de um “*cidadão perfeito*” (πολίτης τέλειος), observador da justiça em todos os seus empreendimentos. Uma educação direcionada para a virtude não poderia ignorar o prazer e a dor como dois conselheiros “*insensatos*” (ἄφρονες, 644c) que, se não fossem disciplinados de forma adequada, poderiam conduzir ou ao “*medo*” ou à “*audácia; atrevimento*”.¹⁷⁹ Para especificar como se processaria na prática tal educação, retoma a afirmação de Clínicas, em 626e, de que o domínio de si mesmo seria considerado a melhor vitória e a incapacidade de dominar as forças antagônicas existentes dentro de cada um, uma derrota vergonhosa. O cerne da questão do Ateniense não seria despertar ou reprimir os prazeres, mas controlá-los quando necessário, para que tanto o medo quanto o prazer fossem aliados e não obstáculos à solução de um problema. Por meio de uma “*imagem*” (εἰκόν), ilustra como atuaria o “*prazer*” (ἡδονή) e a “*dor*” (λύπη) no que se referia às opiniões que direcionariam às ações humanas: na “*expectativa*” (ἐλπὶς) de algo prazeroso receberia a denominação de “*confiança*”

¹⁷⁸ *Ibidem*, 636e-637b.

¹⁷⁹ *Ibidem*, 641b-c; 644c-d.

(θάρος), e na de algo doloroso, “medo” (φόβος). O que permitiria que o homem saísse do impasse entre a confiança e o medo seria a “reflexão” (λογισμός), que avaliaria e afiançaria previamente se tal ação seria benéfica ou não. Essa reflexão, quando extensa às expectativas de uma *pólis*, receberia a denominação de *nómos*.¹⁸⁰

Diante da dificuldade de Clínicas e Megilo de entender a relação entre a embriaguez, a educação, o domínio de si mesmo e a atuação do prazer e da dor, o Ateniense recorre a uma comparação em que coloca o homem numa posição de difícil compreensão: a sua manipulação pelos deuses.

*“(...) suponhamos que cada um de nós, criaturas vivas, é uma engenhosa marionete dos deuses, ou inventado para ser um brinquedo deles, ou para um propósito sério – com referência ao que nada sabemos, exceto que esses nossos sentimentos interiores, como tendões ou cordéis, nos arrastam e, sendo postos em posição recíproca, arrastam-se uns contra os outros para ações contrárias”.*¹⁸¹

As palavras do Ateniense colocam em evidência um dos mais intrincados problemas enfrentados pelos homens em todos os tempos: a possibilidade de sujeição às determinações divinas contrapostas à possibilidade dos homens efetivarem a sua autonomia por meio de escolhas racionais que, em tese, confirmariam a liberdade dos homens em conduzir as suas próprias vidas. Uma leitura literal das primeiras palavras proferidas pelo Ateniense e reiteradas, em 803c e 804a-b, nos levaria à inferência precipitada de que Platão, por meio dos seus interlocutores, concorda totalmente com a possibilidade de sujeição humana às determinações divinas, mas a continuação da leitura nos impulsiona numa outra direção, se não adversa, pelos menos susceptível de alguma interferência humana na condução de sua vida no que se refere ao controle dos seus impulsos naturais. Conforme o texto, os homens não poderiam adentrar na esfera divina devido à sua inacessibilidade, mas poderiam discutir aquilo que se relacionasse ao estrito funcionamento humano no que referia aos seus

¹⁸⁰ *Ibidem*, 644b-d.

¹⁸¹ *Ibidem*, 644d-e. Tradução Edson Bini.

impulsos, que levariam às ações louváveis ou não, denominadas de virtude ou vício.

Na analogia, o Ateniense compararia os seres vivos às marionetes, os deuses aos manipuladores de títeres e os impulsos naturais aos fios que prenderiam as marionetes ao suporte movimentado pelo operador. Nos seres vivos, esses vários fios poderiam ser representados como as forças antagônicas do prazer e da dor, origem dos conflitos internos que impulsionariam às ações contrárias, como se fosse um cabo de guerra puxado sempre em sentido contrário. Mas, esse conflito interior sem um mediador dos limites de cada combatente levaria a um estado contrário à vida em sociedade, que exigia acordos de convivência das reconhecidas diferenças dos seus cidadãos. Na analogia das marionetes, o mediador seria representado por um fio de ouro que contrabalançaria as forças antagônicas, sendo no homem identificado com a “*reflexão*” (λογισμός), elemento valoroso, flexível e imparcial que não permitiria que os conflitantes atuassem ao mesmo tempo e de forma desordenada.

Devido a sua constituição áurea, a reflexão atuaria como um condutor maleável que, observando as especificidades do prazer e da dor, tentaria conciliar as suas diferenças em prol do benefício do todo. Essa analogia, se extensa ao homem e à cidade, poderia explicar os sentidos de “*superior de si mesmo*” (τὸ κρείττω ἑαυτοῦ) e “*inferior de si mesmo*” (τὸ ἥττω ἑαυτοῦ, 645b). Tanto no homem como na cidade, o prazer e a dor poderiam conduzir às ações exacerbadas consideradas prejudiciais ao cultivo da virtude. Para não incorrer nos riscos de um ou outro dominar o homem, o legislador deveria considerar a necessidade de leis que atuassem como “*fios de ouro*” (645a) sobre os “*conselheiros insensatos*” (644c), que poderiam conduzir às ações observadas nas festas de Dionísio.¹⁸² Se essas paixões fossem orientadas com o mesmo discernimento da reflexão, elas poderiam atuar em conjunto

¹⁸² *Ibidem*, 644d-645c.

na busca pela virtude. Sem a intervenção da reflexão, elemento “*dourado e sagrado*”, o homem e a cidade não conseguiriam dominar o antagonismo provocado pelo prazer ou pela dor.

De tudo isso, podemos inferir que a felicidade apregoada pelo Ateniense ao homem e à cidade estaria condicionada, em primeiro lugar, ao controle dos impulsos naturais por meio da reflexão, contrabalançando com isso a atuação desmedida do prazer ou da dor, origem dos inúmeros sofrimentos humanos. Desse modo, “*ser feliz*” (εὐδαιμονεῖν, 636e-1) para o homem seria obedecer às diretrizes da reflexão, elemento divino que confirmaria a sua liberdade, desde que observasse os limites impostos pelos seus contendores internos, o prazer e a dor. Seria a ação vigilante da razão que julgaria previamente se uma ação seria boa ou má, conforme a expectativa prazerosa ou dolorosa. Se o homem fosse totalmente títere dos deuses, não haveria como responsabilizá-lo pelos seus atos imprevidentes, mas a presença da razão que reflete acerca da procedência de um ato mostraria que o homem possuiria, sim, a sua parcela de responsabilidade nas ações que exigiam avaliação dos seus efeitos. Para tal, o homem não poderia ignorar a força do prazer e da dor nas suas decisões, mas utilizá-la na devida proporção por meio de uma educação constante, que instituiria a moderação em todos os atos como regra básica de conduta. Se essa regra fosse observada, não haveria motivo para evitar o consumo de bebida nas festividades, pois essa atuaria como uma prova final da eficácia dos ensinamentos educacionais.¹⁸³

O que se pode depreender das palavras do Ateniense seria a σοφροσύνη que seria considerada como necessária à aproximação dos homens com as divindades, pois se fosse observada pelos homens, poderia realizar primeiro a harmonia interna entre os homens, depois a harmonia externa entre homem-homem, cidade-cidade e, finalmente, entre o homem e a divindade.

¹⁸³ *Ibidem*, 643b-e. Cf. 645b-c.

Em 709a-b, o Ateniense retoma a afirmação proferida, em 624a-c, acerca da origem divina das leis, destacando o “*acaso*” (τύχη) e a “*ocasião*” (καιρός) como elementos determinantes de mudança e implantação de disposições legais que poderiam contribuir para atenuar os problemas resultantes das guerras, epidemias e iminentes alterações da natureza. Seriam as crises enfrentadas pelos homens que ofereceriam as circunstâncias propícias às divindades inspirarem nos legisladores alterações nas leis existentes. Somente um legislador comprometido com a “*verdade*” (ἀληθεία) e que não estivesse susceptível à volátil vontade humana, poderia por meios de boas leis, conduzir a cidade sob a sua direção a alguma forma de “*felicidade*” (εὐδαιμονία).¹⁸⁴ Para realizar esse importante empreendimento, o governante precisaria apresentar as seguintes condições: ser detentor de uma boa memória, ter “*facilidade de compreensão*” (εὐμαθής), ser jovem e corajoso, ser “*magnânimo*” (μεγαλοπρεπής) e ser dotado de um tipo específico de prudência denominada de σωφροσύνη δημόδη.¹⁸⁵

A referência a essas condições pressupõe que o legislador precisaria congregar determinadas disposições inatas com uma educação que despertasse e desenvolvesse essas disposições em prol de um conhecimento de como *fazer bem* uma coisa para que ela fosse a melhor possível e prevenisse, dessa forma, alguns problemas que poderiam sobrevir aos homens e a cidade. Esse aspecto foi enfatizado quando o Ateniense destacou que um legislador precisaria considerar todos os aspectos da vida dos

¹⁸⁴ *Ibidem*, 709c. Cf: 710b; 806b.

¹⁸⁵ *Ibidem*, 709e-710a. A σωφροσύνη δημόδη caracteriza o tipo de prudência comum observada nas crianças ao tentarem controlar os seus impulsos naturais no que se refere principalmente aos prazeres. Esse tipo de prudência sem uma orientação adequada poderia levar a toda sorte de problemas, mas se fosse conduzido por uma boa educação poderia resultar em inúmeros benefícios aos homens. O maior exemplo disso pode ser inferido no tipo de felicidade atribuída ao tirano, sobretudo na implantação de leis que permitem que ele tente adaptar as circunstâncias ao seu desejo de poder (710a-b). Ao contrário disso, se a σωφροσύνη δημόδη fosse orientada por uma boa educação, ela poderia conduzir à virtude da σωφροσύνη aliada da φρόνησις. Em 712a, O Ateniense reúne essas duas virtudes (φρονεῖν e σωφρονεῖν) para ilustrar como seria um governante que procurasse instituir leis melhores baseadas no conhecimento e na verdade.

cidadãos, inclusive as condições jurídico-sociais que preservassem seu bem estar em todas as circunstâncias. Ele faria isso ao instituir mecanismos de como os homens poderiam julgar alguns atos ilícitos, tentando conciliar numa mesma lei as disposições legais e os preceitos divinos propagados pela tradição. Na instituição de uma lei sobre assassinato, o legislador precisaria considerar todas as possíveis circunstâncias que levariam alguém à prática de um crime, inclusive a possibilidade de intervenção de alguma divindade. Se o crime fosse praticado com a intenção deliberada de privar o outro da vida, seria julgado e condenado à pena de morte, mas se fosse praticado sem a intenção de matar, provocando apenas ferimentos, seria julgado e condenado a uma pena que preservasse a sua vida como o exílio. Nos casos de ferimentos não-intencionais, o legislador instituiria uma forma de punição sem contrariar diretamente aos preceitos religiosos de uma dupla atuação de um *daímon*, tanto no impedimento da consecução de um ato injusto como na proteção da vítima.¹⁸⁶

Em 713b, o Ateniense menciona uma narrativa de um governo existente no *tempo de Cronos*, caracterizado por propiciar aos homens de antanho uma vida “*sumamente feliz*” (μάλ' εὐδαίμων). Conforme essa narrativa, a felicidade humana poderia ser comparável à divina porque o homem não tinha como despender esforços próprios para possuir tudo em “*abundância*” (ἄφθονος), posto que “*tudo o que se move por si mesmo*” (αὐτόματος πάντα) estava sob a proteção dos *daímones*, seres divinos encarregados de distribuir entre os homens tudo aquilo que não possuíam: “*paz*” (εἰρήνη), “*pudor*” (αἰδώς) e “*boas leis*” (εὐνομία). A principal razão para que os homens de antanho precisassem de tal proteção, devia-se à insuficiência destes em controlar todos os assuntos humanos, sem se tornar locupletados de “*insolência*” (ὑβρις) e “*injustiça*” (ἀδικία).¹⁸⁷ Dessa forma, a vida dos primeiros homens, caracterizada respectivamente de μάλ' εὐδαίμων (713b-3) e μακαρία ζωή (713c-

¹⁸⁶ *Ibidem*, IX, 876a-877b.

¹⁸⁷ *Ibidem*, 713c-e.

4), não conhecia os males resultantes dos conflitos, causa das desagregações internas responsáveis pelas vicissitudes humanas, dentre elas a guerra.

A referência à possível existência de um período melhor em que os homens desfrutavam de uma felicidade concedida pelos deuses, colocam em cheque os problemas enfrentados pela maioria das cidades que, sem a proteção direta dos deuses, foram obrigadas a adotar as leis como mecanismo viável de superação dos inúmeros obstáculos sociais. Essas leis, para serem obedecidas, deveriam possuir algum respaldo divino para que o laço entre os deuses e os homens não fosse totalmente rompido. Mas essa união não poderia ser intercambiável, haja vista a distinção enfatizada pela tradição entre a esfera divina e humana. Mas a separação entre os homens e os deuses não era irrevogável, pelo menos no âmbito de algumas concepções religiosas, sobretudo entre os órficos e pitagóricos que apregoavam a possibilidade do restabelecimento desse antigo laço por meio de uma atitude compatível com as exigências divinas. Transportando essa exigência religiosa para o âmbito moral, a prática da virtude seria considerada como uma atitude que não apenas agradaria aos deuses, mas também aos homens. Dentre as virtudes, a σοφροσύνη e a δικαιοσύνη parecem atuar como liames de intercâmbios humano-humano, humano-divino, tentando intermediar aspectos diferenciados sem desprezar as características próprias de cada um.

Somente pelas leis, vínculo dos homens com a divindade, os homens poderiam resgatar um pouco da paz perdida, desde que observassem a justiça e não se tornassem insolentes em suas ações. Ao contrário, se o homem não recorresse, em seus empreendimentos particulares e públicos, à razão e se deixasse levar pelas exigências de seus desejos, o preço a pagar seria aquilatado em conflitos e sofrimentos. Para contrapor aqueles que respaldavam a sua ânsia de poder sob a denominação de leis, o Ateniense, em 715b, negou que fossem leis verdadeiras as que observavam primeiramente o interesse material de toda a cidade. Uma lei verdadeira seria aquela que procurasse salvar os homens e as cidades de sua ruína interna, preservando dessa forma, os benefícios concedidos pelos deuses aos homens

por meio de seu vínculo divino, a parte imortal da alma responsável pela deliberação e distinção entre o bem e o mal.¹⁸⁸

O Ateniense, para compreender a afirmação de que os deuses seriam os verdadeiros autores das leis, recorreu a um “*discurso antigo*” (παλαιὸς λόγος), que concebia a divindade como “o começo, o fim e o meio de todos os seres que existem...” (715e). Conforme essa tradição, a divindade instauradora de tudo deteria em seu poder tudo o que existe ou existirá, bem como a forma de mudança contínua e ordenada de todas as coisas conforme o seu lugar e função no universo.

O primeiro aspecto a considerar seria a especificidade de como os gregos concebiam o *kósmos* como uma ordenação, a partir de algo informe denominado *caos*. As divindades compartilhariam com os outros seres a condição de constituintes dessa ordenação primordial, mas deteriam uma condição privilegiada de não estarem sujeitas às determinações temporais que caracterizariam o começo, meio e fim de todas as coisas. Como seres imortais, as divindades atuariam numa esfera diferente dos mortais, sem, no entanto, serem a causa direta da existência de todas as coisas. Se os gregos não possuíam uma noção de criação a partir de uma intervenção direta dos deuses, em que sentido podemos entender a frase acima que concebe a divindade como “o começo, o fim e o meio de todos os seres que existem”?

A resposta a essa questão desnuda um aspecto de difícil solução, uma vez que adentra na forma como Platão concebe e explica as relações divinas e humanas, sem se contrapor diretamente à concepção grega de ordenação primordial, responsável pela existência do *kósmos*, da cidade e do homem. A justificativa plausível ao problema da relação do divino com o humano e da relação entre as leis e o divino, poderia ser encontrada no livro X com o vínculo da alma com a inteligência divina. A alma definida como “*princípio de movimento*” (896b) seria considerada também como causa dos bens e dos males, no que se refere principalmente aos atos humanos relacionados ao

¹⁸⁸ *Ibidem*, 715c-e.

“*querer*” (βούλεσθαι), “*considerar*” (σκοπεῖσθαι), “*cuidar*” (ἐπιμελεῖσθαι), “*aconselhar*” (βουλεύεσθαι) e “*opinar certo*” (δοξάζειν ὀρθῶς). Se a alma humana aparentada com o divino se associasse à inteligência divina, poderia realizar a sua função precípua de “*movimento de si mesma*”, tanto na condução interna quanto externa. Em princípio, o que forneceria os meios para que o homem pudesse conduzir a sua própria vida e, dessa forma, ser feliz seria a participação com o divino.

A dificuldade em especificar de que forma os homens poderiam participar, de alguma forma com o divino não se restringe à afirmação da existência de forças antagônicas no interior dos homens e extensa às cidades, mas a forma como essas forças seriam desenvolvidas, ou para a abstenção de tudo o que pudesse levar à sua manifestação ou para a incitação de sua utilização de forma apropriada. Uma sociedade em que o prazer e a dor fossem exacerbados ou fossem considerados como sentimentos que deveriam ser aplacados como perniciosos, não poderia ignorar os prejuízos que uma atitude extremada poderia resultar, seja numa mesma geração, ou nas gerações posteriores. No caso específico do vinho, considerado como o responsável direto pela liberação dos prazeres, enquanto os lacedemônios e cretenses evitavam o seu consumo, o Ateniense aborda um outro ângulo do vinho, como recurso educativo, para estimular uma atitude de respeito perante uma bebida que poderia tanto beneficiar como prejudicar. Geralmente os homens enfatizavam somente o aspecto prejudicial do vinho na liberação de paixões que não gostariam de admitir, mas esqueciam de destacar que, numa quantidade adequada, poderia atuar de forma benéfica, quando suscitasse uma disposição para enfrentar determinadas situações que, em condições normais, muitos homens não fariam.

Na esteira desse assunto, o Ateniense expõe o motivo de sua cidade dedicar tanta atenção à formação e educação das crianças no que se refere aos impulsos do prazer e da dor. Diferente de muitas cidades que empreenderam esforços para evitar a manifestação dos impulsos naturais, a

sua cidade procurou adotar procedimentos que ensinassem os seus cidadãos, desde a tenra idade a conviverem com esses impulsos em todas as situações, inclusive nas festividades religiosas e sociais. Como forma de destacar a importância que os festivais religiosos exerciam sobre a vida dos atenienses, expõe o aspecto divino contido na origem de tais festividades.

*“Esse cultivo dos sentimentos para o prazer e a dor que constitui propriamente a educação, é freqüentemente descuidado e se corrompe no decurso da vida humana. Mas os deuses, compadecidos da geração dos mortais, que só nascera para os trabalhos, estabeleceram pausas em suas atribulações (ἐπίπονος), com a sucessão dos festivais sagrados, e nos deram como companheiros de tais folguedos as Musas, Apolo, diretor das Musas, e Dionísio, a fim de corrigirmos com a ajuda dessas divindades, por ocasião de tais festejos, os defeitos de nossa educação”.*¹⁸⁹

De modo geral, o Ateniense não pretendia fazer um encômio ao vinho como bebida capaz de fazer com que os homens esquecessem, provisoriamente, as suas atribulações diárias, mas como um benefício concedido pelos deuses para que os homens pudessem usufruir de situações ou momentos de divertimento e, ao mesmo tempo, pudessem honrar as divindades benfeitoras dos homens. Se os homens compreendessem a importância de uma atitude apropriada perante o divino, poderiam estender essa atitude perante si mesmo e os outros homens. Conforme o entendimento do Ateniense, os seus concidadãos recorriam ao vinho não para estimular o seu consumo exacerbado, mas para mostrar na prática os seus efeitos benéficos ou prejudiciais. Nesse ponto de vista, o vinho teria as mesmas conseqüências de qualquer φάρμακον: seria “medicamento” ou “veneno” conforme a quantidade e a aplicação adequada a cada situação. Numa situação de controle, o vinho poderia ser um importante recurso no conhecimento da forma como as emoções se manifestariam, como atuariam e como poderiam ser liberadas de forma moderada.

¹⁸⁹ *Ibidem*, 653c-d.

Na perspectiva exposta pelo Ateniese, o homem não poderia desconhecer, exacerbar ou atenuar os efeitos do vinho, uma vez que as sensações, os sentimentos e as atitudes despertadas pela sua ingestão não eram diferentes das manifestadas em dadas situações pessoais ou sociais. Muitas delas se manifestavam independente do controle humano, principalmente no período da infância em que as crianças desconheciam como exercer o controle sobre as naturais sensações de prazer ou medo. Diante dessa situação, muitos pais ou preceptores tomavam atitudes diferentes: alguns procuravam explicar o significado dessas manifestações e a forma de como conviver com elas, outros reprimiam como algo prejudicial que deveria ser evitado ou ignorado. Algumas cidades, reconhecendo a eficácia dos meios utilizados pelos pais, procuraram introduzir em suas leis as atitudes que deveriam ser adotadas ou evitadas pelos seus cidadãos. O Ateniese expôs que a sua cidade adotou o consumo do vinho como recurso educativo para que os seus habitantes soubessem como controlar os seus sentimentos e atitudes, cumprindo, dessa forma, as diversas funções exigidas pela *pólis*.

Numa visão comparativa dos *tempos de Cronos e de Zeus*, podemos perceber que no primeiro não havia referência à necessidade das leis, posto que os *daímones*, como divindades tutelares dos homens, proviriam todas as suas necessidades materiais. No entanto, essa “*felicidade*” transmitida pelas tradições, não constituiria uma felicidade eminentemente humana, uma vez que dependia diretamente da disposição divina no usufruto de seus benefícios. A expressão “*vida bem-aventurada*” (*μακαρία ζωή*, 713c-4), caracterizaria em princípio uma vida comparável à divina, mas também uma vida que não seria totalmente humana, uma vez que os homens ocupavam uma esfera oposta à divina. Dessa forma, a felicidade destinada à humanidade seria compatível à sua efemeridade e transitoriedade. Em nenhum momento da narrativa do *tempo de Cronos*, o homem foi mencionado como capaz de transpor o limite entre o divino-imortal e o humano-mortal. Além disso, a felicidade propagada na narrativa desse tempo

não dependia de nenhuma forma da atuação humana, mas somente da concessão divina.

Ao contrário do reinado de *Cronos*, o governo de *Zeus* parece conceder aos homens alguma forma de atuação própria, principalmente na discussão e elaboração das leis morais e jurídicas que favoreceriam a convivência social. Esse poder deliberativo seria relacionado à reflexão, “*fio de ouro*” que teceria antecipadamente as conseqüências de uma decisão. No entanto, a despeito de sua eficácia na solução dos problemas humanos, a razão, se não fosse acionada pelo seu agente, não seria útil, uma vez que mesmo “*pensado*” que pensam, alguns homens agiriam muito mais pelo instinto do que pela razão. Outra situação seria a sua utilização a serviço de interesses egoístas que excluiriam os outros, inclusive sua liberdade sócio-jurídica. Para evitar essa possibilidade, o legislador precisaria instituir leis que atuassem também sobre o anseio humano de uma liberdade exacerbada que adentrasse no bem estar dos outros.

SEGUNDA PARTE

OFÍO DE ARIADNE: A (IN)FELICIDADE DO HOMEM JUSTO N'A REPÚBLICA

A *República*, um dos mais extensos diálogos de Platão, é fecundo de abordagens relacionadas ao agir humano, propiciando, com isso, uma ampla visão tanto das diversas concepções vigentes acerca da justiça, quanto da sua visão filosófica do que seria um homem verdadeiramente justo e feliz e de quais seriam as implicações posteriores, inclusive após a morte. Esse diálogo congrega tantos temas, que poderíamos pensar que a investigação da significação da justiça, da contraposição entre a vida do justo e do injusto e a respectiva participação de cada um na felicidade seria escamoteada nos meandros dos diversos temas abordados. No entanto, são justamente esses vários temas que revelam os diversos aspectos da natureza humana, principalmente as sutilezas e artimanhas que tentam velar uma ação condenável pelo grupo. Ciente de que uma investigação sobre um tema tão complexo quanto a justiça exigiria um “*longo desvio*” (504b; c), Platão não se esquiva ao exame dos aspectos sociais que poderiam, de alguma forma, ajudá-lo na elucidação do tema em questão. Também não se furta a um “*longo proêmio*” (432e) para evitar que algum aspecto relacionado à justiça fique à margem de sua investigação.

Tanto o “*longo desvio*” quanto o “*longo proêmio*” podem ser concebidos como recursos discursivos utilizados para desvendar os argumentos em torno do tipo de vida do justo e do injusto, bem como os seus anelos de uma vida boa e feliz. Para desvelar os anseios de uma cidade que propiciasse aos seus habitantes uma vida justa e feliz, Platão funda em *lógos* uma cidade isenta de todos os recursos e ornamentos que poderiam conduzir à injustiça e às suas conseqüências. Porém, mesmo sendo considerada saudável, essa cidade foi rejeitada em prol de uma cidade com os meios necessários ao bem estar material e a comodidade dos seus habitantes. Depois de identificados

os problemas resultantes das novas necessidades sociais, os interlocutores do diálogo resolveram procurar alternativas para tentar identificar e atenuar os problemas enfrentados na *pólis* tanto pelo governante quanto pelos seus cidadãos.

Diante do exposto, procuraremos compreender essa diversidade de pensar e agir e também as diferentes concepções resultantes disso no que se refere à felicidade humana nos diferentes momentos de sua existência, inclusive num período da vida que não é comumente abordado pelos autores: a vetustez. Encontramos a abordagem desse tema no livro I, quando Céfalo expõe o que considera ser uma boa vida, seja para um jovem, seja para um homem que se encontra no limiar da vida, ou seja, na velhice.

1. A concepção de Céfalo de uma boa vida

Apesar de não encontrarmos no diálogo de Sócrates com Céfalo nenhuma ocorrência dos termos *εὐδαιμονία* e *μακαρία*, há uma descrição inicial de como seria a vida de um homem que aceita com uma certa serenidade a sua condição de velho e, posteriormente, o posicionamento contrário daqueles que lamentam a condição dos anciãos diante dos acontecimentos da cidade e dos seus jovens cidadãos. Numa sociedade em que a dinâmica de ação ocorria em torno dos problemas sócio-políticos da *pólis*, normalmente poder-se-ia esperar que os homens de propecta idade fossem valorizados como detentores de um saber capaz de orientar os mais jovens em suas decisões, porém a realidade descrita pelos escritores antigos

nem sempre condiz com essa pretensão de sabedoria senil.¹⁹⁰ Encontramos esse duplo aspecto da velhice nas primeiras páginas d'A *República*, quando Céfalo recebe em sua casa um grupo de amigos e expõe para eles o que pensa sobre a vida de um homem velho.

O encontro de Sócrates com Céfalo ocorre, em 328b, e representa a exposição de duas formas de conceber a vida: uma baseada na experiência de quem já viveu muitas coisas em sua vida; e outra de quem ainda está trilhando o seu próprio caminho, porém ciente de que poderia aprender com aqueles que os poetas situam no “*limiar da velhice*”. A primeira questão feita a Céfalo refere-se justamente à sua forma de conceber a velhice, se seria um período “*áspero e difícil*” (τραχέα καὶ χαλεπή) da vida, ou se, ao contrário, “*fácil e acessível*” (ῥαδία καὶ εὐπορος).¹⁹¹ Quando Sócrates explicita a sua questão, reitera o adjetivo χαλεπός para destacar o seu interesse sobre as dificuldades próprias da velhice, uma vez que o seu anfitrião havia comentado que não tinha mais forças para ir mais vezes à cidade.

Céfalo, ao responder sobre o que lhe parecia ser a velhice, refere-se a dois tipos de opiniões que encontrava em seu círculo de amizades: uma, composta pelos homens que lamentavam as limitações próprias da senilidade e, conseqüentemente, a privação dos prazeres físicos e do que consideravam

¹⁹⁰ Em Homero γέρον denota o limite natural da vida e a sua importância no sistema social e político em razão da idade. Na *Ilíada* XXIV, 487, Príamo, como súplice diante de Aquiles, reivindica os seus direitos em decorrência não só da idade, mas da sua condição de pai: “*Lembre-te, Aquiles, igual a um dos deuses, teu pai venerável da mesma idade que a minha e, portanto, como eu assim velho*”. (Tradução Carlos Alberto Nunes). Também designa os antigos membros do conselho em certas cidades como Esparta. Segundo Chantraine, γέρας – “*sinhal de honra, privilégio honorífico*” – é aparentado a γήρας “*velhice*”, γέρον “*velho, ancião*”, que designava originalmente a parte de honra reservada ao γέρον. Em 328e-33, Céfalo é chamado de γήρας e, em 328b-14, de μάλα πρεσβύτης. Encontramos a associação entre esses dois termos quando Chantraine nos informa que o sentido inicial de πρέσβυς é “*personagem importante, embaixador*”, ligado à “*velhice*” (γέρον) e com os privilégios vinculado a ela. Cf: CHANTRAINE. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, pp. 216-217; 936.

¹⁹¹ A *República* I, 328e.

como um “*bem viver*” (εὖ ζῶν)¹⁹² e outra, constituída por ele e por Sófocles, que atribuíam ao “*caráter dos homens*” (ὁ τρόπος τῶν ἀνθρώπων)¹⁹³ a responsabilidade pelas dificuldades e sofrimentos enfrentados nesse período da vida. Na opinião de Céfalo, aqueles que na juventude foram “*sensatos e bem dispostos*” (κόσμοι καὶ εὐκόλοι), a velhice poderia ser “*moderadamente penosa*” (τὸ γῆρας μετρίως ἐστὶν ἐπίπονον).¹⁹⁴ Enquanto para aqueles que foram “*insensatos*” e “*mal dispostos*”, também a vetustez seria difícil e árdua.

O primeiro aspecto a considerar na resposta de Céfalo é a divergência de opinião acerca da velhice. Enquanto a maioria lamentava a privação de determinados “*bens*” e a falta de respeito dos parentes, alguns, como ele, aceitavam a velhice com tranqüilidade, sem culpá-la pelas dificuldades que enfrentavam. Porém, considerando que essas duas opiniões faziam parte do grupo de amigos de Céfalo e, sendo este rico, representava uma concepção daqueles que usufruíam dos proveitos próprios da abundância. Céfalo, mesmo sendo abastado, parece não atribuir à riqueza a sua forma de conceber a vida, mas, ao seu caráter, que o fez conduzir a vida da melhor forma possível e, conseqüentemente, lhe possibilitou uma “*boa vida*”. Tanto Céfalo quanto seus amigos possuíam uma boa vida ligada aos benefícios materiais; a diferença seria que enquanto a maioria não estava satisfeita porque não poderia aproveitá-la de forma intensa como faziam anteriormente, Céfalo parece aceitá-la com serenidade, mesmo ciente de suas limitações físicas. O anfitrião de Sócrates atribuía a sua boa vida à sua

¹⁹² Céfalo, ao se posicionar no grupo contrário àqueles que exaltam o prazer como responsável pelos sofrimentos da velhice, refere-se a Sófocles como alguém que compartilha as mesmas concepções. No entanto, se o Sófocles mencionado por Céfalo for o tragediógrafo, há entre as duas formas de pensar uma distância muito grande, uma vez que na *Antígona* encontramos uma visão assaz sombria da velhice: “(...) quando os homens alienaram o prazer, acho que deixaram de viver, apenas trazem um cadáver animado” (verso 1165).

¹⁹³ A *República*, I, 329d-25. BAILLY salienta como primeiro sentido de τρόπος “*direção, maneira, modo*”. Quando relacionado às pessoas, significa “*maneira de pensar e agir, costumes, hábitos, caráter, sentimentos*”. Céfalo, ao utilizar a expressão ὁ τρόπος τῶν ἀνθρώπων, refere-se à sua maneira de pensar e agir que resulta, com isso, no seu caráter. Cf. BAILLY. *Dictionnaire grec français*, p. 1967.

¹⁹⁴ *Ibidem*, I, 329d 25-26.

prudência e à sua *boa disposição*, que o fazia agir moderadamente, sem desejar aquilo que lhe faltava. Com isso atribui à sua forma de viver uma certa “*sabedoria*” que o fazia conceber a velhice não como um mal, mas, ao contrário, como um bem que o livrou da sujeição dos desejos. Conforme a opinião de Céfalo, a sua forma de conceber esse período da vida devia-se ao seu caráter moderado e justo.

Para *Michele Sciacca* haveria nos argumentos de Céfalo um certo moralismo empírico, uma vez que a sua concepção de vida não se afastava muito das opiniões dos homens quanto à concepção de que a índole dos homens seria suficiente para decidir entre o que é o bem e o mal.¹⁹⁵ O problema é que essa concepção não conferia à velhice o conhecimento da moderação dos desejos senão a sua privação, e como o domínio dos impulsos humanos não dependeria exclusivamente da senilidade, uma vez que os jovens também precisariam da moderação para *viver bem*, a função do “*caráter*” de Céfalo estabeleceria a seguinte alternativa: o caráter instituiria no homem o bem ou seria o bem que formaria o caráter humano. Se considerássemos como válida a primeira alternativa, conferiríamos uma certa determinação natural sobre o caráter humano que dificultaria a sua modificação pelo conhecimento. Essa pretensa determinação, além de não explicar a diversidade de opiniões e atitudes, também relegaria a um plano inferior o poder da razão em discernir, avaliar e julgar as ações boas ou más.

No diálogo, Sócrates induz Céfalo a expor sua compreensão acerca de suas concepções morais, não apenas como uma prática social, mas como uma persuasão psíquica. A segunda possibilidade consideraria a prática do bem como fruto gradual de um conhecimento que regulamentaria o agir social baseado numa escolha refletida e consciente de suas variações. Com isso, o caráter não seria estabelecido previamente, mas constituído gradualmente pelos conhecimentos acumulado pelos homens no decorrer de

¹⁹⁵ SCIACCA, M. F. *El problema de la justicia en el libro primero de la “Republica”*. In: Platon, pp. 183-190.

sua existência político-social. E assim poderia se dizer que o bem estaria vinculado a esse conhecimento acumulado que, se apreendido de forma correta poderia ser o parâmetro de diferenciação de uma ação boa de uma má.

A justificativa do aparente desprendimento de Céfalo pela riqueza surgiu em decorrência das posteriores questões formuladas por Sócrates: uma que explicaria a origem de sua fortuna; e outra que o impulsionaria a expor os benefícios obtidos com a sua fortuna.¹⁹⁶ À segunda questão, o ancião esclareceu que recebeu a sua fortuna do seu pai, que, por sua vez, havia herdado do seu avô, fazendo o possível para mantê-la e, com isso, legá-la aos seus filhos.

Após a resposta de Céfalo, Sócrates explicou que formulara a questão considerando dois tipos de homens de negócios: os que conseguiam por conta própria os seus haveres, e que os recebiam por herança os seus bens. Os primeiros incorreriam na possibilidade de valorizar excessivamente os bens e realizar todo tipo de ações para preservá-los,¹⁹⁷ os segundos poderiam se transformar em perdulários ou poderiam considerar úteis e necessários ao seu bem estar pessoal ou público.

Na resposta à terceira questão – do maior bem que obteve com sua fortuna –, Céfalo introduziu a perspectiva dos anciões quanto a *thánatos*. Para os injustos a morte provocava receios e temores quanto aos possíveis efeitos no âmbito do pós-morte, e para os justos e virtuosos suscitava a esperança de que suas ações benéficas fossem recompensadas no Hades. Essa perspectiva favorável dos que levavam uma vida “*justa*” (*δίκαιος*) e

¹⁹⁶ *A República* I, 330a-d.

¹⁹⁷ No livro VI, 495d-e, encontramos uma caracterização do homem que se dedica exclusivamente às suas ocupações particulares, sem se preocupar com a sua formação filosófica: “... muitas pessoas de natureza tosca, cujos corpos foram deformados pelas artes e ofícios, da mesma maneira que as suas almas se encontram alquebradas e mutiladas devido às suas atividades manuais – ou não é forçoso que assim seja?”. Céfalo não pertence a esse grupo de homens deformados pelas suas ocupações, uma vez que se preocupa também com a sua formação “*espiritual*”. Resta saber se a atitude de Céfalo respalda-se num conhecimento consciente ou apenas numa obediência irrestrita às tradições instituídas.

“*piadosa*” (ὄσιος) era respaldada pelos ensinamentos de Píndaro.¹⁹⁸ Céfalo, confiante nos preceitos da tradição e ciente de que os haveres possibilitavam cumprir as obrigações religiosas e sociais –, não receava as narrativas acerca do Hades, uma vez que se considerava um homem moderado e bom.

Com isso ficamos sabendo que Céfalo se considerava um homem “*justo, benigno*” (ἐπιεικής) e um “*complacente, amável*” (εὐκόλος), porque utilizava a sua riqueza para saldar todas as suas dívidas, não havendo com isso perigo de ser cobrado nem pelos homens nem pelas divindades. Segundo a concepção utilitarista do ancião, os homens só poderiam ser penalizados pelas dívidas não pagas e, na hipótese de existência dos deuses, esse princípio também seria válido para as deidades. Com isso Céfalo justifica o seu bem estar material e espiritual que fazia com que enfrentasse a velhice com tranqüilidade e serenidade, respaldado nas tradições que, prometiam uma vida feliz aos justos no reino de Hades. Entretanto, Céfalo, ao aceitar essas tradições, não discute a sua aplicação nas várias relações que os homens estabelecem entre si, e é justamente esse aspecto que Sócrates enfatiza com o exemplo da devolução das armas confiadas por alguém que posteriormente ficou louco. No caso específico do louco, a honestidade em restituir as armas constituiria um ato de insensatez, pois acarretaria inúmeros perigos para o seu possuidor e para os que estivessem próximos a ele. E, com isso, o κόσμος e o εὐκόλος citados por Céfalo não ajudariam na condução da vida nem para os jovens nem para os velhos, uma vez que a honestidade e a verdade proferidas pela tradição não seriam suficientes para resolver o impasse entre uma ação benéfica e prejudicial. Céfalo poderia ter contra-argumentado que a situação da guarda das armas não era a mesma da devolução, pois a guarda se deu num momento de confiança entre pessoas em perfeito juízo e na devolução uma das partes estava louca, o que significava com isso que estava desobrigado de cumprir a promessa feita. No

¹⁹⁸ *Ibidem*, I, 331a: τῷ δὲ μηδὲν ἑαυτοῦ ἄδικον ξυνειδῶτα ἤδεια ἐλπίς ἀει πάρεστι καὶ ἀγαθὴ, γηροτρόφος.

entanto, se Céfalo fizesse isso ele contrariaria a sua concepção de que o homem deve falar a verdade e cumprir todas as suas promessas.

O problema na concepção adotada por Céfalo é que, mesmo no cumprimento de uma promessa, há necessidade de avaliação das conseqüências de um ato e os preceitos indicados pela tradição não abrangem todos os aspectos do agir humano. Além disso, o ancião, ao caracterizar a sensatez dos homens, em 329d, ao invés de utilizar o termo σοφροσύνη preferiu κόσμος, que possui o sentido de “ordem, boa ordem” tanto no sentido material quanto moral, o que nos possibilita deduzir que a “sensatez” de Céfalo ainda não seria o tipo de virtude que possibilitava um julgamento isento de enganos, que evitasse as conseqüências prejudiciais de uma decisão precipitada ou irrefletida.

Sócrates, considerando as palavras de Céfalo com relação à sua concepção de uma “boa vida” para os justos e piedosos, pergunta se a definição de “justiça” seria: “dizer a verdade e restituir o que se tomou de alguém”.¹⁹⁹

Diante da confirmação do pai, Polemarco intervém na conversa para esclarecer que essa concepção repousava da credibilidade do poeta Simônides que dizia: “é justo restituir a cada um o que se lhe deve”.²⁰⁰ Nesse momento do diálogo, Céfalo se retira para realizar um sacrificio e ficamos sem saber qual seria a sua explicação acerca da devolução das armas a um homem destituído de razão, uma vez que a sua concepção de justiça repousava em “dizer a verdade” (τάληθῆ λέγειν). O esclarecimento do problema é assumido pelo seu herdeiro Polemarco a partir de 331e. Apesar de Polemarco se prontificar a continuar a conversa iniciada pelo pai, a primeira diferença surge antes da saída de Céfalo, pois enquanto este recorria à tradição de Píndaro, aquele adotava a de Simônides.

¹⁹⁹ *Ibidem*, I, 331c-d: ἀληθῆ τε λέγειν καὶ ἂν λάβῃ τις ἀποδιδόναι. Para Adam, a *verdade* e a *honestidade* são os dois ingredientes principais da concepção de moralidade popular. ADAM. *The Republic of Plato*, p. 11.

²⁰⁰ *Ibidem* I, 331e.

Polemarco, com a autoridade do poeta Simônides, afirma que: “*é justo restituir a cada um o que se lhe deve*”.²⁰¹ E o que se devia a cada um seria o que “*convém*” (προσῆκει): fazer bem aos amigos e nunca o mal. Sócrates salienta a dificuldade na identificação de quem seria amigo e de quem não seria, pois, ao comparar a justiça com as outras técnicas como a medicina e a culinária, ponderou que se a justiça fosse uma técnica, ela deveria, assim como as outras, ser capaz de realizar a finalidade que lhe fosse própria: fazer o bem ao seu objeto. Nesse sentido, a medicina realizaria a sua função quando fornecesse ao corpo os remédios adequados ao seu restabelecimento e as dietas apropriadas à manutenção da saúde. No entanto, a medicina também poderia ser utilizada para um fim adverso à sua função própria, pois um conhecedor das propriedades de um φάρμακον poderia tanto curar quanto prejudicar ou matar alguém. Sendo assim, a justiça enquanto técnica poderia tanto beneficiar quanto prejudicar o homem, uma vez que o “*justo*” (τὸ δίκαιόν) de posse de tal conhecimento poderia realizar as duas funções. O problema na definição de Polemarco reside na identificação das circunstâncias que envolvem a atuação do “*justo*” no que se refere à sua finalidade: fazer bem aos amigos e mal aos inimigos. Esse conhecimento é importante para evitar possíveis erros no reconhecimento de um amigo e de um inimigo, pois, caso contrário, poder-se-ia prejudicar um amigo e beneficiar um inimigo e, se isso acontecesse, o seu ato seria injusto e não justo. Para evitar os erros de julgamento, o “*justo*” precisaria de algo mais do que um julgamento subjetivo na identificação do amigo e do inimigo.

Na arte médica um erro seria percebido pelos prejuízos causados no corpo de um paciente quando o médico ou aplicasse errado os seus conhecimentos, ou deixasse de fazer aquilo que deveria fazer: manter ou restabelecer a saúde do seu paciente. Mesmo assim, ficaria difícil saber se o seu erro foi de propósito ou não. No caso da justiça o seu erro só seria percebido pelos seus efeitos, ou seja, quando alguém fosse prejudicado em

²⁰¹ *Ibidem* I, 331e- 332a: τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι.

algum aspecto da vida, não havendo possibilidade de identificar um agente causador da injustiça sem que ela ocorresse. Mesmo quando se identificasse quem seria o injusto, não seria possível a certeza de sua intencionalidade, uma vez que ele poderia ocultar tanto o que pensasse quanto o que fizesse e, com isso, se passaria por justo. A partir disso, Sócrates infere que a justiça não poderia ser uma técnica como a medicina, que identificava os seus problemas antes que eles ocorressem, prescrevendo medicamentos apropriados para evitar que as doenças se manifestassem. Justamente porque a injustiça seria percebida numa ação, o injusto procuraria camuflar ou dissimular as suas ações para evitar que os seus efeitos fossem conhecidos pelos outros. Esse processo de injustiça envolveria algo mais do que o exterior do homem, uma vez que pertenceria ao âmbito interior do seu caráter, que, dependendo da sua vontade, poderia ser oculto ou manifesto.²⁰²

Polemarco, diante da possibilidade do engano na identificação do amigo e inimigo, reformulou a sua definição: “o amigo é o que parece e é na

²⁰² Polemarco poderia ter argumentado com Sócrates que no seu argumento sobre a medicina havia dois aspectos a considerar: (a) um possível erro médico na identificação de uma doença, o que implicaria num tratamento que, ao invés de curar prejudicaria ainda mais o doente; (b) um possível interesse pessoal do médico que poderia recorrer aos seus conhecimentos para se livrar de algum obstáculo à concretização do seu desejo. Na alternativa (a), o erro médico no cumprimento de sua finalidade, que é a cura, poderia ser justificado pelo desconhecimento da doença e, conseqüentemente, o seu tratamento adequado. Esse erro não o isentaria de culpa, pois um médico no exercício de sua função deveria tomar cuidado na aplicação certa de um medicamento. Entretanto, em (b) a questão é outra, pois envolve não apenas o conhecimento médico, mas o seu caráter no cumprimento de uma atividade que deveria ser o bem do paciente e não o mal. Com isso verificamos uma considerável diferença entre o objetivo de uma coisa e a sua execução. Na primeira alternativa, o médico não poderia ser acusado de desonestidade, uma vez que não prejudicou conscientemente o seu paciente, mas, na segunda alternativa, sim, pois propositadamente recorreu à sua arte para se beneficiar. Quando Polemarco reformula a sua definição de justo, considera apenas a questão do erro, sem perceber que a questão do caráter era um aspecto extremamente relevante na definição do seu pai no que se referia ao cumprimento de uma promessa.

realidade honesto (χρηστός).²⁰³ A inclusão do termo χρηστός na discussão complica ainda mais a definição de Polemarco, pois estabeleceu uma diferença entre a atitude do “justo” que, ao fazer bem ao amigo, prejudicava o inimigo. Além de não solucionar o problema do erro, ainda instituiu a possibilidade da desonestidade na escolha do justo.

A reformulação de Polemarco do “amigo bom” e do “inimigo mau”, além de não solucionar o problema da ação do justo, conduz a discussão para outros aspectos do agir humano como o “bem fazer” (εὖ ποιεῖν),²⁰⁴ sem levar em conta o seu “bem agir” (εὖ πράττειν). Com isso o problema persiste, porque não se pode diferenciar uma ação justa de uma injusta apenas pela relação benefício/prejuízo, sem saber se essa ação é boa ou má tanto para quem faz, quanto para quem sofre a ação. Como forma de demonstrar o impasse da questão, Sócrates introduz a questão da ἀρετή dos animais, como o cavalo, que não teria nenhuma utilidade para o seu dono se em decorrência dos maus tratos não cumprisse a sua função eqüina. A mesma coisa pode acontecer com a “virtude humana” (ἀνθρωπεῖα ἀρετή), que se for maltratada por atos injustos se afastará cada vez mais do seu propósito até perder o limite entre o que é bom e o que é mau. Quando Polemarco reconhece que a justiça é a perfeição dos homens, ele é constrangido a admitir que não faz parte da ação do justo prejudicar ninguém, seja amigo ou inimigo, pois essa ação faz com que ele se afaste cada vez mais de sua virtude humana.

²⁰³ *Ibidem*, I, 334e–335a. Para Adam, esse argumento de Polemarco pode ser compreendido na forma de um dilema: ou (a) é justo prejudicar aqueles que não fazem nenhuma injustiça e beneficiar aqueles que fazem; ou (b) é justo prejudicar os amigos e beneficiar os inimigos. Numa leitura inicial pode parecer que não há diferença entre essas duas alternativas, porém, se observarmos melhor as suas implicações, veremos que (a) possui uma grave implicação moral que é a ausência de delimitação entre o justo/injusto, bom/mau, o que inviabiliza qualquer argumento moral. Em (b) os termos amigo e inimigo parecem, num primeiro momento, suficientes para garantir a escolha, mas apenas camuflam o problema, uma vez que um amigo pode parecer bom ou realmente ser bom e o inimigo também, e num julgamento errado o justo tornar-se-ia com isso injusto. É por isso que Sócrates prossegue a discussão em (b), pois a questão do engano depara-se com o parecer do poeta Simônides de que aos amigos se deve fazer o bem e nunca o mal. ADAM, J. *The Republic of Plato*, p. 19.

²⁰⁴ *Ibidem*, I, 335a.

Sócrates, diante da admissão de Polemarco da improcedência da ação de o justo prejudicar alguém, diz que quem falou tal coisa “*não era sábio*” (οὐκ ἦν σοφός), pois não falou a verdade. Como Polemarco recorreu à sabedoria do poeta Simônides para respaldar as suas opiniões acerca do justo e injusto, precisamos saber qual o sentido atribuído à frase que principia a conversa: “σοφός γὰρ καὶ θεῖος ἀνὴρ” e a que finaliza “οὐκ ἦν σοφός”.²⁰⁵ Enquanto na primeira a explicitação do nome de Simônides relaciona essa característica a ele, na segunda, não, pois Polemarco sai do plano da concepção moral do poeta e a adapta às suas próprias concepções do que seja agir justamente, independente de suas conseqüências. Isso pode ser percebido pelo tipo de discernimento prático no reconhecimento do caráter de um amigo/inimigo, priorizando a aparência em detrimento da *verdade*. No caso de Simônides, ele é considerado um sábio, não como Homero e Hesíodo, que atribuem os seus conhecimentos a uma dádiva das Musas concedida aos homens, mas um sábio que expõe na poesia a sua individualidade de autor.²⁰⁶ Entretanto, apesar de Simônides expressar um saber que não é mais epopéico, ele ainda não consegue se desvincular totalmente de um saber considerado como “*divino*”.

Quanto à frase “οὐκ ἦν σοφός”, ela pode ser compreendida pela exclusão das seguintes alternativas: (a) ou o saber do poeta Simônides não é verdadeiro e, portanto, ele não merece a designação de σοφός, ou (b) há uma compreensão errada do seu saber por Polemarco, ou (c) propositadamente adaptou o seu significado para justificar as suas palavras com base na autoridade de alguém. Como no momento atual da discussão os

²⁰⁵ *Ibidem*, I, 331e – 33e.

²⁰⁶ Bruno SNELL, no capítulo “O despertar da personalidade na lírica arcaica”, ao caracterizar os gêneros poéticos dos gregos, diz que os mesmos não coexistiram num mesmo período, mas em períodos distintos como resposta a determinadas situações históricas que os gregos vivenciavam. A lírica, posterior à epopéia, apresenta uma característica própria: “*surgem pela primeira vez os poetas de personalidade (...)*”, que não apenas falam os seus nomes, mas se dão a conhecer enquanto indivíduos capazes de um saber próprio. *In*: SNELL. *A descoberta do espírito*, pp. 81-82.

interlocutores não discutem a validade do conteúdo dos poetas, podemos excluir a alternativa (a) como improvável.²⁰⁷ Na possibilidade (c), há atribuição de Sócrates da provável autoria dessa afirmação a homens como Periandro, Perdicas ou Xerxes, que consideravam a riqueza uma forma de dominação dos poderosos sobre os outros homens. E como esses homens podem ser comparados ao rei Creso da Lídia, que concebia a riqueza como a única forma capaz de conduzir o seu possuidor à felicidade, Polemarco não quer e não pode ser comparado a esses homens ambiciosos que não seguiam os preceitos divinos. O herdeiro de Céfalo, assim como o pai, busca nas tradições o respaldo social dos seus atos, mesmo que esses atos não sejam necessariamente os mesmos do seu pai. Sendo assim, a hipótese plausível seria (b), ou seja, que Polemarco, ao recorrer à autoridade do poeta, não compreendeu bem a sua sentença e, no decorrer de sua argumentação, se desviou do conhecimento proposto inicialmente. Talvez seja esse o sentido das palavras de Sócrates quando diz: *“Por conseguinte, Simônides falou ao que parece, enigmaticamente, à maneira dos poetas, ao dizer o que era a justiça”* (332b-c).

Verificamos no discurso de Céfalo e Polemarco uma preocupação comum no que se refere ao conhecimento da tradição para respaldarem as suas formas de pensar e agir, ou seja, há uma preocupação com a prática da virtude no processo de condução de uma boa vida. A diferença entre eles é que Céfalo segue esse conhecimento sem contestar a sua validade, enquanto Polemarco, ao interpretar esse conhecimento legado pela tradição, pode manipulá-lo aos seus próprios interesses, tornando, assim, o conhecimento dos poetas um meio para a obtenção de um reconhecimento público de uma pretensa sabedoria. Essa forma instrumental da *“virtude”* adotada por Polemarco é justamente o que impede a sua busca de um conhecimento

²⁰⁷ Essa discussão será empreendida nos livros II e III, quando os interlocutores discutirem o conteúdo dos μῦθοι que serão transmitidos aos jovens na cidade fundada por eles em λόγος. Outro aspecto do problema será retomado no livro X.

sólido capaz de explicar não apenas o seu agir, mas a sua própria forma de pensar. Isso porque enquanto Céfalo parece convicto de que o seu proceder pessoal e social será de alguma forma reconhecido pelos homens e pelas divindades, Polemarco restringe a sua forma de pensar e agir ao momento presente, visando às vantagens que possa obter com esse procedimento pretensamente respaldado pela tradição.

CAPÍTULO I: TRASÍMACO E A ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ DO (IN)JUSTO

Na seqüência do diálogo, encontramos duas concepções distintas acerca da felicidade humana: por um lado, a tese defendida pelo sofista Trasímaco de que o homem injusto é feliz e o justo infeliz e, por outro, a defesa de Sócrates de que somente o homem justo é feliz.²⁰⁸ Embora o tema principal do diálogo não seja especificamente a felicidade, a sua discussão surge na caracterização do tipo de vida do homem justo e do injusto.

Dentre os termos gregos para felicidade – ὄλβος, μακαρία, εὐτυχία e εὐδαιμονία –, Platão adota preferencialmente os termos εὐδαιμονία e μακαρία. A εὐδαιμονία aparece pela primeira vez n'A *República* quando Trasímaco define a justiça como “a conveniência do mais forte”,²⁰⁹ identificando posteriormente o “mais forte” com o “governante tirano”. Interpelado por Sócrates, em 343b, expõe o que realmente pensa da “justiça”, da “injustiça” e, conseqüentemente, do “justo” e do “injusto”. Esclarece que a “justiça” (δικαιοσύνη) e o “justo” (τὸ δίκαιον) consistem no “bem alheio” (ἀλλότριος ἀγαθός). Sendo esse “outro”, o governante, que na busca do “bem” que torne a sua vida “feliz” (εὐδαίμων), utiliza os “verdadeiramente honrados; simplórios” (ἀληθῶς εὐήθεις) e justos como meios para obter a vantagem que almeja.

Quando Trasímaco identifica os justos com os simplórios, declara a sua verdadeira concepção, não da justiça como prometera, mas da injustiça. Nessa concepção, a injustiça seria vantajosa porque propiciaria ao governante uma felicidade à custa do sofrimento dos justos, que ingenuamente pensariam que o governante deseja o bem dos seus governados. Na verdade, é defendendo a injustiça que Trasímaco enfatiza a felicidade, estando, pois esta, em oposição à justiça e à virtude. No caso o “bem” de que trata Trasímaco corresponde ao dos governantes, excluindo a

²⁰⁸ A *República*, 343c-d; 354a.

²⁰⁹ *Ibidem*, I, 338c: (...) φημι γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον.

maioria dos habitantes da cidade. Além disso, o sofista explicitamente recorre a termos que anteriormente havia proibido Sócrates de utilizar em sua resposta sobre o significado da justiça como: “*necessidade*” (τὸ δέον), “*utilidade*” (τὸ ὀφέλιμον), “*vantagem*” (τὸ λυσιτελοῦν), “*proveito*” (τὸ κερδαλέον) e “*conveniência*” (τὸ ξυμφέρον).²¹⁰

Depois de enumerar as vantagens da injustiça nos consórcios públicos e privados, Trasímaco acrescenta que somente a “*mais perfeita injustiça*” (τελεωτάτη ἀδικία) possibilita ao injusto a “*máxima felicidade*” (εὐδαιμονέστατος, 344a), enquanto ao justo, que sofre os efeitos da injustiça, a “*maior desgraça*” (ἀθλιωτάτος). Porém, como não pode ignorar os preceitos sociais, políticos e éticos da pólis grega, Trasímaco enfatiza as condições nas quais essas injustiças poderiam ser realizadas: (a) pelo governante tirano; (b) às “*ocultas*” (λάθρα); (c) pela “*violência*” (βία) e (d) de forma total. Com isso, finalmente esclareceu que tipo de governante tinha em mente: o *tirano* que chega ao poder sem ser eleito e que, por meio de alguns artificios, mantém o poder, mesmo contra a vontade dos seus súditos. Dentre esses artificios, inclui o planejamento *secreto* dos ardis, sendo a dissimulação o seu principal trunfo para surpreender aqueles que deseja enganar. Além disso, quando necessário, deve-se recorrer à *violência* para subjugar a vontade daqueles contrários ao seu desejo. Tudo isso precisaria ser feito de uma só vez, pois as ações feitas aos poucos correriam o risco de serem descobertas, e o injusto não poderia ignorar as conseqüências para aqueles que são surpreendidos em atos injustos. Sendo assim, a maior injustiça é aquela praticada às escondidas, sendo conhecida apenas por aqueles que a consideram como “*mais potente*” (ισχυρότερος), “*mais livre*” (ἐλευθεριώτερος) e “*mais despótica*” (δεσποτικώτερος).²¹¹ O injusto que pratica a maior injustiça, ao invés de receber as denominações depreciativas que mereceria, passa a ser considerado como o “*mais feliz e bem-aventurado*” (εὐδαίμων καὶ μακάριος,

²¹⁰ *Ibidem*, I, 336c-d.

²¹¹ *Ibidem*, I, 344 c.

344b) dos homens. Ressalta que o elogio ou a crítica à injustiça está sujeita não a prática da injustiça, mas ao receio das suas conseqüências, como o castigo e a opinião depreciativa dos seus concidadãos.

Segundo a concepção de Trasímaco, o governante é “*mais forte*” porque se beneficia dos preceitos disponíveis da injustiça, porque a considera: (a) mais útil e vantajosa; (b) melhor e mais forte do que a justiça; (c) e o seu possuidor, o injusto, mais feliz do que o justo. O seu argumento repousa numa inversão de valores, em que a ocultação e a dissimulação fazem com que o injusto seja considerado “*feliz*” e o justo, “*infeliz*”.

Em 345a-b, Sócrates declara que não está convencido de que a injustiça seja mais vantajosa do que a justiça, e pede que Trasímaco convença os presentes de maneira suficiente que eles estão errados em valorizar mais a justiça do que a injustiça. Pede que o sofista persista nas suas afirmações sobre a finalidade do pastor ao cuidar de suas ovelhas em benefício próprio como se fosse um homem de negócios. Para mostrar a inversão feita anteriormente, lembra que haviam concordado que cada arte possuía uma “*potência, virtude*” (δύναμις) própria que a diferenciava das outras artes. Essa δύναμις faria com que cada arte oferecesse vantagem unicamente para o seu objeto. E como Trasímaco havia incluído na arte de governar a vantagem monetária, acrescenta que esse ganho não faria parte de sua δύναμις, mas constituiria uma vantagem adicional decorrente da arte dos lucros; sendo o lucro não a “*vantagem*” (ὄφελία) de cada arte, mas uma faculdade adicional que seria uma espécie de vantagem comum a todos os artifices.

Em seu argumento de que a “*perfeita injustiça*” (τέλεια ἀδικία) é mais útil do que a “*perfeita justiça*” (τέλεια δικαιοσύνη), Trasímaco não afirma que o injusto é virtuoso, apenas que o seu *bem* é obter dos mais fracos tudo o que deseja. Porém, quando Sócrates pergunta se a uma delas denomina de “*virtude*” e a outra de “*vício*”, responde constrangido que enquanto a justiça é

“nobre probidade, ingenuidade” (γενναία εὐήθεια), a injustiça é uma “prudência, bom conselho” (εὐβουλία).²¹² Essa resposta leva Sócrates a considerar que a injustiça à qual Trasímaco se refere pertence ao grupo da virtude e da sabedoria e a justiça ao grupo contrário. Podemos esquematizar as duas teses da seguinte forma:

| SÓCRATES | | TRASÍMACO | | |
|----------|---|------------|---|-----------------|
| ἀρετή | ← | δικαιοσύνη | → | γενναία εὐήθεια |
| κακία | ← | ἀδικία | → | εὐβουλία |

A afirmação do sofista de que os perfeitamente injustos seriam bons, se submetessem à sua autoridade os Estados, confirma a sua intenção de caracterizar a sua εὐβουλία como os “bons conselhos” tomados nos momentos oportunos para obter dos Estados as vantagens em proveito próprio. Além disso, quando denomina os justos de εὐήθης, não desconhece que esta é uma das suas principais características, mas a utiliza num sentido pejorativo de alguém que passa a ser desprezado por causa de sua honestidade.²¹³

Sócrates reconhece que a posição de Trasímaco sobre o justo é difícil de ser refutada, não só porque ele a considera vantajosa, mas também porque lhe atribui as qualidades de “bela” (καλός) e “forte” (ισχυρός).²¹⁴ O exame da posição de Trasímaco quanto à boa decisão do injusto e à ingenuidade do justo principia com a avaliação do potencial dos envolvidos numa determinada competição. Enquanto Trasímaco argumenta que o injusto quer exceder tanto o seu semelhante quanto o seu oposto, Sócrates defende que o justo não quer exceder o seu semelhante, somente o seu

²¹² *Ibidem*, I, 348b-c.

²¹³ Encontramos a caracterização dessa inversão de valores em Tucídides: “Assim proliferaram na Hélade todas as formas de perversidade em consequência das revoluções, e a simplicidade (εὐήθεια), que é a característica mais condizente com uma natureza nobre, provoca sorrisos de escárnio e desapareceu, enquanto florescia por toda parte a hipocrisia combinada com a desconfiança.” In: TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*, livro III, 83. Tradução Mário da Gama Kury.

²¹⁴ *Ibidem*, I, 348e.

oposto.²¹⁵ Aqui se percebe a ausência de medida na ação no injusto, que, comparável a um glutão, não vê limites para a sua ambição, tentando ultrapassar os seus próprios semelhantes e aliados. Um homem ciente dos seus limites seria aquele que, quando necessário, tentaria ultrapassar somente os seus oponentes, jamais os seus aliados.

Para o sofista, quem possui uma determinada virtude é identificado por essa virtude e reconhecido como “*sensato; inteligente*” (φρόνιμος) e “*bom*” (ἀγαθός). Destarte, se o injusto possui uma virtude para ultrapassar tanto o seu semelhante quanto o seu dessemelhante, ele é inteligente e bom, enquanto o justo que não a possui, um “*insensato*” (ἄφρων) e “*mau*” (κακός). Sócrates, considerando a excelência de um músico e de um não-músico, chama a atenção para a atitude de um músico que reconhece os seus próprios limites diante de outro músico e os limites daquele que, por presunção, não considera o potencial nem do músico nem do não-músico. Quando Trasímaco reconhece que somente aquele que possui um conhecimento pode ser considerado músico e, portanto, sensato, revela a sua confusão entre conhecimento e não-conhecimento. Com isso, Sócrates infere que enquanto o músico é bom naquilo em que é sensato, o não-músico é mau naquilo que é insensato, e o resultado disso é que o músico não deseja exceder o seu semelhante, pois identifica nele as mesmas qualidades que possui.

Se o “*conhecimento; ciência*” (ἐπιστήμη) é o que possibilita tanto o reconhecimento dos limites do próprio músico, quanto as qualidades do adversário, o injusto não pode ser denominado de sábio, como queria Trasímaco, mas, ao contrário, de ignorante, uma vez que não admite os seus limites e procura ultrapassar a todos, como forma de demonstrar a supremacia do seu “*poder*” diante de qualquer um, inclusive dos seus iguais.

As considerações de Sócrates expõem dois tipos diferentes de competidores: aqueles que procuram ganhar sempre, independente de quem

²¹⁵ *Ibidem*, I 349b-d.

seja o adversário, e aqueles que procuram os limites do seu conhecimento. Enquanto o injusto sente prazer em competir e ganhar de todos, o justo procura o seu próprio limite e o do outro, destacando com isso a necessidade constante de aprendizagem. Desse modo, se o injusto não distingue os limites do seu poder, ele também não pode ser considerado um homem bom, uma vez que Trasímaco concorda com Sócrates que um homem sábio é sempre considerado bom.²¹⁶

A afirmação de Trasímaco de que a injustiça é mais forte do que a justiça poderia ser refutada pela inferência das conclusões anteriores: que a justiça é sabedoria e a injustiça ignorância. No entanto, Sócrates, ao invés de refutar essa posição com uma inferência lógica, opta por um argumento que poderíamos denominar de “*factual*”. Esse argumento consiste em conhecer os motivos que fazem com que os homens realizem ações em comum. Uma associação pressupõe união de forças para realizar algo que não pode ser executado por um, mas por muitos. Como os homens precisam uns dos outros, eles se reúnem em determinados momentos para superarem seus obstáculos, não importando quais sejam as dificuldades. São esses interesses comuns que fazem com que os ladrões realizem um assalto, sem se prejudicarem mutuamente enquanto estão unidos pelo mesmo objetivo.

Trasímaco admite que os princípios que viabilizam a “*concordia*” (ὁμόνοια) e a “*amizade*” (φιλία) são fornecidos pela justiça, pois se os ladrões observassem unicamente a injustiça, não realizariam ações em comum, uma vez que a injustiça conduz às “*revoltas*” (στάσεις), “*ódio*” (μίση) e “*contendas*”

²¹⁶ *Ibidem*, I 350b. A identificação do “*sábio*” (ἐπιστήμων) com o σοφός e o ἀγαθός prenuncia a primeira hipótese da vida justa como condição à felicidade. Pois, se o justo, conhecedor dos limites do seu conhecimento, for considerado sábio e bom e o injusto mau e ignorante (350c), e sendo a justiça e a sabedoria virtudes da alma, ele poderá ser considerado εὐδαίμων, posto que, em 354a, essa inferência é obtida pela relação entre a alma justa e o bem viver (εὖ ζῆν). E como o homem que vive bem foi considerado μακάριος e εὐδαίμων, compreende-se o processo que conduziu à inferência de que “*o homem justo é feliz (εὐδαίμων), e o injusto é desgraçado (ἄθλιος)*”. O problema dessa inferência será salientado, em 354e, com a constatação de que o desconhecimento da natureza da justiça inviabiliza a sua relação com a virtude e com a felicidade.

(μάχας).²¹⁷ Se mesmo os ladrões não podem ser totalmente injustos, a injustiça não pode ser merecedora do título de “*mais forte*”, uma vez que precisa do aspecto aglutinador da justiça.

A possibilidade de os justos possuírem uma vida melhor e serem com isso “*mais felizes*” (εὐδαιμονέστεροι)²¹⁸ do que os injustos dirige a discussão para a “*forma de vida*” (τρόπος ζῆν) que os homens deveriam adotar para alcançá-la. Para tal, Sócrates desenvolve o argumento da “*função*” (ἔργον) própria de um ente que faz com que as coisas sejam executadas de forma apropriada e, portanto, melhores. Ainda que uma atividade possa se cumprir por diferentes meios, se não se empregar os meios adequados, seu termo pode não ser o melhor. Por exemplo, o corte dos ramos da vinha, ao ser realizado por outros instrumentos que não o próprio, dificilmente terá o mesmo resultado que se fosse feito com o artefato adequado.²¹⁹

O ἔργον próprio de uma coisa é identificado em 353b com a virtude. No caso dos olhos, a sua função específica, isto é, a sua virtude, é a visão. A privação dessa função própria resulta ou na sua não realização ou na sua execução de forma *imperfeita*. Essas duas possibilidades podem ser depreendidas a partir da analogia com os olhos, pois tanto no caso da cegueira de nascença como na adquirida posteriormente, essa função não se realiza. Entretanto, se considerarmos os problemas de visão, como a miopia e o astigmatismo, que não privam totalmente os olhos de sua função, percebemos que a mesma é exequível, embora de forma imperfeita, com o auxílio de óculos apropriados. A compreensão desses dois exemplos consiste justamente na diferença de funções, pois enquanto os olhos não precisam necessariamente de algo externo a ele para ver, uma vez que os óculos são requeridos apenas quando há problemas parciais nos olhos, o corte de algo como a vinha depende de um instrumento externo, que pode ser qualquer

²¹⁷ *Ibidem*, I, 351c-d.

²¹⁸ *Ibidem*, I, 352d-3.

²¹⁹ *Ibidem*, I, 352e-353a.

objeto cortante, embora o melhor resultado seja obtido com um instrumento próprio. Com isso, enquanto a visão depende de uma *função própria* indissociável de seu portador, os olhos; o corte da vinha possui uma *função externa*, que depende de um agente que a execute de forma apropriada.

As considerações sobre o ἔργον resultam na proposição de dois casos em que a *perfeição* da função própria é realizada: um que admite o “*auxílio*” de algo semelhante, e outro que veta toda e qualquer substituição. Sócrates classifica no segundo caso a função própria da alma: de uma parte, governar, deliberar e quejandos; e, de outra, a própria vida, pois, de fato, não haveria vida se a alma não executasse sua função, que não pode ser comparada à função dos olhos, pois esta admite auxílio de lentes.

"A alma tem uma função, que não pode ser desempenhada por toda e qualquer outra coisa que exista, que é o seguinte: superintender (ἐπιμελεῖσθαι), governar (ἀρχειν), deliberar (βουλευέσθαι) e todos os demais atos da mesma espécie (...) E agora quanto à vida (ζῆν)? Não diremos que é uma função da alma?"²²⁰

Também a função própria da alma é denominada virtude. Destarte, se a alma exercesse bem a sua função (εὖ πράττειν), a vida poderia ser considerada boa e o homem feliz, mas, se a alma não realizasse bem essa função, a vida do homem refletiria uma certa desordem, ensejando, com isso, a infelicidade.

Em torno da alma ainda se discutirá a existência de uma alma “*imperfeita*”, aquela que executa mal a sua função. Desse modo, surge uma aparente contradição: ora, se só à alma compete a vida, como esta pode ser mal exercida? Precisamos verificar o sentido dado ao termo “*viver*” (ζῆν), que tanto significa a vida propriamente dita, quanto o “*gênero de vida e os meios de viver*”. Se levarmos em conta que Platão utilizou somente o primeiro

²²⁰ *Ibidem*, I, 353d. O grego recorre a três vocábulos para exprimir os vários aspectos da “vida”: αἰών para designar o tempo de duração da vida; ζωή para enfatizar tanto o gênero quanto os meios de vida; e βίος para caracterizar num sentido genérico a vida enquanto duração de existência e os meios que tornam viável essa vida. Também pode designar a condição humana e o lugar onde os homens vivem.

sentido, notamos que a hipótese de uma “*alma imperfeita*” não é possível, pois não existe meio termo entre a vida e a não-vida. Todavia, se considerarmos que Platão se refere a um “*gênero de vida*”, então perceberemos que a sua suposição de uma “*alma má*” é válida, à medida que, na vida, as escolhas levam ou a uma “*vida boa*” ou ao seu contrário, os sofrimentos de toda ordem. Essa “*vida boa*” em Platão não estaria relacionada somente a um bem estar material, mas, principalmente um bem psíquico, resultado de um “*bem fazer*” da função própria da alma.²²¹

A confirmação de Trasímaco de que a alma não desempenharia bem as suas funções se fosse privada de sua virtude, força a admissão de que o mal seria resultado de uma “*alma má*”, que “*governaria mal*” (κακῶς ἄρχειν), e o bem de uma “*alma boa*” que “*faria bem*” (εὖ πράττειν) todas as coisas. Força também a admissão de que se a justiça é uma virtude e a injustiça um defeito, o homem justo viveria bem e o injusto mal.²²² Esse raciocínio conduz à seguinte inferência: “*mas sem dúvida o que vive bem é feliz e venturoso, e o que não vive bem, inversamente.*”²²³ Sendo assim, se a alma fosse boa, o homem justo seria considerado “*feliz*” (εὐδαίμων) e o injusto “*desgraçado*” (ἄθλιος). E se a vantagem de algo fosse mensurado por esse critério, não haveria vantagem em ser desgraçado, mas somente em “*ser feliz*” (εὐδαίμων εἶναι, 354a). Nesse sentido, não haveria nenhuma vantagem em ser injusto, uma vez que ninguém propositadamente procuraria a infelicidade, mas somente a felicidade.

A comparação das funções “*factuais*” (olhos, boca) com as funções da alma nos mostra de que maneira a perfeição e a imperfeição de uma função ocorre. No caso da alma, a sua perfeição seria a virtude e a sua imperfeição o vício. No entanto, a escolha da melhor forma de vida depende das atribuições da alma no que se refere ao governo de todos os atos relacionados à vida.

²²¹ *Ibidem*, I, 353e.

²²² *Ibidem*, I 353e: Ἡ μὲν ἄρα δικαία ψυχή και ὁ δίκαιος ἀνὴρ εὖ βιώσεται, κακῶς δὲ ὁ ἀδίκος.

²²³ *Ibidem*, I 354a: Ἀλλὰ μὴν ὅ γε εὖ ζῶν μακάριός τε και εὐδαίμων, ὁ δὲ μὴ τάναντία.

Como Trasímaco e Sócrates não desenvolveram todos os aspectos da questão da ação do homem em sociedade, não poderiam inferir que o justo é feliz e virtuoso e o injusto infeliz e vicioso.²²⁴ Essa constatação faz com que Sócrates lamente a inferência de determinadas afirmações, sem que previamente eles conhecessem a natureza da justiça e da injustiça e as vantagens de uma e outra.

1. A aparência como senhora da felicidade

No livro I, Trasímaco ao discutir a problemática da justiça inferiu que a injustiça era melhor do que a justiça, e que o injusto para escapar das conseqüências dos seus atos, precisaria da aparência da justiça para ser considerado aos olhos dos outros como justo e feliz. Conforme o argumento do sofista, a justiça seria considerada como um meio estratégico para atingir os verdadeiros fins da injustiça, considerada por ele como: a arte dos mais fortes para oprimir e obter dos “*mais fracos*” todos os seus desejos.

Para tentar sair da confusão semântica estabelecida por Trasímaco entre os termos justiça/injustiça, bem/mal, virtude/vício, a discussão, no início do livro II, procura primeiro esclarecer que tipo de bem pertence a justiça. Desse modo, os interlocutores classificam os bens em três tipos: (a) aqueles que os homens gostariam de possuir por serem estimados por si mesmos, como a “*alegria*” (τὸ χαίρειν) e os “*prazeres*” (αἱ ἡδοναί), que são inofensivos e dos quais nada resulta de futuro; (b) aqueles de que gostariam tanto por si mesmos quanto por suas conseqüências, como a “*sensatez*” (τὸ φρονεῖν), a “*vista*” (τὸ ὁρᾶν) e a “*saúde*” (τὸ ὑγιαίνειν); e (c) aqueles que os homens aceitariam somente pelas suas conseqüências como a “*ginástica*” (γυμνάζεσθαι), o tratamento das doenças e a prática clínica e as outras maneiras de obter dinheiro.²²⁵ Dos bens propostos, Sócrates responde que

²²⁴ *Ibidem*, I 354c-3, 3: (...) ὅποτε γὰρ τὸ δίκαιον μὴ οἶδα ὃ ἐστίν, σχολῆ εἶσομαι εἴτε ἀρετὴ τις οὔσα τυγχάνει εἴτε καὶ οὐ, καὶ πότερον ὁ ἔχων αὐτὸ οὐκ εὐδαιμόνων ἐστίν ἢ εὐδαιμόνων.

²²⁵ *Ibidem*, II, 357b-d.

quem quisesse ser “bem-aventurado” (μακάριος), deveria incluir a justiça no mais belo bem; naquele estimado por si mesmo e suas conseqüências.²²⁶

A diferença de concepções entre o que cada um considera como um bem expõe o principal problema encontrado na discussão: o interesse dos homens e o poder de obter aquilo que consideram como um bem. Como não chegam a um consenso, resolvem retomar a discussão por uma outra via: a origem da justiça; a necessidade de sua prática; e a sua importância na vida feliz dos homens, independente das suas conseqüências.²²⁷

Gláucon, para mostrar que os que praticam a justiça o fazem unicamente pela impossibilidade de praticar a injustiça, propõe que se atribua tanto ao justo, quanto ao injusto, o “poder” (ἐξουσία) de fazer o que quiserem, para verificar aonde a “paixão” (ἐπιθυμία) de cada um os leva. Diz que, segundo a natureza, a injustiça é um bem e que todos os homens buscam a satisfação de suas “insaciabilidades; ambições” (πλεονεξίαι). Mas a concretização da ambição do injusto, considerada por ele como um bem, é impedida pela lei, que a considera como um mal para todos os homens.²²⁸ Para ilustrar o poder da ambição sobre os homens, narra como Giges se tornou o rei da Lídia.

Na narrativa, após uma grande tempestade que abre uma fenda no solo, Giges encontra nessa fenda um cavalo de bronze, oco, com um cadáver dentro, tendo nas mãos um anel. Após pegar o anel do cadáver, Giges se reúne com os outros pastores e descobre que o anel possui o poder de tornar o seu possuidor “invisível” (ἀφανής), quando o seu engaste é virado para dentro. Tomando conhecimento do “poder” (ἐξουσία) do anel, resolve se tornar um dos delegados para prestar conta ao rei das suas atividades. No palácio,

²²⁶ *Ibidem*, II, 358a-3. A utilização de μακάριος nesse passo resgata a identificação feita, em 354a-1, entre εὐδαίμων e μακάριος. Essa ligação só é possível a partir do sentido de μακαρία relacionada às ações humanas consideradas como “divinas”.

²²⁷ *Ibidem*, II, 358b-d.

²²⁸ *Ibidem*, II, 359b-c.

confiante do poder do anel, aproveita as circunstâncias favoráveis para tomar o poder e se tornar o novo rei.²²⁹

Analisando os elementos contidos na narrativa, verificamos os principais argumentos em favor da injustiça, que possibilitariam a viabilização de uma ambição e, conseqüentemente, a felicidade do injusto em oposição à infelicidade do justo. Os principais elementos são: (a) a posse de um poder para realizar algo; (b) a delimitação de um desejo a ser alcançado; (c) os recursos necessários à sua concretização; e (d) a manutenção de um desejo alcançado. Esses elementos são representados na forma de símbolos de mudança: os dois primeiros – a *tempestade* e o *tremor de terra* – representam a mutabilidade da natureza, seja para velar, seja para revelar algo; o terceiro – a “*descida*” – indica uma descoberta de algo que está oculto abaixo do plano transitável; o quarto – o “*cavalo oco*” – destaca o duplo esconderijo do segredo; o quinto – o *anel* – simboliza o poder político e/ou religioso de quem usa; e o sexto – o *cadáver* – figura como necessidade de posse e ação de um poder.

No caso de Gíges, o anel é o meio adicional para viabilizar a sua ambição: tornar-se rei e usufruir os seus benefícios. Isso porque a astúcia e a persuasão são os seus principais aliados nos vários momentos de sua ação: persuadiu os seus companheiros a ser um dos delegados a falar com o rei; seduziu a esposa do antigo rei e, apesar de não haver referência à forma como conseguiu convencer os súditos a aceitá-lo como novo rei, recorreu de alguma forma a esse expediente, uma vez que Platão utiliza dois termos para caracterizar a visibilidade de Gíges, δῆλος e φανερός, e dois para sua invisibilidade, ἀδηλος e ἀφανής.²³⁰

²²⁹ *Ibidem*, II, 359d- 360b.

²³⁰ *Ibidem*, II, 360a. Enquanto o adjetivo φανερός e o seu negativo ἀφανής originam-se do verbo φαίνω, que significa “fazer brilhar, fazer aparecer, fazer visível, fazer conhecer, revelar”, os adjetivos δῆλος e ἀδηλος originam-se do verbo δηλώω, que significa “tornar visível, fazer ver, mostrar, manifestar, ser claro, ser evidente”.

Dos dois pares de termos, os adjetivos φανερός e ἀφανής foram utilizados para indicar a descoberta de Gíges do poder do anel, de que a virada do engaste do anel para dentro da palma da mão indicava que ele ficava *invisível* aos companheiros, e de que a virada do engaste para fora indicava que ele tornava a ser *visível*, possibilitando, com isso, a visualização de sua aparência. Os pares de adjetivos δῆλος e ἄδηλος também significam *visível* e *invisível*, com a diferença de que também podem ser utilizados com o sentido de “clareza, evidência” (δῆλος), e com o sentido de “obscuro, desconhecido, incerto” (ἄδηλος). O sentido de evidência aparece quando Gíges verifica se a sua descoberta inicial estava correta, ou seja, que poderia ocultar a si mesmo e aos seus atos. Esses dois pares de *visível* e *invisível* são fundamentais para a compreensão da *verdade* enquanto descoberta de algo, e da *mentira* enquanto esquecimento proposital que encobre uma ação que não se pretende revelar. Na narrativa há dois níveis de revelações, quando Gíges encontra algo que foi exposto pela natureza e quando descobre o poder do anel de torná-lo visível e invisível.

O poder da *injustiça*, segundo essa narrativa, refere-se à socapa de um ato com base num artifício, que concederia ao injusto desfrutar dos seus benefícios, sem sofrer nenhuma consequência, inclusive albergando uma *aparência* de justiça, que na realidade não possuiria.

Para julgar corretamente a ação do justo e do injusto, Gláucôn propõe que os dois sejam considerados separadamente: o injusto na sua perfeita injustiça e o justo na sua perfeita justiça. O “*perfeito injusto*” (τελέων ἀδίκων), para obter os seus fins, não poderia ser reconhecido como injusto, uma vez que da sua pretensa “*honestidade*” dependeriam os privilégios e as honras que almejasse. Se as suas ações ilícitas chegassem a serem descobertas, deveria recorrer a toda sorte de expedientes escusos para convencer os seus acusadores do contrário. Enquanto o “*perfeito justo*” (τελέος δίκαιος), homem “*simples; sincero*” (ἀπλοῦν) e “*nobre; generoso*” (γενναῖον), que conduzisse a sua vida conforme os princípios da justiça, se reputado de injusto, sem o ser, poderiam sobrevir sobre ele todos os tipos de sofrimentos, tais como: ser

caluniado, preso e torturado. Desse modo, após examinar os extremos da vida do justo e injusto, julgariam qual dos dois foi “*mais feliz*” (εὐδαιμονέστερος, 361d).²³¹

Adimanto, irmão de Gláucon, entra na conversa para falar, além dos apologistas da injustiça, dos panegíricos empreendidos pelos poetas antigos que exaltam a injustiça e depreciam a justiça como algo difícil. São esses poetas que exaltam a prudência e a justiça como belas e difíceis, e a desordem e a injustiça como fáceis de alcançar, desprezadas apenas à fama e à lei. Adimanto pede que Sócrates examine as afirmações dos que honram a justiça e criticam a injustiça, verificando se os que praticam a justiça o fazem pelas recompensas divinas, ou se realmente acreditam que a vida do justo é melhor do que a do injusto. Pede que Sócrates inclua no seu exame os seguintes aspectos proferidos pelos panegíricos da injustiça: (a) que a injustiça é mais vantajosa; (b) que são “*julgados felizes*” (εὐδαιμονίζειν) os maus que possuem alguma forma de poder; (c) que os deuses desprezam os fracos e os pobres; (d) que as divindades propiciam infortúnios aos bons, e o contrário aos maus; (e) que as injustiças podem ser reparadas por meio de sacrifícios aos deuses.²³² Juntamente com seu irmão, pede que Sócrates os convença de que a justiça é melhor do que a injustiça, e de que o justo é feliz, independente de sua utilidade social enfatizada por aqueles que a concebem apenas como um instrumento de acesso aos seus interesses pessoais. No seu discurso, enfatiza o tipo de vida que os jovens deveriam seguir, uma vez que alguns poetas afirmavam que os deuses seriam os responsáveis pelas maiores injustiças. E se orientassem as suas vidas por eles, a injustiça lhes pareceria melhor do que a justiça, pois como diziam alguns sábios: “*uma vez*

²³¹ *Ibidem*, II, 361d-3.

²³² *Ibidem*, II, 362e, 364e.

que a aparência subjuga verdade” e é senhora da “felicidade” (εὐδαιμονία, 365c), é para ela que os homens deveriam se voltar.²³³

O discurso dos dois irmãos não apenas resgata aspectos da concepção trasimaqueana, mas, principalmente, coloca em relevo o conteúdo dos conhecimentos transmitidos pelos poetas antigos que são utilizados na formação dos jovens no que se refere às ações públicas e privadas. Além disso, salienta a influência contraditória das ações divinas quanto à justiça e à injustiça, ora concedendo sofrimentos aos justos, ora distribuindo privilégios àqueles que cometeram injustiças, mas que obtiveram a sua condescendência por meio de sacrifícios e oferendas.²³⁴ Destaca, inclusive, a aparência da justiça somente perante os homens, uma vez que os injustos não precisariam dissimular os seus atos frente aos deuses. A consequência disso não se limitaria somente à veracidade dos conhecimentos transmitidos pelos poetas, mas, sobretudo, à própria existência dos principais mediadores das ações humanas, os deuses.

Se os interlocutores negassem categoricamente a existência dos deuses, a discussão permaneceria somente nos limites humanos, mas isso inviabilizaria tanto a concepção da tradição acerca da atuação dos deuses sobre as ações humanas, quanto os argumentos dos defensores da justiça e da injustiça com base num paradigma divino. E, assim sendo, o problema se encerraria num círculo vicioso, uma vez que os poetas poderiam mentir e atribuir às divindades todas as características almeçadas pelos homens, como imortalidade, sabedoria, beleza, força física e felicidade. A solução para

²³³ Segundo *Adam*, os sábios dessa frase podem ser reunidos na figura do poeta Simônides de Céos, que aparece, em 331e. Para DETIENNE, o processo de desvalorização da ἀλήθεια pode ser observado na obra desse poeta, responsável por uma virada na tradição poética, pois é considerado o primeiro a rejeitar a antiga concepção do poeta como profeta das Musas. Conforme *Detienne*, a reivindicação de Simônides de τὸ δοκεῖν, em lugar de ἀλήθεια, inicia o conflito que persistirá por toda a história da filosofia grega. E, apesar de não se conhecer o contexto de δοκεῖν no seu fragmento 55 – τὸ δοκεῖν καὶ τὰν ἀλήθειαν βιάται –, este pode ser compreendido pelo contexto do seu pensamento, que ficou conhecido pelos antigos como o poeta do “engano” (ἀπάτη). Cf: DETIENNE. *A Escolha: alétheia ou apáte*, pp. 56-59.

²³⁴ *A República*, II, 362a-c.

o impasse que viabilizaria o prosseguimento da discussão, seria a admissão hipotética da existência divina e sua conseqüente influência sobre os homens. Essa admissão permitiria também o exame dos efeitos que as ações divinas exerceriam sobre os homens na condução de sua vida, seja perante os outros homens, seja perante o divino.

Contrário aos argumentos dos apologistas e panegiristas da injustiça, Sócrates é instigado a empreender o elogio da justiça por ela mesma, independente das vantagens de sua prática como reputação, recompensas e honras. Esse pedido retoma a divergência de opiniões acerca dos benefícios da justiça, pois enquanto a maioria a considera penosa, reputada de boa apenas devido às suas vantagens, poucos, como Sócrates, a consideram como boa por ela mesma e por suas conseqüências, como a sensatez, a visão e a saúde.

2. A possibilidade da felicidade nas cidades platônicas

A delimitação do campo de atuação da justiça e da injustiça, bem como as vantagens obtidas pelo justo e pelo injusto a partir do que cada um considera como um bem, visaria à caracterização da ação dos dois na cidade e, como implicação, a solução de quem seria mais feliz, se o justo ou o injusto. Sendo assim, resolvem investigar o lugar onde se concentram todos os atos justos e injustos: as instituições sociais.

Somente numa cidade poderiam identificar e diferenciar um ato do outro, bem como avaliar os seus efeitos sobre os homens. Para tão majestoso empreendimento, resolvem fundar em λόγος uma cidade com o intuito de descortinar os seus problemas iniciais, bem como as razões que conduziram uma a ser reputada de boa e a outra de má.

2.1. Uma forma de vida bucólica: desejável ou não?

Inicialmente, consideram a razão primeira da congregação dos homens, e encontram na ausência do “*do que se basta a si mesmo*” (αὐτάρκης, 369b), o

motivo da superação dos obstáculos individuais impostos pela natureza, tais como intempéries e agressões de outros animais. Destarte, tendo como impulso inicial à união de forças para a obtenção dos meios necessários à sobrevivência, tais como alimentação, habitação e vestuário, os homens instituíram as cidades.²³⁵ Nessa cidade, o trabalho visaria, em primeiro lugar, à satisfação das “necessidades” (τὰ ἀναγκαῖα) essenciais: o lavrador, para a obtenção dos alimentos; o pedreiro, para a construção das habitações; e o tecelão, para os vestuários. Assim, composta inicialmente com poucos habitantes que executariam as suas tarefas de acordo com o princípio da divisão do trabalho – *cada um para a execução de sua tarefa* –, a cidade começa a crescer devido à exigência de mais trabalhadores para confeccionar os instrumentos apropriados à execução de cada tarefa. Também para atender às necessidades crescentes dos seus habitantes, admitem outros artifices, como os pastores, os sapateiros, os comerciantes e os assalariados.

A questão de Adimanto sobre a origem da justiça e da injustiça nas transações realizadas uns com os outros (372a), conduz a discussão para a descrição da forma como viveriam os habitantes numa primeira organização social. Sócrates expõe que os homens por meio do trabalho obteriam da natureza os recursos necessários à manutenção da vida. Esses homens tendo como princípio a moderação e a saúde, se alimentariam de forma moderada, procurando transmitir aos filhos esses hábitos saudáveis que lhes permitiria viver todo o tempo disposto pela natureza, sem os sofrimentos físicos ocasionados ou pelo excesso ou pela carência. Os primeiros homens viveriam num convívio pacífico uns com os outros, honrando os deuses e procurando não ter filhos além de suas posses para não sofrerem os efeitos da penúria e da guerra.

Porém, as objeções de Gláucon de que essa forma de vida seria adequada somente aos porcos, não aos homens, muda o rumo da investigação para uma outra cidade, a “*cidade de luxo*” (τροφῶσα πόλις, 372e),

²³⁵ *Ibidem*, 349b-d.

também denominada de “*cidade flegmática*” (φλεγμαίνουσα πόλις). Gláucou, ignorando o cuidado de Sócrates de postergar os fatores causadores da guerra e da penúria, reivindica os *costumes* compatíveis a uma vida confortável, que, segundo ele, garantiriam a satisfação de seus habitantes. Não se detém em suas exigências, mesmo quando Sócrates denomina de “*cidade verdadeira*” (ἀλητινὴ πόλις, 372e) o estilo de vida baseado na moderação de seus habitantes.²³⁶

Platão, no *Político* (271c-d; 272d), também faz referência a um tempo idílico, em que os primeiros homens viviam em contato com a natureza. O ponto em comum entre as duas narrativas situa-se numa projeção saudosa a um tempo primevo, em que os homens viveriam em harmonia com o seu meio. Porém, enquanto o *Político* destaca a proteção dos *daímones* como os responsáveis pela obtenção e manutenção dos recursos necessários à vida e à sua conseqüente felicidade, *A República* salienta o esforço dos homens na obtenção dos seus recursos sem, no entanto, esboçar algum tipo de felicidade, seja como proteção de um *bom daímon*, seja como resultado de uma vida virtuosa. Gláucou, em 372e-29, utiliza o verbo *ταλαιπωρέω* – *ser desgraçado, sofrer, suportar a fadiga* – para caracterizar os sofrimentos decorrentes dessa forma de organização social.

As ressalvas a um estilo de vida, que despreza os símbolos de conforto e poder, mostram que esse não é um anseio compartilhado pela maioria dos homens, mas somente por aqueles que valorizam um bem viver desvinculado dos ornamentos sociais. Enquanto Sócrates se contentaria com esse estilo de vida, por considerá-la livre das seduções que resultariam nas sedições internas e externas, Gláucou a desprezaria justamente pela ausência do colorido próprio àqueles que desejassem viver intensamente todos os aspectos da vida, mesmo os que poderiam levar aos sofrimentos de toda ordem.

²³⁶ *Ibidem*, 372a; 373a.

2.2. O fausto de uma cidade flegmática

Se considerarmos que Sócrates havia incluído a justiça num tipo de bem do qual a saúde e a prudência faziam parte de sua característica essencial,²³⁷ a primeira cidade, ao ser concebida como saudável, poderia ser considerada como paradigma de uma cidade justa e feliz. Porém, quando Gláucon a denomina de “cidade dos porcos” (ὄως πόλις, 372d), por não possuir o luxo e o colorido próprios de uma cidade socialmente desejada, percebe-se a importância desses aspectos na identificação dos fatores que originariam a justiça e a injustiça. Assim, quando essa nova cidade é descrita como cidade flegmática, dilatada devido às crescentes necessidades, e olvidando a medida (372d), percebe-se o prévio aviso de seu estado desequilibrado, carente de um φάρμακον para restabelecer a saúde perdida, em que não havia a injustiça e o mal. O processo de restabelecimento dessa cidade, denominada de “cidade de luxo” (τρυφῶσα πόλις, 399e), ocorreria por meio da identificação dos elementos causadores de sua doença, a injustiça, e da purificação de todos os agentes que poderiam levar ao seu desequilíbrio social e econômico, os injustos.

No diálogo, para atender às exigências de uma cidade de luxo, são incluídos todos os tipos de iguarias e objetos destinados tanto ao conforto quanto à ostentação, como perfumes, ouro, marfim e pedras preciosas. Essa variedade (ποικιλία, 373a-6) de bens materiais resultará numa diferenciação social, posto que nem todos terão acesso a eles, primeiro devido à distribuição de afazeres entre consumidores e produtores, segundo pela insuficiência de bens para atender aos anseios de todos pelo luxo.

As necessidades crescentes de comodidades e entretenimentos impulsionam novos servidores, tais como: caçadores, poetas, rapsodos, atores, coreutas, pedagogos, governantes, cozinheiros, mercadores, etc. As três conseqüências imediatas desse aumento populacional são: (a) a

²³⁷ Cf: 357b-e; 358a.

necessidade de médicos para tratar dos problemas decorrentes dos excessos físicos; (b) a penúria resultante da insuficiência de alimentos num território que se tornou exíguo; (c) as guerras com os vizinhos pela obtenção de mais terras para comportar sua população e sua demanda alimentar. Assim, a preocupação inicial de Sócrates com a distribuição dos haveres de acordo com a proporção dos habitantes da cidade é relegada em prol dos interesses sociais, resultando com isso em guerras, causa “*das desgraças particulares e públicas para as cidades*”.²³⁸

Os efeitos de uma guerra atingem toda a população, posto que, além dos conflitos externos entre as cidades, ainda há uma outra modalidade que, como um pequeno vírus, age silenciosamente dentro do organismo social, que são as divergências internas pela obtenção do poder, gerando, com isso, inúmeros males. Se esses problemas não podem ser evitados, a solução proposta seria uma estratégia de defesa que atingisse o cerne dos problemas internos e externos. Destarte, para atender a demanda de um trabalho especializado, que atenda o princípio instituído, em 370a-b, resolvem investigar a “*natureza apropriada*” (φύσις ἐπιτήδεια) do encarregado pelo governo dessa “cidade flegmática”. Esse governante, como qualquer artífice, deveria possuir o “*conhecimento; ciência*” (ἐπιστήμη) de sua “*arte*” (τέχνη), adquirida e aperfeiçoada para o exercício de sua função, posto que desse conhecimento dependeria a sua manutenção e preservação. Mas, considerando a importância dessa função, destacam, além da “*arte*” (τέχνη), o “*cuidado*” (ἐπιμέλεια) na sua escolha e preparação.

Para tão grandiosa tarefa, empreendem a forma como deveria ser a natureza apropriada de um governante da cidade. Assim, comparando a versatilidade de um cão em distinguir o amigo do inimigo, Sócrates diz que um jovem bem nascido deveria possuir as seguintes qualidades físicas: ser “*perspicaz*” (ὀξύς) na identificação do inimigo, “*rápido*” (ἐλαφρός) na sua perseguição, “*forte*” (ισχυρός) e “*valente*” (ἀνδρείος). Também deveria possuir

²³⁸ *Ibidem*, 373b-e.

uma alma resoluto ligada à coragem, para enfrentar o inimigo sem medo e garantir, com isso, a vitória. Como o cão, o guardião deveria conciliar duas naturezas distintas, “manso” (πρᾶος) e “magnânimo” (μεγαλόθυμος).²³⁹ “Manso” para tratar bem os seus concidadãos e “magnânimo” para resolver os problemas com os inimigos. Apesar de reconhecerem a dificuldade dessa combinação, encontram nos “cães de boa raça” (γενναίως κυνός) o paradigma procurado. No entanto, um cão de raça só exerce bem a sua função se for treinado de forma adequada, realçando as suas qualidades inatas e controlando a sua natureza agressiva. Assim, um guardião exerceria melhor a sua função se ao seu “caráter irascível” (θυμοειδής) fosse acrescida uma natureza de filósofo, que lhe possibilitasse distinguir pelo conhecimento o conhecido do desconhecido.²⁴⁰ A delimitação das qualidades de um guardião “belo e bom” – φιλόσοφος, θυμοειδής, ταχύς e ισχυρός – impulsiona a questão para a sua educação.²⁴¹

O problema da formação dos governantes para administrar os conflitos internos e externos numa cidade inflacionada de interesses divergentes antecipa, de uma certa forma, as duas indagações de Adimanto no livro IV: uma sobre a felicidade dos governantes; e outra sobre a sua extensão, se restrita a um pequeno número ou a toda a cidade.²⁴²

2.2.1. O governante como φάρμακον de uma cidade enferma

A partir de 376d, decidem educar pelo λόγος esses futuros governantes encarregados de administrar os problemas da cidade. Seguindo a tradição grega da ginástica para o corpo e a música para a alma, resolvem começar pela música, especialmente pela literatura apropriada às crianças.²⁴³ Esta é classificada em duas espécies: uma “verdadeira” (ἀληθής) e outra “falsa”

²³⁹ *Ibidem*, 375c.

²⁴⁰ *Ibidem*, 375e- 376c.

²⁴¹ *Ibidem*, 376c-d.

²⁴² *Ibidem*, IV, 419a; 420b-c.

²⁴³ *Ibidem*, 376e.

(ψεῦδος). Como os primeiros conhecimentos transmitidos às crianças são as narrativas sobre a vida dos deuses e heróis, recomendam vigilância sobre o seu conteúdo, para que não despertem nas crianças, que não sabem ainda distinguir o certo do errado, sentimentos contraditórios dos que deveriam adotar no exercício de suas funções. Decidem que o seu conteúdo deveria despertar nos jovens o sentimento de dedicação aos interesses da cidade, a coragem para enfrentar os inimigos, o discernimento diante das inúmeras possibilidades e a disposição para enfrentar as dificuldades que se apresentam.

A preocupação precípua com a formação do caráter das crianças pode ser relacionada à concepção de Céfalo, em 329a-e, de que a sua aceitação das limitações da velhice se devia ao seu caráter. Com isso, nos deparamos com a questão da influência ou não da educação na formação do caráter humano. Se considerarmos a ênfase atribuída ao começo de um empreendimento, comparando a formação das crianças com a moldagem de algo a partir um τύπος previamente escolhido, poderíamos depreender que os fatores externos exerceriam uma influência sobre a vida futura desses jovens, sendo de suma importância a escolha de um τύπος direcionado para o bom agir em todos os seus atos. Porém, seria precipitado inferir isso sem verificar as condições inerentes à alma, não apenas para assimilar aquilo que lhe é transmitido, mas também para distinguir aquilo que lhe convém ou não. Mesmo sem contestar o problema, passam à escolha das narrativas adequadas para moldar as almas dos jovens conforme os critérios instituídos a um bom guardião – φιλόσοφος, θυμοειδής, ταχὺς e ἰσχυρός.

Assim, para compreender a distinção da literatura em duas espécies, verdadeira e falsa, Sócrates afirma que, no seu conjunto, as narrativas são mentiras que contêm algumas verdades.²⁴⁴ A partir disso, resolvem escolher o tipo compatível à educação que desperte nos jovens a virtude capaz de

²⁴⁴ *Ibidem*, 377a: Τοῦτο δέ που ὡς τὸ ὅλον εἶπειν ψεῦδος, ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθῆ.

discernir as coisas boas e as más. Em primeiro lugar, deveriam censurar as narrativas de Hesíodo e Homero que contivessem o que denominam de “*mentira sem beleza*” (μη καλῶς ψεύδητα). Consideram como a “*maior das mentiras*” (μεγίστος ψεύδος) aquela que caracteriza os deuses como seres capazes de se vingar dos seus progenitores, que lutam entre si, que ludibriam um ao outro e que cometem toda sorte de atos em nome do amor ou do ódio.²⁴⁵ Acordam que seria prejudicial a esses jovens, se aprendessem que todos esses atos são praticados e legitimados por aqueles que deveriam ser os paradigmas da virtude. Por isso, decidem permitir somente as melhores narrativas, aquelas que exaltam o bem divino, causa dos benefícios e vantagens humanas. Esse seria o primeiro critério na escolha das narrativas: que os deuses não são a causa de tudo, somente das coisas boas.²⁴⁶ O segundo seria sobre a impossibilidade de mudança da forma física dos deuses para realizar atos que não poderiam ser feitos em sua forma original. No entanto, mesmo considerando que essa mudança representaria uma alteração do melhor para o pior, admitem que, em algumas situações, os deuses fazem crer que aparecem aos homens sob a forma de “*sonho; aparição*” (φάντασμα). Esse aspecto introduz a possibilidade da mentira divina, “*ou por palavras ou por ações*” (ἢ λόγος ἢ ἔργον).²⁴⁷

Para compreender essa possível mentira atribuída aos deuses, Sócrates investiga a alma como fonte de todo e qualquer conhecimento. No caso, a alma incorreria no risco de albergar uma mentira primeira denominada de “*mentira verdadeira*” (ἀληθῶς ψεύδος), origem da mentira expressa por palavras. Essa modalidade de mentira, isenta de mistura (ἄκρατος ψεύδος), seria detestada pelos deuses e homens,²⁴⁸ justamente por abrigar a

²⁴⁵ *Ibidem*, 377d-e; 378a-d.

²⁴⁶ *Ibidem*, 380c.

²⁴⁷ *Ibidem*, 382a.

²⁴⁸ *Ibidem*, 382a: (...) ὅτι τό γε ὡς ἀληθῶς ψεύδος, εἰ οἶόν τε τοῦτο εἰπεῖν, πάντες θεοί τε καὶ ἄνθρωποι μισοῦσιν.

ignorância, causa de todo engano e erro.²⁴⁹ A “*mentira por palavra*” (λόγος ψεύδος), derivada dessa mentira primeira, seria uma “*imagem*” (εἰδωλον) de tudo o que fosse encontrado na alma. É justamente para evitar a formação dessa “*mentira verdadeira*” na alma que procuram selecionar somente aquelas narrativas que conduzam à verdade.

A ignorância, principal responsável pelo erro, poderia, num primeiro momento, ser compreendida como uma mera ausência de conhecimento, mas a referência à mentira como um conhecimento oposto à verdade nos mostra que a questão não é tão simples como parece, principalmente porque está relacionada à alma, matriz dos primeiros conflitos relacionados ao conhecimento. No *Teeteto*, a investigação do processo do engano no pensamento resulta na seguinte afirmação:

*“Um discurso que a alma mantém consigo mesma, acerca do que ela quer examinar. Como ignorante, é que te dou essa explicação; mas é assim que imagino a alma no ato de pensar: formula uma espécie de diálogo para si mesma com perguntas e respostas, ora para afirmar ora para negar. Quando emite algum julgamento, seja avançando devagar seja um pouco mais depressa, e nele se fixa sem vacilações: eis o que denominamos opinião. Digo, pois, que formar opinião é discursar, um discurso enunciado, não evidentemente, de viva voz para outrem, porém em silêncio para si mesmo”.*²⁵⁰

Uma parte dessa definição é reiterada no *Sofista*, quando os interlocutores examinam na alma os seguintes aspectos: “*pensamento; reflexão*” (διάνοια), “*opinião*” (δόξα) e “*fantasia; imaginação*” (φαντασία). No diálogo, o estrangeiro diz a Teeteto: “*Pensamento e discurso são, pois, a mesma coisa, salvo que é o diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma, que chamamos pensamento*”. Enquanto a “*opinião*” seria o discurso silencioso que afirma ou nega algo no pensamento, a “*imaginação*” é essa

²⁴⁹ No diálogo *Teeteto*, 189c, encontra-se essa modalidade de mentira quando se investiga as características da opinião falsa: “*Quando alguém julga feio o que é bonito, ou bonito o que é feio, emite opinião verdadeiramente falsa*” (ἀληθῶς δοξάζει ψευδῆ). Tanto no *Teeteto* quanto n’*A República*, a questão está intrinsecamente relacionada à alma como fonte de emissão de um pensamento, que incorre no risco de ser oculto ou distorcido.

²⁵⁰ *Teeteto*, 189e; 190a. Tradução Carlos Alberto Nunes.

afirmação ou negação intermediada pela sensação.²⁵¹ No *Teeteto*, pode-se encontrar algumas pistas que nos possibilitariam sair dessa confusão entre mentira e verdade. A primeira é quando os interlocutores concordam que: “*ter opinião falsa (...) é diferente de pensar no que não existe*”. Isso significa que pelo menos o conteúdo do pensamento é real, no sentido de ser significativo. A segunda é a origem do erro no pensamento como uma confusão de duas coisas existentes, trocando respectivamente os seus significados. Se esses significados são invertidos ainda no pensamento, ou eles externam essa confusão, ou há uma segunda confusão em contato com as coisas externas, como nos sugere a “*imaginação*” no *Sofista*.

Tanto no *Teeteto* quanto no *Sofista*, o “*pensamento*” é um diálogo interno, silencioso, baseado em princípios afirmativos ou negativos, que são analisados, compreendidos e, em caso de conflito de significados, são excluídos, permanecendo somente aquele conhecimento permitido por ela. O conhecimento resultante desse processo seria a “*opinião*”; se confirmada, a opinião verdadeira, se negada, a opinião falsa. Entretanto, a opinião falsa, mesmo negada pelas leis do pensamento, ainda assim permanece como um elemento conflitante entre a verdade e a mentira, uma vez que os homens a utilizam. A sua origem, segundo o *Teeteto*, estaria na inversão do significado de dois termos diferentes. No diálogo, não há referência a um agente externo à “*imaginação*”, dando a entender que esse erro ocorre primeiro internamente, posteriormente é externado, ocorrendo com isso uma nova inversão de significados. No entanto, essa hipótese pode ser apenas deduzida, uma vez que a argumentação prossegue por outras vias.

N’A *República*, os “*discursos falsos*” (λόγοι ψεύδος), imitação da verdadeira mentira existente na alma, retomam a questão da utilidade da mentira no âmbito divino e humano.²⁵² No entanto, a afirmação de Sócrates de que “*tudo que é relativo às divindades e deuses é totalmente alheio à*

²⁵¹ *Sofista*, 263e; 264a. Tradução Jorge Paleikat e João Cruz Costa.

²⁵² *A República*, 382c-d.

*mentira*²⁵³ restringe o problema aos autores das poesias. Sob esse ângulo, a poesia seria uma espécie de mistura de elementos verdadeiros com elementos falsos. Seguindo esse princípio, haveria três espécies de poetas: os que recorriam inteiramente a elementos falsos; os que misturavam elementos verdadeiros com falsos e os que recorriam inteiramente à verdade. Os primeiros seriam inteiramente excluídos da cidade os segundos seriam mantidos sob vigilância, para que não despertassem nos jovens à propensão para o mal, e os terceiros, adeptos das narrativas sem mistura, seriam recomendados como apropriados à formação do homem de bem.

A preocupação com a formação inicial do “*caráter da alma*” (ψυχῆς ἦθος) que impulsionou a seleção do que se deve e como se deve dizer as primeiras narrativas,²⁵⁴ é reconhecida, em 399e, como forma de purificação da cidade que anteriormente denominaram de “*cidade de luxo*”.

No entanto, depois de todo um processo depurativo contrário à mentira entre os homens, Platão estabelece uma estranha concessão a ela: a mentira útil aos chefes da cidade.²⁵⁵ Essa mentira, comparada a um φάρμακον prescrito por um médico, teria as mesmas funções: manter o equilíbrio e a saúde e, no caso de enfermidade, restabelecer o seu estado natural. Assim como o médico conhece a constituição do organismo e os medicamentos apropriados às doenças, os chefes da cidade também deveriam adotar tal procedimento na cidade. Porém, essa mentira só poderia ser utilizada para o benefício da cidade, sendo vedada a outros habitantes para resolverem assuntos particulares. Se a mentira fosse praticada por qualquer outro homem, não importando a razão, seria punida rigorosamente, por cauda do “... *introduzir costumes capazes de derrubar e deitar a perder uma cidade, tal como se fosse um navio*”.²⁵⁶

²⁵³ *Ibidem*, 382e.

²⁵⁴ *Ibidem*, 398b: ἄ τε γὰρ λεκτέον καὶ ὡς λεκτέον εἴρηται.

²⁵⁵ *Ibidem*, 389b.

²⁵⁶ *Ibidem*, 389c-d.

O problema a considerar é que a mentira, mesmo sendo utilizada como um φάρμακον, não deixa de ser considerada como oposta à verdade. A referência à “*mentira verdadeira*”, existente na alma e baseada na ignorância, fonte da “*mentira por palavra*”, diferencia o tipo de mentira permitida aos “*chefes da cidade*” e a mentira temida pelos deuses e homens. Segundo a concessão instituída, os chefes da cidade não externariam a verdade inteira, mas uma mistura de verdade. Essa mentira não seria considerada verídica, uma vez que haveria consciência de sua mistura com elementos de verdade e mentira. Esse aspecto torna-se claro na necessidade de uma mentira bela permitida àqueles que possuem unicamente a verdade, mas que são obrigados a recorrer a esse expediente para manter o equilíbrio na cidade.

A diferença entre a “*mentira verdadeira*” e a “*mentira por palavra*” é que enquanto a primeira estaria enraizada na alma pela privação da verdade, a segunda seria uma representação de sua imagem. E, sendo assim, a mentira do governante não seria nem a mentira verdadeira nem a mentira falada, mas, um recurso utilizado somente por ele, para evitar atos injustos que prejudicassem a boa condução da cidade.

Mas em quais situações esse tipo de mentira seria útil à cidade, uma vez que a “*mentira verdadeira*” foi condenada como causa do erro e do engano entre os homens? Seria útil na justificativa dada pelos governantes para evitar que as diferenças existentes entre os homens fossem causas de distensões e conflitos entre esses homens. Como a diferença entre os homens é algo externado não só pela aparência física, mas pelas habilidades na execução de diferentes trabalhos, a explicação para essas diferenças remontaria ao próprio surgimento do homem. A falta de “*provas factuais*” sobre a origem dos homens pode ser utilizada pelos guardiões como instrumento de persuasão para acomodar uma explicação a essa situação. Essa explicação não seria nem a verdade, pois não refletiria o conhecimento existente na alma, nem seria uma “*mentira verdadeira*”, posto que não seria baseada na ignorância.

Entretanto, como os aspectos da alma de cada um não seriam visíveis aos outros, fazia-se mister induzir a sua manifestação por meio de rigorosas seleções, distinguindo, com isso, a habilidade própria para o exercício das várias funções na cidade, principalmente a do governante. Destarte, a seleção teria o objetivo primeiro de atribuir a *todos* as mesmas oportunidades na execução de determinadas tarefas, tanto físicas quanto psíquicas. E, se considerarmos as palavras e as ações como imagens dos aspectos existentes na alma, somente o esforço contínuo faria com que essa imagem emergisse sem subterfúgios, revelando as potencialidades próprias de cada um. O contrário disso representaria uma cidade governada por homens, que ignorando a causa dos focos iniciais das desagregações, não saberiam como resolver os problemas decorrentes disso e, em pouco tempo, presenciariam a sua destruição.

Como o governante da cidade seria aquele que conseguisse passar por todos os requisitos exigidos pelo processo educativo, a observação de Sócrates quanto à formação do seu caráter desde criança é de suma importância, pois alguém que solidificou na alma, desde a infância, atitudes como a preguiça, a covardia, a grosseria e a falta de sabedoria, jamais poderia ser um bom governante. E como o objetivo educacional seria fazer com que os jovens aprimorassem as suas “*habilidades*” inatas, os dirigentes da cidade teriam que afastar aquelas atividades que fossem consideradas prejudiciais. No entanto, isso não significa que essas atividades não possam ser úteis para a formação desses jovens, com o exemplo de atitudes que despertem as qualidades inerentes a cada natureza, como a “*prudência; moderação*” (σωφροσύνη) para os artífices, a “*coragem*” (ἀνδρεία) para os guardiões e a “*sabedoria*” (σοφία) para os dirigentes da cidade.

O conteúdo das narrativas transmitidas aos jovens possui o objetivo de cultivar apenas as virtudes necessárias ao bom agir dos homens. Isso significa que são justamente essas virtudes que precisam ser cultivadas na alma dos jovens, para que eles não se deixem corromper por interesses alheios ao bem-estar da cidade. Sendo assim, é compreensível porque Platão

reivindica os elementos musicais na formação do seu caráter, pois assim como a harmonia e o ritmo são o resultado de uma proporção de acorde de sons, a alma também precisaria harmonizar os seus elementos internos, para que o seu resultado fosse um conhecimento compatível com a virtude.

Na caracterização da “*cidade saudável*” não foi possível a identificação dos problemas relacionados à alma e ao corpo, posto que as necessidades básicas garantiam a harmonia e a concórdia entre os seus habitantes. A dualidade alma-corpo é abordada na “*cidade flegmática*”, com os problemas decorrentes da obtenção de vários recursos que originam a injustiça e a justiça. Nessa segunda cidade, inchada de flegma, Platão recorre aos princípios médicos para identificar a causa das doenças psíquicas e físicas, os seus efeitos e as formas de como tratar tais enfermidades. Seguindo a tradição hipocrática, que recomenda moderação em todos os aspectos relacionados ao corpo – alimentação, exercícios físicos e sexualidade –, adota como princípio o tratamento do corpo por meio da alma.²⁵⁷ Acolhe o mesmo princípio terapêutico para a alma, salientando a importância de uma “*alma boa*” (ψυχὴ ἀγαθή) para formar e tratar as outras almas.

Uma alma boa seria aquela que fosse capaz de compreender o mal sem experimentá-lo. O problema não seria conhecer o vício pelo vício, nem a virtude pelo vício, mas identificar o vício pela virtude, sem parecer ignorante diante dos outros. Em 409d-e, encontram-se reunidos os três aspectos que ajudam a compreender esse problema: a disposição natural,²⁵⁸ o fator educacional e o tempo necessário ao seu aperfeiçoamento. Se uma disposição fosse aperfeiçoada pelo conhecimento, o seu resultado seria o bem e a virtude, mas, se fosse direcionada pela ausência de conhecimento, haveria o

²⁵⁷ *Ibidem*, 408e.

²⁵⁸ Os dois termos que caracterizam uma disposição susceptível de alteração por meio do conhecimento são a διάθεσις e a ἕξις. Em 410c, o verbo διατίθημι caracteriza uma disposição que pode influenciar a διάνοια, mas os seus efeitos não são totalmente psicológicos, posto que a prática excessiva da ginástica pode conduzir à grosseria e a sua ausência, à moleza. No *Filebo*, 11d, os dois termos são referidos principalmente à disposição da alma capaz de proporcionar uma vida feliz aos homens, sem excluir com isso os seus efeitos no corpo.

mal e o vício. Assim, considerando em princípio a relação da virtude com o conhecimento, e do vício com a ignorância, discutem como se processa esse conhecimento e como pode ser interrompido ou pelo roubo ou pela violência. Segundo Sócrates, a perda dos benefícios da virtude poderia ocorrer ou de forma voluntária ou involuntária.²⁵⁹ Uma opinião sairia voluntária do “*pensamento*” quando fosse falsa, e involuntária quando fosse verdadeira. Se relacionarmos esse aspecto com a explicação dada, em 382a, acerca de um conhecimento falso resultante de uma “*mentira verdadeira*” existente na alma, podemos compreender porque Gláucôn não contesta a relação da opinião voluntária com a falsidade. No entanto, encontra dificuldades em aplicar esse mesmo princípio à opinião involuntária com a verdade, pois, a rigor, se a alma albergasse a verdade, esta sairia voluntária e não involuntariamente.

Sócrates, sem maiores esclarecimentos sobre a equação “*dizer a verdade*” (ἀληθεύειν) e a “*opinião da verdade*” (ἀληθῆς δόξα), diz que a verdade é um bem e o seu oposto um mal. E, sendo assim, nenhum homem voluntariamente se privaria desse bem, somente se fosse iludido por algo contrário à sua vontade. Uma desilusão, fruto do sofrimento ou desgosto, poderia desviar alguém do seu propósito da verdade, assim como o esquecimento, resultante das seduções do prazer ou do temor excessivo, também o afastaria da verdade e do bem.

Considerando os efeitos negativos da desilusão e do esquecimento no processo de obtenção da verdade, resolvem submeter os jovens a toda sorte de provações para constatar a sua firmeza de caráter na execução de um empreendimento. Somente aquele que se mantivesse firme nesse propósito, poderia ser nomeado como guardião dos interesses internos e externos da

²⁵⁹ A *República*, 412e; 413a. Essa concepção apareceu, em 382a, quando se discutia o surgimento da mentira verdadeira na alma e o seu reflexo no discurso falso. Essa concepção socrática desenvolvida por Platão parte do princípio de que o vício e a ignorância são involuntários. Conforme Adam, a identificação da ignorância com o vício está em harmonia com a psicologia popular grega, em que o intelecto não estava totalmente distinto da vontade. Cf: ADAM, J. *The Republic of Plato*, p. 121.

cidade.²⁶⁰ Esse guardião teria a difícil tarefa de conciliar os interesses da cidade com as expectativas dos seus cidadãos, posto que muitos deles almejavam a função de governante.

Sócrates, para persuadir os cidadãos a exercer a sua função sem almejar a dos outros, recorre ao expediente de uma “*nobre mentira*” (γενναῖος ψεῦδος).²⁶¹ Essa mentira, originária da Fenícia e transmitida pelos poetas sob a forma de uma narrativa, atribuiria uma gradação de valores aos homens comparável aos valores de alguns minérios encontrados na natureza. Conforme essa analogia, cada função seria realizada de acordo com o seu valor correspondente na alma: ouro aos governantes; prata aos auxiliares; ferro e bronze aos artífices. Se cada um executasse apenas o trabalho que a sua natureza lhe destinou, não haveria em tese conflitos internos pela obtenção da função do outro. O problema salientado em 415d seria persuadir os guardiões e os cidadãos a observar os “*limites*” impostos pela sua natureza. A solução para isso seria deixar que o tempo se encarregasse de que essa “*nobre mentira*” atuasse sobre as gerações futuras e com o tempo atingisse o seu objetivo.²⁶²

Sem maiores esclarecimentos sobre as implicações dessa mentira, discutem a forma como deveria viver e habitar o guardião que superasse todos os obstáculos impostos por uma rígida educação. Em primeiro lugar, para evitar a sedução pelas riquezas, não deveriam possuir bens próprios; também não teriam uma habitação particular; receberiam como retribuição pelos seus serviços somente o necessário ao seu bem-estar; e, por último, realizariam as suas refeições em comum com os outros cidadãos.²⁶³

²⁶⁰ *A República*, 413c-414b.

²⁶¹ *Ibidem*, 414b-c.

²⁶² LEROUX comenta que essa narrativa parece desempenhar um papel provisório na construção d'*A República*, porque a dialética das funções que conduz do livro IV à metafísica da alma procura um fundamento à estrutura das tarefas. A narrativa serviria apenas as classes inferiores, posto que os guardiões possuiriam o conhecimento de seu fundamento na metafísica. Cf. LEROUX, Georges. *La République*, pp. 593-593.

²⁶³ *A República*, 416d-e; 417a-b.

A primeira referência à necessidade de não misturar os bens divinos existentes na alma com os bens humanos, surge em 416e e 417a-b, quando Sócrates salienta a supremacia dos últimos sobre os primeiros. Acrescenta que, se os guardiões possuíssem bens próprios, o tempo desprendido em sua administração prejudicaria os interesses da cidade. Posteriormente, no livro VIII (547b) Platão justificará que os guardiões não necessitariam de riquezas, porque já possuiriam em sua alma um bem maior: a virtude.

Essa forma de vida austera do guardião, contrária aos benefícios usufruídos pela maioria dos governantes, seria uma forma de conter os desmandos cometidos pela obtenção de riquezas. No *Górgias* (525d-e), as facilidades do poder são consideradas como responsáveis pela prática de ações injustas e ímpias, resultando para os seus transgressores inúmeras vicissitudes no Hades. Contrário aos sofrimentos dos governantes injustos, Tersites, um homem sem nenhum poder, é apontado no reino dos mortos como “*mais feliz*” (εὐδαιμονέστατος) do que aqueles que utilizaram de forma errada o poder.

CAPÍTULO II: O QUINHÃO DE CADA UM NA HIERARQUIA DA ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ

A discussão acerca da forma como deveria viver o guardião perfeito suscita um dos problemas cruciais na concepção política e moral de Platão: o sacrifício de sua felicidade em detrimento do bem-estar dos seus concidadãos. Sobre esse problema se debruçaram muitos eruditos, com diferentes leituras, tentando compreender o sentido desse governo destituído dos bens pretendidos pelos outros governantes, tendo como retribuição pelo exercício de sua função, alguns poucos benefícios que o igualaria, com isso, a qualquer outro trabalhador remunerado. Num primeiro momento, parece que Platão institui uma espécie de hierarquia de acesso à felicidade, sendo aqueles que estão no ápice do poder os que possuiriam menor probabilidade de alcançar os bens que a maioria dos homens almeja como meios de uma vida feliz.

É tentando responder às acusações de Adimanto sobre uma forma de vida considerada pela maioria como infeliz, que Sócrates procurará diferenciar o tipo de felicidade pretendida pelos governantes de um modo geral, do tipo de felicidade destinada ao guardião perfeito e a toda a cidade. A primeira acusação de Adimanto refere-se à condição dos guardiões como trabalhadores, sem direito ao usufruto dos bens que, a rigor, os governantes teriam direito, tais como: propriedades privadas com todo o requinte compatível com sua condição e posse daquilo que se julga constituir a felicidade humana: ouro e prata.²⁶⁴ Sócrates acrescenta que, por não receberem salário em espécie, esses guardiões não poderiam viajar por

²⁶⁴ A *República*, IV, 419a; 420a. Adimanto utiliza inicialmente o termo εὐδαιμονία como privação da felicidade (419a-2), mas, quando caracteriza os bens considerados como constituintes da felicidade, alterna para o adjetivo μακάριος. Sobre essa alternância dos dois termos, ver primeira parte deste trabalho.

contra própria, nem financiar as cortesãs como comumente fazem aqueles que detêm algum tipo de poder.²⁶⁵

Em resposta, Sócrates chama a atenção para o fato de não estarem fundando uma cidade qualquer, mas, na medida do possível, uma cidade justa, que levasse em conta a felicidade de todos os seus habitantes, sem descurar inclusive da felicidade do seu governante. Destarte, sem especificar que tipo de felicidade seria essa, destaca que se esses guardiões se ocupassem de outras funções além das suas, deixariam perder toda a cidade, posto que não cumpririam a sua função primeira de governar bem a cidade e, com isso, “*torná-la feliz*” (εὐδαιμονεῖν).²⁶⁶ O primeiro aspecto a considerar é a associação do guardião com a justiça e também com a felicidade. Sócrates deixa entrever que somente um guardião justo, que governasse com princípios justos, tornaria toda a “*cidade feliz*” (πόλις εὐδαίμων) e, com isso, também seria feliz.

É sobre essa associação da virtude com a felicidade que se debruçaram muitos dos intérpretes de Platão, divergindo significativamente sobre a supremacia de uma sobre a outra, pois enquanto alguns defendem a virtude como causa da felicidade, outros que a virtude seria um componente da felicidade, outros defendem, ainda, a virtude tanto causa como componente da felicidade.²⁶⁷ Esse problema, salientado no livro I (353d-354a-c) e retomado no livro IV (419a-421c), toma forma a partir do livro V (465e) até o IX, quando as questões sobre a felicidade do justo, do guardião e da cidade

²⁶⁵ *Ibidem*, 420a-6. Sócrates, em sua fala sobre que os homens ordinariamente consideram como felicidade, retoma o termo εὐδαιμονία.

²⁶⁶ *Ibidem*, 420b-d; 421a. O verbo οἰκέω significa primeiramente “*habitar*” e, por se referir às coisas da casa, as suas duas regências englobam tudo o que esteja relacionado ao ambiente de convivência do homem. Em seu sentido transitivo, significa ainda “*ocupar, administrar, governar*”. E como o termo οἶκος também se refere aos “*bens*” que precisam ser administrados, a sua extensão extrapola os limites da casa e se prolonga ao governo da cidade. Na forma intransitiva, além de “*habitar, vivem bem*”, ainda significa “*governar-se, reger-se*”, denotando um conhecimento prévio de como governar o espaço de convivência para evitar conflitos e desordens.

²⁶⁷ Cf: ZEYL, Donald. *Socratic virtue and happiness*, p. 225.

extrapolam os limites de um conhecimento ético-político e adentram num conhecimento metafísico.

Compreender por que Platão faz um longo percurso, entrelaçando um problema no outro, constitui um dos principais obstáculos à elucidação do seu pensamento. Além disso, vale ressaltar que o próprio filósofo adverte da necessidade de percorrer um longo caminho na investigação de determinadas questões. Em 435d, essa decisão é tomada quando Gláucôn e Sócrates constatam que o método até então adotado não conseguiria solucionar o problema da equação entre o “*homem justo*” (δίκαιος ἀνὴρ) e a “*cidade justa*” (δικαία πόλις).²⁶⁸ Conforme o método escolhido, em 368c-369a, de investigar primeiro as letras grandes, para depois comparar com as letras pequenas, a cidade teria prioridade sobre o indivíduo. Assim, depois de instituírem duas cidades e purgarem uma delas, recolocam novamente a questão em 427a, sobre em qual delas poderiam descortinar a justiça e a injustiça e quem seria feliz: se o justo ou o injusto.

Num primeiro momento poderíamos pensar que o filósofo encontra-se emaranhado nesses inúmeros argumentos, mas, se observarmos melhor os trechos em que aparece a relação da justiça com a felicidade, constataremos a sua persistência nos princípios adotados inicialmente. No livro I (353d-354a-c), o problema surge na especificação das funções da alma no que se refere à vida. Conforme o argumento, se a alma desempenhasse bem a sua função – superintender, governar e deliberar –, ela seria considerada uma “*alma boa*” (ἀγαθὴ ψυχή), e o efeito do seu desempenho um “*bem viver*” (εὖ ζῶν). E, assim sendo, de uma “*alma justa*” (δικαία ψυχή) encontrariam o “*homem justo*” (δίκαιος ἀνὴρ), que, por ter uma boa vida, seria considerado “*bem-aventurado e feliz*” (μακάριος καὶ εὐδαίμων). De todo esse cuidado da alma adviria o “*bem fazer*” (εὖ πράττειν), objetivo de todo empreendimento bem executado que resultaria numa boa vida. Um argumento similar aparece, em

²⁶⁸ A República, IV, 435a-c.

435b, posto que a equação entre o “*homem justo* e a “*cidade justa*”, só seria possível se encontrassem na alma do homem justo os mesmos “*estados*” (ἔξεις)²⁶⁹ encontrados na cidade justa. Somente se encontrassem na alma do justo os mesmos estados para uma cidade ser justa – prudente, corajosa e sábia –, poderiam comprovar a identificação do justo com o governante justo e, também, do justo com a felicidade. Para tal, decidem investigar se a alma possui as mesmas “*formas*” e “*maneiras de ser*” da cidade.²⁷⁰

Antes disso, precisamos recolocar a questão que impulsionou essa investigação n’A *República*. Essa questão é encontrada em dois lugares: primeiro, em 344e, sobre o tipo de vida que deveriam seguir para viver a mais útil das existências; segundo, em 352d, sobre a regra de vida que os homens deveriam adotar para serem felizes. Se todos os homens desejam fazer bem as coisas para serem felizes, quais seriam os meios para atingir esse objetivo? No *Eutidemo*, 279a, a universalidade do desejo da felicidade é seguida pela indagação dos bens que tornariam essa felicidade possível. Dos bens enumerados no diálogo, a sabedoria é destacada dos outros bens porque possibilitaria um bom uso das coisas. Essa supremacia da sabedoria fez com que ela fosse considerada como um bem necessário à felicidade.

A relação dos bens com a virtude e com a felicidade pode ser depreendida primeiro pela inclusão da sabedoria como um bem, segundo pela concepção corrente de que a felicidade é o resultado da posse de algum bem. E, considerando que a sabedoria é uma virtude que beneficiaria o seu possuidor e o tornaria feliz, teríamos que saber como atuaria a virtude no processo de obtenção da felicidade. Pois se a virtude fosse apenas um meio para atingir a felicidade, ela não seria desejada por ela mesma, mas visando

²⁶⁹ Georges Leroux observa que termo ἔξεις em Platão não possui o mesmo rigor que receberá no pensamento aristotélico, posto que o seu sentido varia de acordo com o contexto em que é utilizado. Em 435b-7, 443e-7 e 612b-1, designa os estados da alma, e a sua utilização como disposição aparece geralmente nas reflexões sobre a virtude, sem, no entanto, receber uma discussão elaborada. Cf: *La République*, p. 609.

²⁷⁰ *Ibidem*, 435e.

a um bem maior: a felicidade. E, se fosse assim, a virtude atuaria apenas como um meio instrumental para a felicidade. O problema não é tão fácil como parece, se considerarmos a amplitude do termo bem. N'A *República*, 357a-358a, a justiça, uma virtude, foi incluída por Sócrates na categoria dos bens desejados tanto por eles mesmos quanto pelas suas conseqüências. Se esse princípio fosse estendido às outras virtudes, poderíamos deduzir que a virtude não seria desejada somente pelas suas conseqüências, ou seja, como meio, mas também por ela mesma. E, assim, a virtude teria uma dupla atuação no processo da felicidade, tanto como causa quanto como elemento constituinte da felicidade. O problema é que nem sempre as virtudes são concebidas da mesma forma, haja vista a sua distinção entre os benefícios da alma e do corpo. E, também, a distinção entre a virtude como um todo e os benefícios de determinadas virtudes como a sabedoria, a justiça, a prudência, a coragem, etc. Esse aspecto retoma o problema da unidade e da multiplicidade de uma coisa, assim como a sua relação com aquilo que lhe originou.

Destarte o princípio instituído, em 370a, e retomado, em 433a, de que a justiça seria "*fazer as coisas do próprio*" – τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν –, uma cidade só poderia ser considerada justa se todo homem executasse a função compatível com o seu trabalho. Se conseguissem identificar na alma o estado que torna a cidade prudente, corajosa e sábia, poderiam encontrar também essas virtudes no homem, inclusive a justiça. O problema reside em saber como atuam essas formas na alma, se individualmente ou em conjunto. Para tal, tentam determinar se são coisas "*semelhantes*" (τὰ αὐτὰ) ou "*distintas*" (τὰ ἕτερα).²⁷¹

Partindo do pressuposto de que uma mesma coisa não pode ao mesmo tempo estar parada e em movimento, começam a investigar a possibilidade

²⁷¹ *Ibidem*, 436a-b.

de uma das partes se movimentar enquanto a outra permanece parada.²⁷² Estendendo essa alternativa do estado das coisas às ações, examinam como se processa isso na alma.²⁷³ A primeira coisa a considerar é a relação de uma coisa somente com aquilo que lhe é aparentado, a saber, com aquilo que mobilizou a sua ação.²⁷⁴ No caso da sede, o que impulsiona ao desejo de beber algo é aquilo que lhe é benéfico. Mas também pode acontecer que mesmo que alguém tenha sede, se recuse a satisfazer esse desejo por considerá-lo prejudicial. Com isso, identificam dois elementos na alma: um que impele à satisfação de determinados desejos – amor, fome, sede –, chamado “*desejoso*” (ἐπιθυμητικόν), e outro, que repele esses desejos, denominado “*faculdade de raciocinar; razão*” (λογιστικόν).²⁷⁵ Além desses dois, encontram um terceiro responsável pela “*vontade; valor*” (θυμός)²⁷⁶ no homem, nomeado de “*irascível*” (θυμοειδής).²⁷⁷

Inicialmente, Adimanto relaciona a alma “*irascível*” com a alma “*desejosa*”, mas, posteriormente, reconhece em sua natureza uma repulsa contra os desmandos da alma desejosa, que força a “*razão*” a permitir a satisfação dos seus “*desejos*” (ἐπιθυμῖαι). Com efeito, comparativamente a um combate entre dois inimigos – ἐπιθυμητικόν e λογιστικόν –, a alma “*irascível*”

²⁷² *Ibidem*, 436c-e. A forma do raciocínio implica algumas distinções: primeiro, entre agir e sofrer; segundo, entre as noções de contrariedade, identidade e diferença. A formulação do princípio de não contradição em 436b é introduzido como uma premissa metódica explícita. Isso será de suma importância para a distinção da função da alma entre desejar e rejeitar algo.

²⁷³ *Ibidem*, 437a-c.

²⁷⁴ *Ibidem*, 437e.

²⁷⁵ *Ibidem*, 439a-d.

²⁷⁶ Em Homero, enquanto a alma designava a alma dos mortos, o θυμός, a “*alma, coração, princípio de vida, ardor e coragem*” dos vivos, uma vez que os gregos o consideravam como a sede dos sentimentos, especialmente da cólera. Em Platão, o θυμός ou θυμοειδής é concebido como uma das três partes da alma, sede das paixões nobres. Conforme Chantaine, toda derivação de θυμός refere-se à noção de cólera, humor, uma vez que o termo evoca o verbo θύω “*erguer com furor*”. Cf: CHANTRAINE. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 446.

²⁷⁷ *A República*, 439e. Em 375a e 410d-411c, o θυμοειδής foi principalmente a fonte da coragem, oposto ao procedimento filosófico. Agora passa a ser concebido como aliado do λογιστικόν, adquirindo uma conotação moral a partir de sua indignação por um ato que considera como errado.

seria uma espécie de aliada da “razão”. Vale ressaltar que essa ação da alma “*irascível*” não é a de impedir totalmente a manifestação dos desejos, mas, de conter os desejos que tentam exceder os limites impostos pela razão. Como aliada da “razão”, não precisaria ser persuadida ou convocada a exercer essa função, uma vez que essa seria a sua função primeira: auxiliar da razão.²⁷⁸ No entanto, essa função de auxiliar da razão só seria exercida se a alma recebesse uma boa educação, posto que se fosse corrompida por uma má educação, além de não auxiliar a razão, ainda poderia ser persuadida a compactuar com a alma “*desejosa*”.

Conforme a narrativa, em 439e-440a, Leôncio numa situação colidente entre o desejo de ver cadáveres próximos ao lugar por onde passava e a sua repulsa, acaba cedendo ao seu impulso inicial. Depois que contempla o espetáculo mórbido, se arrepende e responsabiliza os “*daímones maléficos*” (κακοδαίμονες) pelo seu ato. Se tivesse obedecido aos avisos da “razão”, teria prosseguido o seu caminho, porém, como não teve forças suficiente para resistir aos apelos da parte “*desejosa*”, acabou contrariado consigo mesmo. O θυμός, traduzido inicialmente como “*vontade; cólera*”, seria uma espécie de indignação contra um ato que previamente havia sido considerado como prejudicial, tendo em vista os princípios morais adotados por cada um. A relação entre esse sentimento moral de indignação e a atuação da parte “*irascível*” estaria diretamente condicionada ao cumprimento das diretrizes estabelecidas pela “razão”. Quanto maior fosse a sintonia entre esses dois elementos, maior seria o discernimento entre um ato bom ou mau.

A distribuição de funções das formas da alma seria baseada no predomínio daquilo que é inerente a cada uma delas: à razão caberia governar (λογιστικόν ἄρχειν), devido ao seu “*conhecimento; ciência*” (ἐπιστήμη; σοφία); à cólera caberia ser sua súdita e aliada, devido à sua “*coragem*” (ἀνδρείος) em preservar as instruções da razão mesmo diante das vicissitudes

²⁷⁸ *Ibidem*, 441a: (...) οὕτως καὶ ἐν ψυχῇ τρίτον τῶτό ἐστι τὸ θυμοειδές, ἐπικουρον ὄν πρὸ λογιστικῆ φύσει.

e prazeres da vida.²⁷⁹ Esse trabalho em conjunto só seria possível se a alma fosse educada pela mistura de música e ginástica, que maximizasse as suas qualidades psíquicas e minimizasse os anseios e receios físicos, contra as reivindicações da alma “desejosa”. Este, considerado o maior elemento, deveria ser controlado para que os seus anseios por riquezas e os seus desejos físicos não tentassem dominar os outros elementos e, com isso, se apossasse de uma função que por natureza não lhe compete.

Da observância que a alma “irascível fizesse das instruções da “razão” dependeria a compreensão de duas coisas: as noções de harmonia e equilíbrio, inerentes a um homem virtuoso, e a equação “homem justo” e “cidade justa”.²⁸⁰ Esse equilíbrio entre as três formas da alma – λογιστικόν, ἐπιθυμητικόν e θυμοειδές –, comparado com as escalas musicais – o mais alto, o mais baixo e o intermédio –, esclarece o resultado da ação desses três elementos: harmonioso, se conduzido de forma adequada, desarmônico, se conduzido inadequadamente.²⁸¹ Da mesma forma, só haveria harmonia na cidade se houvesse primeiro equilíbrio nos três elementos da alma.²⁸² E essa harmonia, tanto interna quanto externa, só seria possível se o princípio instituído da execução própria das coisas fosse observado. Os seus efeitos externos poderiam ser percebidos pelas decisões tomadas em determinadas

²⁷⁹ *Ibidem*, 441e-442a-c. LEROUX chama a atenção para a distinção que Platão estabelece, em 441a, entre os aspectos de uma formação intelectual (λόγοις τε καλοῖς καὶ μαθήμασιν) e os de uma formação moral (ἁρμονία καὶ ῥυθμός). Cf: LEROUX. *La République*, p. 616.

²⁸⁰ *Ibidem*, 442c. No entanto, essa função moderadora entre dois extremos não significa que o θυμοειδές seja submisso ao λογιστικόν, mas que, direcionado por uma boa educação, poderia atuar como aliado da razão em situações de conflito, sem, no entanto, interferir na função própria do λογιστικόν. A diferença entre os dois é estabelecida quando Gláucôn diz que as crianças, desde o nascimento, manifestam o seu lado irascível, enquanto a razão somente tarde a obtém, havendo inclusive àqueles que nunca a alcançavam (441a-b).

²⁸¹ *Ibidem*, 443d-e.

²⁸² ADAM observa que a analogia entre a cidade justa e a alma justa não é exata, uma vez que a diferença entre o θυμοειδές e o λογιστικόν na alma é maior do que entre os auxiliares e os governantes na cidade. Enquanto na cidade os governantes são uma parte selecionada dos auxiliares, o λογιστικόν não é um elemento selecionado do θυμοειδές, mas distinto e características próprias. Cf: ADAM. *The Republic of Plato*, pp. 254-255.

situações, que fariam com que o seu agente fosse denominado de sábio ou ignorante, corajoso ou covarde, justo ou injusto, bom ou mau, etc.

A discussão sobre as virtudes surgiu, em 427e, com a hipótese de uma cidade “*perfeitamente boa*” (τελέως ἀγαθή), e reaparece, em 442b, para caracterizar as virtudes resultantes de cada elemento da alma. Se a cidade fosse bem fundada, ela seria: sábia, corajosa, prudente e justa. Num primeiro momento, poderíamos pensar que essas virtudes são concebidas isoladamente, porém a necessidade de suficiência e unidade da cidade (423c) e a exigência de uma força agregadora das virtudes exigem cautela no exame de suas constituições e atuações.

A “*sabedoria*” (σοφία), definida como o “*conhecimento; ciência*” (ἐπιστήμη) do “*bem deliberar*” (εὖ βουλευόνται), constitui o conhecimento responsável pelo governo do que convém a cada um e a todos em conjunto.²⁸³ Somente alguém detentor de um conhecimento submetido a todo tipo de provas práticas e teóricas saberia *o que e como fazer bem* uma coisa, evitando com isso o erro. Dentre as inúmeras ciências encontradas na cidade, que qualificam os seus detentores como sábios essa ciência se diferenciaria das outras, pois não se refere a um objeto específico, mas à totalidade das coisas. Esse conhecimento do todo pertenceria àqueles encarregados pelo bem-estar dos habitantes da cidade, os “*guardiões perfeitos*” (τέλειος φύλακες).²⁸⁴ Assim, a denominação de cidade sábia e prudente pertenceria somente àquelas cidades onde o governante possuísse uma ciência que garantisse o bem-estar de todos os seus habitantes.

²⁸³ *A República*, 428b; cf. 441c. O substantivo ἐπιστήμη, que aparece na definição de σοφία, tem um aparecimento tardio na literatura grega, apesar de o verbo ἐπιστάμαι constar em Homero. Conforme Schaerer, o seu aparecimento na forma substantivada é registrado na obra de Baquilides como sinônimo de τέχνη. (Cf: SCHAEERER, R. *Étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère a Platon*, p. 01). O verbo tem em Homero o sentido inicial de “conhecer como um fato, conhecer uma parte”, caracterizando tanto um sentido de “habilidade manual” quanto de “entendimento, conhecimento científico”, oposto à δόξα, τέχνη e ἔμπειρία.

²⁸⁴ *Ibidem*, 428d.

Quando Platão se refere ao bem deliberar resultante de uma ciência, opõe esse conhecimento à ignorância. Se alguém deliberasse sem o conhecimento apropriado, o seu resultado seria o engano e o erro. Isso poderia ocorrer quando algum elemento da alma se apropriasse de um encargo pertencente por natureza a outro. A ciência do governante é especial porque se baseia no governo da razão sobre os dois elementos da alma, o θυμοειδές e o επιθυμητικόν.

Em 442a, o homem corajoso é descrito como aquele que, em meio às penas e prazeres, conseguiu preservar as recomendações da razão. Essa descrição está de acordo com a afirmação, em 429c, de que a coragem é uma espécie de “salvação” (σωτηρία) da opinião que se formou graças à uma boa educação. A explicação dessa virtude é feita por meio de uma analogia entre o procedimento do educador e a fixação de uma tinta num tecido. Assim como os tintureiros deveriam selecionar e preparar o tecido para receber uma tintura que não desbotasse com a lavagem, e que não fosse prejudicada pela ação de detergentes, os educadores deveriam preparar os jovens de tal forma que eles não fossem corrompidos pelos sofrimentos e prazeres, os dois “detergentes” que poderiam fazer com que a “opinião certa” (ὀρθὴ δόξα) obtida pela educação fosse corrompida e esquecida. A fonte dessa “opinião certa” seria a alma “irascível” que, bem orientada pela ciência da razão soube discernir um benefício imediato e fugidio de um bem duradouro.

A virtude da “prudência; moderação” (σωφροσύνη) é definida como uma espécie de “ordenação” (κόσμος) e de domínio de certos prazeres e desejos. Alguns resumem essa virtude com a expressão “ser senhor de si” (κρείττω δὴ αὐτοῦ).²⁸⁵ Sócrates diz que, inicialmente, poder-se-ia pensar que essa expressão seria ridícula, pois o seu entendimento significaria que alguém que é senhor de si mesmo é também o seu escravo, posto que domina a si mesmo. Depois, esclarece que isso poderia significar não o domínio de uma

²⁸⁵ *Ibidem*, 430e.

única coisa, mas de duas: uma parte “melhor” (τὸ βέλτιον) e outra “pior” (τὸ χεῖρον). A prudência ocorreria quando a parte melhor governasse a pior e, o oposto, quando a pior conseguisse se sobrepor à melhor.²⁸⁶

Uma explicação dessa virtude é encontrada n’As Leis, 646e-647d, quando se discutem as duas modalidades de medo: a do mal que está na iminência de acontecer e a “vergonha” (αἰσχύνη).²⁸⁷ A observância da segunda garantiria a vitória e a salvação em muitas situações difíceis, tanto públicas quanto particulares. Numa guerra, o combatente precisaria reunir uma antítese: a coragem para enfrentar o inimigo e o medo de ser desonrado perante os seus concidadãos. Se conseguisse dominar o medo pelo inimigo e considerasse o receio pela desonra, enfrentaria o inimigo com destemor; no entanto, se se deixasse vencer pelos dois medos, facilmente pereceria nas mãos dos seus inimigos. Para evitar que isso ocorresse, o Atenense propõe que o legislador considere uma forma de preparar os jovens para enfrentar esses obstáculos desde cedo, combatendo tanto o medo pelo inimigo quanto às tentações dos prazeres e desejos que o induziriam à prática de atos desonestos e injustos. Somente quando vencesse esses inimigos interiores, poderia enfrentar os exteriores e ser considerado sábio.

Também n’A República se a melhor parte – λογιστικόν – da alma fosse dominada pela pior parte – ἐπιθυμητικόν – haveria desordens e injustiças. As duas noções que antecedem a definição, ζυμφορία e ὁρμονία, nos ajudam a compreender a associação que Platão estabelece entre a “prudência; moderação” e a “harmonia”, e depois com a saúde.²⁸⁸ A primeira, comparável a uma sinfonia, atuaria como um regente que, conhecendo os sons de cada instrumento, coordenaria a seqüência e o tom de cada um. Com isso,

²⁸⁶ A Expressão “como dizem” (ὡς φασι) significaria que é um conhecimento transmitido por alguém, sem conhecer necessariamente a sua autoria, mas que mesmo assim possuiria uma certa credibilidade na medida em que é utilizado para esclarecer um comportamento considerado como prudente.

²⁸⁷ A questão da vergonha (αἰσχυνή e αἰδώς) aparece na segunda tentativa de *Cármides* de definir à σοφροσύνη. Cf: *Cármides*, 160e.

²⁸⁸ *Ibidem*, 430e; 431e; 442d.

estabeleceria uma harmonia entre os elementos distintos, que, sob a sua regência, atuariam em conjunto, os naturalmente melhores e os piores. Do mesmo modo, a “*prudência; moderação*” estabeleceria concórdia entre os elementos da alma, justamente por perpassar todos eles, desde os melhores aos piores.

Essa harmonia estaria de acordo com o seu sentido etimológico: *σάος* “*são, em boa saúde*”; *φρόν/φρήν* “*coração, espírito*”; e *σύνη*, sufixo de qualidade, presente também em *δικαιοσύνη*.²⁸⁹ O primeiro sentido de *σώφρων* seria “*são de espírito*”, que no campo das relações sociais estaria estreitamente relacionado a *αἰδώς*, uma ação moderada e reconhecida socialmente como boa. Sobre esse aspecto, *Bruno Snell* nos informa que desde a época arcaica, a exortação à virtude desenvolveu-se paralela a uma concepção de saúde, tanto do espírito quanto do corpo. Segundo ele, a *σωφροσύνη* é: “*a sabedoria que regula a saúde, o bem-estar e, assim a felicidade; é pois, um conhecimento de natureza orgânica, que se transforma em prático...*”.²⁹⁰

A insistência de Platão em enfatizar o papel da “*prudência; moderação*” na atuação das virtudes, tanto na cidade como na alma, é expresso pelos termos “*boa ordem; honra*” (*κόσμος*), “*moderação; domínio de si mesmo*” (*ἐγκράτεια*), “*harmonia*” (*ἁρμονία*), “*simples; sincero*” (*ἀπλόος*), “*moderado*” (*μέτριος*), “*amizade*” (*φιλία*) e pela expressão “*poder de si mesmo*” (*κρείττω αὐτοῦ*). Todos esses termos denotam a presença de um liame que viabiliza a concórdia entre aspectos de naturezas diferentes. É essa virtude, juntamente

²⁸⁹ Cf: Introdução Francisco de Oliveira do diálogo *Cármides*, p. 30.

²⁹⁰ Cf: SNELL. *Incitação à virtude: um breve capítulo da ética grega*, p. 221.

com a “sabedoria” (σοφία/φρόνησις),²⁹¹ que origina a coragem. N’As Leis, XII (963c-e), a “coragem” (τὸ ἀνδρίαν) e o “medo” (τὸ φόβον) são mencionados como presentes nos animais e, desde muito cedo, no caráter das crianças. O Ateniense diz que, por isso, é possível que uma alma seja corajosa sem a ajuda da razão, mas sem este não é possível que haja uma alma dotada de sensatez e de inteligência.

Em 432d-e, Sócrates admite que há muito haviam encontrado um princípio, sem perceberem que se tratava da justiça. É justamente esse princípio – ἡ δικαιοσύνη τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν –, que aglutina as duas características da justiça: (a) o poder de constituição da σωφροσύνη, ἀνδρεία e φρόνησις; (b) a preservação dessa constituição, enquanto estivesse nelas.²⁹² Reconhece também que esse princípio indicou primeiro para uma “imagem da justiça” (εἶδωλον τι τῆς δικαιοσύνης), que existe na alma, verdadeira força de constituição e preservação dos elementos da alma.

O princípio da justiça também ajudaria a responder a questão se os elementos da alma são “semelhantes” ou “diferentes”. Considerando a natureza própria de cada elemento da alma e a sua atuação específica, poder-se-ia pensar que são excludentes. Entretanto, o princípio de execução própria das coisas que possibilita uma atuação em comum, primeiro ente o

²⁹¹ Num primeiro momento, Platão utiliza os mesmos termos quando se refere às quatro virtudes, porém, em 433b-c, alterna σοφία por φρόνησις. Para entendermos essa permuta precisamos verificar os possíveis sentidos dos dois termos e a sua possível aproximação. O verbo φρονέω, que origina o substantivo feminino φρόνησις, possui um sentido inicial de “ter entendimento, ser sábio, ser prudente”, sendo mais comum em ático com um sentido positivo e negativo. No sentido positivo significa uma compreensão ou um entendimento claro acerca de algo, no negativo, presunção, orgulho ou arrogância no domínio de algo. O substantivo também herda esse duplo aspecto, posto que pode significar tanto “propósito, intenção, pensamento, senso e julgamento” como “arrogância e orgulho”. O sentido utilizado por Platão é essa relação da φρόνησις com a ἐπιστήμη, νοῦς e ψυχή, oposta à ἀμαθία. Nos dois momentos em que Platão alterna φρόνησις por σοφία, o seu sentido é sempre positivo no sentido de entendimento e posse de uma ἐπιστήμη adequada, que evita os erros decorrente da ἀμαθία. Também em outros diálogos Platão faz a mesma coisa: Fedro, 69c; As Leis, 631c; 964b. Cf: BAILLY. *Dictionnaire grec-français*, p. 2099.

²⁹² A República, 433a-c. Essa noção aparece no Górgias (509c-d), quando Cálicles concorda que só pela δύναμις alguém poderia se livrar da injustiça. Também essa δύναμις, juntamente a τέχνη poderia evitar que alguém praticasse atos injustos.

λογιστικόν e o θυμοειδής, depois entre as virtudes resultantes da atuação dele – φρόνησις/σοφία, ἀνδρεία e σωφροσύνη –, pressupõe uma pretensa unidade a partir da diferença. Se assim fosse, haveria unidade enquanto a justiça mantivesse a união entre eles, observando a natureza própria de cada um. Assim, a justiça, concebida tanto como princípio de unidade quanto como virtude, teria uma certa supremacia sobre as outras virtudes. O problema é que se concebermos a virtude-justiça com o seu princípio constitutivo, teríamos de admitir uma dupla função: como causa de união e atuação e como inerente a elas, enquanto preservasse essa união.

Essa inferência não abrange o problema das relações entre as virtudes, porque não sabemos como de fato atua esse poder da justiça, nem como atua no processo de constituição da felicidade. Em 477c, os “*poderes*” (δυνάμεις) são definidos como um gênero de seres que faz com que uma coisa atue de uma determinada forma, sendo identificadas tanto pelo seu objeto como pelos seus efeitos. As δυνάμεις são classificadas como idênticas e diversas: “*idênticas*” (αὐτός) quando se aplicam ao mesmo objeto e produzem os mesmos resultados; “*diversas*” (ἕτερος) quando se aplicam a objetos diferentes e produzem outros objetos.²⁹³ Vale ressaltar que o exame da justiça encontra-se nesse momento num outro nível, como forma de sair dos impasses resultantes de várias afirmações que não foram devidamente esclarecidas.

A recolocação da questão em 445a, acerca da relação entre praticar a justiça, aplicar-se às coisas belas e ser justo – δικαία πράττειν, καλὰ ἐπιτηδεύειν, εἶναι δίκαιον –, explicita a mudança de ângulo na investigação, principalmente, com a afirmação de Sócrates de que haveria uma só forma de virtude e infinitas de vícios.²⁹⁴

²⁹³ *Ibidem*, 477d.

²⁹⁴ *Ibidem*, 445c: ἐν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἄπειρα δὲ τῆς καρίας.

1. Ἀπετή: vestimenta da (o) guardiã (o) para governar bem

Por que Sócrates propõe investigarem o processo de constituição e organização de uma “*cidade feliz*” (εὐδαιμόνων πόλις), antes de verificarem a sua possibilidade de efetivação?²⁹⁵ A extensão dessa questão não se limita apenas a uma escolha de percurso numa investigação, mas, sobretudo, nas suas implicações teóricas, posto que o conhecimento necessário ao governo de uma cidade boa e justa extrapolou os critérios até então adotados e adentrou em problemas que gradualmente sinalizavam obstáculos a serem superados. Além disso, a hesitação de Sócrates em discorrer sobre os meios pelos quais se efetivariam esse governo expõe a sua dificuldade em adotar preceitos que pareceriam paradoxais, haja vista que, por um lado, valorizava a atitude destemida e heróica legitimada pela tradição e, por outro, introduzia aspectos polêmicos, a saber, o governo de guardiãs, a ausência de bens próprios, a comunhão dos filhos e o controle nas uniões conjugais.

A complexidade dessa questão pode ser apreendida por meio de dois passos distintos que esboçam dificuldades, delineiam contradições, mas, principalmente, alertam para outros obstáculos. O primeiro refere-se ao risco de resvalarem para uma antilogia, sem avaliar e distinguir os vários aspectos da execução de uma função a partir ou de uma mesma natureza ou de naturezas distintas.²⁹⁶ O segundo, contraposto ao primeiro, constitui um pedido de concessão de Sócrates para que se investigue, partindo do princípio que é possível, como os chefes ordenariam e qual seria a maior vantagem para essa cidade e também para os guardiões.²⁹⁷ Enquanto o primeiro passo pode ser caracterizado como uma advertência teórica, se não recorressem à dialética como método de investigação, o segundo, uma advertência de entrave na discussão se não agissem como “*ociosos*” (ἀργοί) que planejam como fazer uma coisa antes de a possuírem. Essa concessão

²⁹⁵ *Ibidem*, 458a-e.

²⁹⁶ *Ibidem*, 454a-b.

²⁹⁷ *Ibidem*, 458a-b.

não significa necessariamente olvidar os riscos de uma mera contradição verbal, mas tentar realçar pelo diálogo as vantagens desse empreendimento se fosse possível concebê-lo.

Também vale lembrar que a posse de uma natureza compatível com um trabalho não significa necessariamente que isso ocorra, tendo em vista a exigência de uma boa educação na formação do caráter dos homens, principalmente do guardião. Somente aqueles que conseguissem vencer as dificuldades resultante dos sofrimentos e das paixões, poderiam ser qualificados de “salvador” (σωτήριος) e “defensor” (ἐπικούρος).²⁹⁸ No entanto, para exercer a função de salvadores de toda a cidade, precisariam primeiro salvar a si próprios, triunfando sobre os obstáculos e preservando a sua alma contra o seu maior inimigo: a mentira verdadeira que a privaria de todo e qualquer conhecimento. Essa vitória interior da alma depara-se com a inclusão das mulheres no princípio de execução própria das coisas, considerando “o caráter da comunidade” (ὁ τρόπος τῆς κοινωρίας) no que se refere ao papel da mulher e à criação dos filhos.²⁹⁹

Se considerássemos as implicações lógicas do princípio de execução própria das coisas, não haveria dúvida quanto à diferenciação entre homens e mulheres se possuíssem uma natureza própria para tal finalidade e se fossem educados para isso, porém a insistência em saber se a mulher poderia ou não ser guardiã revela uma certa resistência de alguns em aceitarem essa implicação.

É na analogia dos guardiões com os cães que se especifica que os dois realizariam “tudo em comum” (κοινῇ πᾶν), destacando, porém, uma diferença entre eles no que se refere ao aspecto físico, sendo a fêmea mais débil do que o macho. Os mesmos adjetivos utilizados para os cães – ἀσθενής e ἰσχυρός –, em 449e, são utilizados em 455a e 455e para os humanos. Mesmo enfatizando que a mulher participa de todas as atividades de acordo com a

²⁹⁸ *Ibidem*, 463a.

²⁹⁹ *Ibidem*, 449c-d.

natureza, sendo, portanto, apta a ser φυλακική γυνή, Sócrates reitera o lado débil da mulher com relação ao homem.³⁰⁰ Essa aparente contradição no princípio instituído pode ser justificada pela própria natureza, que diferencia uma mulher da outra, concedendo a algumas uma natureza “suficiente” (ικανή) e “que tem afinidade com” (συγγενής) os homens.³⁰¹ Somente a essas caberia a guarda da cidade juntamente com aqueles que possuíssem uma natureza semelhante. Assim, sem se deter nesse aspecto, apenas se enfatiza que se as mulheres possuíssem uma natureza suficiente e aparentada atuariam juntamente com os homens. E, assim sendo, receberiam a mesma educação, inclusive praticando os exercícios físicos com os homens nos ginásios.

É tentando explicar a forma como esses governantes viveriam e o tipo de felicidade que teriam que a questão da organização social é retomada, em 458c-d, com a especificação de que não possuiriam bens próprios, sendo as suas habitações e as suas refeições todas em comum. Um dos principais aspectos que discutem é a forma como realizariam as uniões dentro de uma cidade feliz, para evitar os problemas decorrentes das uniões ao acaso. Essas uniões, legitimadas por meio de “casamentos sagrados” (ἱερὸς γάμος), seriam instituídas de tal forma que, ao mesmo tempo em que observassem o princípio de execução própria de cada natureza, ainda teriam o objetivo de evitar os problemas decorrentes ou da escassez ou do excesso de um dos futuros cônjuges. A principal utilidade desse casamento sagrado seria evitar que cônjuges de naturezas distintas se unissem e não cumprissem as funções compatíveis com a natureza de cada um, ocasionando, com isso, problemas para a cidade.

E para evitar que os frutos dessas uniões fossem favorecidos pelos seus progenitores, estabeleceriam que todos as crianças nascidas no período

³⁰⁰ *Ibidem*, 455e: (...) ἀλλ' ὁμοίως διεσπαρμέναι αἱ φύσεις ἐν ἀμφοῖν τοῖν ζώοιιν, καὶ πάντων μὲν μετέχει γυνή ἐπιηδευμάτων κατὰ φύσιν, πάντων δὲ ἀνὴρ, ἐπὶ πᾶσι δὲ ἀσθενέστερον γυνή ἀνδρός. Cf: 456a.

³⁰¹ *Ibidem*, 456b.

correspondente às uniões sagradas seriam consideradas filhos e, portanto, receberiam um tratamento uniforme de seus pretendidos pais. Os legisladores, tendo em vista atenuar os problemas populacionais resultantes das doenças e guerras, tentariam conciliar essas combinações para que não houvesse nem redução, nem superpopulação, dificultando com isso o bom andamento da cidade. No entanto, a única exceção que fariam seria aos jovens valorosos que se destacaram no campo de batalha, para que gerassem o maior número possível de filhos com essa qualidade.³⁰² Também instituem o melhor período de procriação para os homens e mulheres, para que gerem filhos saudáveis e fortes. A faixa etária indicada para que gerassem filhos seria dos 20 aos 40 anos, para as mulheres, e dos 30 aos 55 anos, para os homens, quando a capacidade física e intelectual de ambos estivesse apta para tal finalidade.³⁰³ As pretensas mães amamentariam as crianças somente o tempo necessário para fortalecê-las, entregando-as, depois, às amas e preceptores, não tendo como saber qual delas seriam seus filhos, sendo com isso, forçadas a tratá-las todas como se fossem seus.

Quanto à forma como justificariam essas uniões para o resto da população, os interlocutores retomam, em 459c-d, o problema da nobre mentira instituída em 382-414c como um φαρμακόν utilizado somente pelos governantes em benefício dos governados. Somente os legisladores saberiam como combinar essas uniões para que os melhores se unissem aos melhores e os piores aos piores, porém sem que eles percebessem que estariam sendo combinados segundo critérios engenhosos. Esse artifício é justificado por sua utilidade em manter cada membro da comunidade dentro dos limites de sua

³⁰² *Ibidem*, 460a-b.

³⁰³ *Ibidem*, 460d-461a. N'As Leis, 785a-b, Platão estabelece a data de casamento para as mulheres dos 16 aos 20 anos e para os homens dos 30 aos 35 anos. As mulheres também poderiam exercer as funções públicas e participar do serviço militar ao lado dos homens, bem como em tempo de guerra poderiam prestar serviço militar até os cinquenta anos, desde que demonstrassem capacidade física e não procriassem mais. A idade para exercerem esses cargos públicos é de quarenta anos para as mulheres e de trinta para os homens.

natureza, evitando com isso a desagregação interna se alguém quisesse se unir a alguém apenas com fins amorosos.

Mas afinal qual seria o prêmio para aqueles que conseguiram superar todos os obstáculos e chegaram à condição de “*guardião perfeito*” (τέλειον φύλαξ)? Essa questão é importante porque retoma a objeção feita, em 419a, sobre a infelicidade desses guardiões despojados de todos os bens pretendidos pela tradição como condição de uma boa vida. Em 465d, a comparação dos benefícios desfrutados pelos vencedores dos Jogos Olímpicos e os guardiões estabelece algumas semelhanças e distinções entre os dois. De um modo geral os dois são vencedores porque conseguiram superar os obstáculos impostos a eles quanto a seus próprios limites, seja físico ou não. A diferença seria no tipo de excelência superada por cada um deles, posto que somente os guardiões perfeitos seriam considerados salvadores de toda a cidade³⁰⁴ porque conseguiram primeiramente triunfar sobre si mesmos ao preservar a sua alma contra os temores, paixões e prazeres da vida. Diferentemente dos vencedores dos Jogos Olímpicos, eles desfrutariam uma felicidade superior porque, ao executar aquilo que lhes competia, tornariam toda a cidade feliz. Como vitoriosos também receberiam os louros pelos seus feitos, só que esses bens não se restringiam às recompensas materiais concedidas aos benfeitores da cidade, mas a um bem que reside na alma daqueles que, vestidos com o manto da virtude, conduzem a sua vida por princípios justos, sábios, prudentes e corajosos. E ao se tornarem vencedores de si mesmos, tornar-se-iam capazes de conduzir toda a cidade e torná-la com isso boa e feliz.

Com isso, Sócrates explicita a diferença entre a felicidade reivindicada por alguns em detrimento da felicidade de toda a cidade. Somente os verdadeiros guardiões visariam primeiramente a felicidade de toda a cidade ao invés de moldarem a sua própria felicidade (εὐδαιμόν πλάττοιμεν, 466a),

³⁰⁴ *Ibidem*, 465d: Νικην τε γάρ νικῶσι ξυμπάσης τῆς πόλεως σωτηρίαν.

cientes de que em vida precisariam apenas dos bens materiais necessários à sua manutenção, posto terem conquistado os bens necessários a uma felicidade comparável à divina.

É justamente a iminência constante de se perderem durante o percurso de formação do seu caráter que faz com que os governantes não relaxem a vigilância sobre o conteúdo e a forma dos conhecimentos recebidos desde a infância, para que formem apenas uma opinião correta do que seja a felicidade da cidade que governarão. Uma opinião “*insensata e pueril*” (ἀνόητός καὶ μειρακιώδης) acerca da felicidade poderia significar não apenas a ruína de sua alma, mas, sobretudo, a ruína de toda a cidade. Sócrates especifica também que o que diferencia o verdadeiro guardião dos outros governantes é a prática de uma vida moderada, pois aquele que não se contentasse com esse tipo de vida e desejasse possuir aquilo que não lhe cabia, teria apenas uma parte daquilo que por natureza lhe pertenceria. Para respaldar a sua concepção de que uma vida moderada é melhor do que uma imoderada recorre a Hesíodo para dizer que os imoderados teriam apenas a metade, enquanto os moderados que soubessem conduzir a sua vida com base em princípios virtuosos receberiam todos os benefícios e não apenas uma pequena parte.³⁰⁵

Essa vida moderada do guardião não significa necessariamente negar os prazeres próprios do homem, mas tentar, na medida do possível, controlá-los para que eles não dominassem o homem e este se tornasse um escravo de suas paixões e prazeres e perdesse de vista o bem-estar de toda a cidade. Com isso, encontramos uma primeira diferença entre o governo de um filósofo baseado na moderação e o de um tirano, escravo de suas ambições. O bom governo de uma cidade seria o resultado do projeto de governo estabelecido para ela: se o governante procurasse manter a união interna e fortalecesse essa cidade, ela poderia resistir aos ataques externos, porém, se

³⁰⁵ *Ibidem*, 466b-c.

internamente ela fosse desagregada, teria poucas chances de resistir diante do ataque dos inimigos. É visando a esse aspecto da unidade ou não de uma cidade que Sócrates denominou, em 462a-b, de o maior bem e o maior mau na organização de uma cidade. O “*maior bem*” (τὸ μέγιστον ἀγαθόν) seria torná-la “*una*” (μία), e o “*maior mal*” (τὸ μέγιστον κακόν) torná-la “*múltipla*” (πολλά).³⁰⁶

Uma cidade governada por “*guardiões verdadeiros*” (ἀληθινὸς φύλακες) visaria em primeiro lugar à manutenção da ordem interna, evitando de todas as formas as divisões que resultassem em conflitos e desagregações. Por isso, a insistência de uma forma de vida em comum para os guardiões, sem direito à propriedade privada ou outro bem material, para que tudo o que possuísem fosse considerado de todos. Com esse procedimento não haveria tantos processos e acusações entre os seus habitantes, um tentando obter do outro aquilo que desejasse ou utilizando meios escusos para subtrair os seus pertences.³⁰⁷

Mas para que isso ocorresse fazia-se mister formar o caráter desses futuros guardiões, submetendo-os a provas que pudessem avaliar tanto o seu conhecimento como a sua iniciativa diante de qualquer obstáculo prático. E, assim como alguns artifices iniciavam os seus filhos em suas artes, os guardiões também levariam todas as crianças consideradas suas aos campos de batalha, para que desde cedo contemplassem o perigo e não receassem os trabalhos que teriam que executar se demonstrassem capacidade para isso. Para tal empreendimento, os guardiões deveriam tomar todos os cuidados para que as crianças não corressem riscos desnecessários e soubessem como fugir rapidamente do campo de batalha. Por isso, a necessidade de aprender desde cedo a montar a cavalo.³⁰⁸

Ainda com relação às recompensas dos guardiões perfeitos que em vida conseguissem se sobressair nos assuntos bélicos e demonstrassem o seu

³⁰⁶ *Ibidem*, 462a-b.

³⁰⁷ *Ibidem*, 464c-e.

³⁰⁸ *Ibidem*, 466d-467e.

valor como guerreiros valorosos e destemidos, os legisladores instituem um primeiro reconhecimento ainda no campo de batalha com a sua coroação pelos jovens e crianças que os acompanharam na batalha. Sócrates também lembra do privilégio concedido a eles de contraírem matrimônios adicionais para que a sua descendência fosse a maior possível.³⁰⁹ E para àqueles que pereceram nos campos de batalha, lutando pela sua cidade, seria concedido o mais alto reconhecimento. O mesmo reconhecimento que Homero concede aos seus heróis: sacrifícios nas cerimônias, hinos e benefícios compatíveis com a sua coragem e valor. E comparando esses vencedores aos *daímones* a quem Hesíodo faz referência em seus poemas como guardiões dos mortais contra todos os males, os legisladores instituem a eles uma sepultura digna de culto e veneração.

Uma cidade governada por guardiões perfeitos não poderia permitir que os gregos escravizassem outros gregos, pois isso significaria não apenas depreciá-los perante os demais helenos, mas também diante dos bárbaros.³¹⁰ Também não deveriam permitir o despojamento dos cadáveres no campo de batalha, sob pena de incentivarem indiretamente que alguém fosse à guerra unicamente como esse objetivo e esquecesse de proteger seus companheiros. Outra coisa que deveriam abolir seria a prática de incendiar as casas e destruir as colheitas, pois tais práticas não deveriam ser toleradas entre cidades que reivindicavam uma origem comum como as cidades gregas.³¹¹

2. O conhecimento de um homem perfeitamente justo

Em 472a, Sócrates, instado reiteradamente por Gláucon a examinar a questão da possibilidade de um governo justo, confessa a sua hesitação em expor e analisar uma doutrina que considera tão paradoxal. Lembra que a questão está estreitamente relacionada com a natureza da justiça e da

³⁰⁹ *Ibidem*, 468b-c.

³¹⁰ *Ibidem*, 469b-c.

³¹¹ *Ibidem*, 469c-470e.

injustiça, sendo que se o homem justo participasse dessa natureza, ele seria considerado “*perfeitamente justo*” (τελέως δίκαιος). E se eles encontrassem a natureza do justo, inevitavelmente se deparariam com a do injusto, podendo, com isso, vislumbrar qual o tipo de felicidade ou infelicidade caberia a cada um deles. Para tal finalidade, examinaram, por meio de palavras, o paradigma de uma “*cidade boa*” (ἀγαθὴ πόλις) que levasse em conta a sua organização social baseada num governo virtuoso.³¹²

Com isso, Sócrates prepara o terreno para o que considera a única forma de os particulares e públicos “*serem felizes*” (εὐδαιμονήσειν): a união da filosofia com o poder político. E isso ocorreria somente quando ou os filósofos se tornassem reis nas cidades, ou os reis se transformassem em filósofos genuínos e capazes.³¹³ Essa concepção, espinha dorsal do pensamento platônico n’*A República*, reitera a necessidade da virtude como meio para se chegar ao governo de uma cidade justa, e adentra nos conhecimentos específicos para distinguir uma realidade de sua aparência, bem como a conciliação entre prática e teoria para se atingir a felicidade dos que em vida foram verdadeiramente justos e bons.

Gláucon expressa em palavras todas as repreensões e castigos que poderiam sobrevir a Sócrates, se ele não tentasse explicar o significado de suas palavras. Sócrates reconhece a necessidade de determinar a esses possíveis acusadores quais os filósofos que deveriam governar a cidade e quais os que deveriam obedecer às suas diretrizes. Diante da exortação de Gláucon de distinguir um do outro, compara a atitude do governante com a de um apaixonado diante do seu amado, desejoso por possuir integralmente

³¹² *Ibidem*, 472b-e. Para LEROUX, a natureza desse paradigma é ideal, colocada para esclarecer a questão da felicidade do justo, posto que, ao descobrir a justiça em si mesma poderiam compreender o homem justo como modelo de toda uma existência possível. Isso também possibilitaria medir a relação de cada vida particular sob a ótica desse modelo de felicidade. Cf: LEROUX. *La République*, p. 637.

³¹³ *Ibidem*, 473c-e: ... ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσθαι φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἰκανῶς, καὶ τούτω εἰς ταῦτόν τιμιότης, δυνάμις τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία.

o objeto do seu desejo. Assim, indaga se também o filósofo quando está desejoso da sabedoria deseja unicamente a totalidade e não se contenta com a parte.³¹⁴

A dificuldade de Gláucon em compreender o que Sócrates entende por filósofos conduz à distinção entre o que denomina “*semelhantes à filósofos*” (ὁμοίος φιλοσόφος) e “*filósofos verdadeiros*” (ἀληθινός φιλοσόφος).³¹⁵ Essa distinção não envolve somente o problema da verdade e da mentira, em que uma exclui a outra, mas, sobretudo, as sutilezas que exaltam ou desabonam um aspecto relacionado às coisas, às pessoas e à associação de uma com a outra. Isso implica, também, elucidar a opinião que a própria pessoa faz de si acerca do conhecimento que possui, visto que pode confundir o todo com a parte e vice-versa. É tentando delimitar o saber do filósofo verdadeiro, desejoso de conhecer “*todas as ciências*”, que o problema da natureza das coisas e da forma como são apreendidas conduz ao esclarecimento da unidade e da multiplicidade desse conhecimento. No caso específico do belo e feio, quando referidos isoladamente são apreendidos como “*uno*” (ἓν), mas contrapostos entre si e relacionados às coisas ou às pessoas, como “*múltiplos*” (πολλά). O filósofo de verdade seria aquele que, conhecendo as coisas tais como elas são, soubesse discernir o “*belo em si*” (αὐτὸς κάλος) do “*belo pragmático*” (καλὰ πράγματα).³¹⁶

Com isso, Sócrates explicita o critério de distinção do filósofo verdadeiro do aparente, sendo verdadeiro todo aquele que possuísse “*conhecimento*” (γνώσις), e aparente todo o que creditasse o seu pensar na “*opinião*” (δόξα). A dificuldade seria convencer esse último homem que o seu pretense conhecimento constituía apenas uma realidade simel aos fatos. Para descobrir a origem desse engano, Sócrates e Gláucon simulam uma conversa com ele. Sócrates pergunta o que esse homem responderia se lhe

³¹⁴ *Ibidem*, 474c-475b.

³¹⁵ *Ibidem*, 475e.

³¹⁶ *Ibidem*, 466a-c.

indagassem se o que ele conhece é alguma coisa ou nada.³¹⁷ A resposta de Gláucou de que ele haveria de conhecer algo que “*existe*” (ὄν), visto que não poderia conhecer o que “*não existe*” (μη ὄν), enfatiza o princípio parmenídico de que só é possível conhecer o ser, não o não-ser. Esse princípio, que logicamente exclui ao outro, pode ser conjeturado com base em critérios que extrapolam os limites da lógica. No entanto, essa alternativa já havia sido indicada pela deusa que, após recomendar que o neófito se afastasse da via do não-ser, pede também que se afaste da via em que mortais que nada sabem, erram duplamente ao conceber o ser e o não-ser como se fossem a mesma coisa.³¹⁸ Essa terceira via, rejeitada pelo eleata como falsa, é o que possibilita a Sócrates conjeturar sobre um “*intermediário*” (μεταξύ) entre o “*ser puro; absoluto*” (εἰλικρινῆς ὄντος) e o “*não-ser*” (μηδαμῆ ὄντος).³¹⁹

Destarte, se num primeiro momento o conhecimento foi relacionado com o ser e a ignorância ao não-ser, o intermediário constitui esse “*algo*” procurado entre a ignorância e o conhecimento. É procurando a forma como atua o ser, o não-ser e o intermediário entre os dois que surge a especificação do que seja um “*poder*” (δύναμις).³²⁰ Como ele pode ser identificado tanto por seu objeto quanto por seus efeitos, os “*poderes*” são definidos como um gênero de seres que possibilita atuar de uma determinada forma, sendo divididos em dois grupos: os “*idênticos*” (τὸ αὐτό), que se aplicam ao mesmo objeto e produzem os mesmos efeitos; e “*diversos*” (ἕτερα), os que se aplicam a objetos diferentes e produzem, com isso, resultados diferentes. Essa classificação visaria a estabelecer em que grupo estaria situado o

³¹⁷ *Ibidem*, 466d-e: ὁ γινώσκων γινώσκει τι ἢ οὐδέν;

³¹⁸ PARMÊNIDES. *Sobre a Natureza*, fr. 06.

³¹⁹ *A República*, 477a.

³²⁰ Conforme Souilhé, o termo δύναμις em Homero possui o sentido de potência, força material, o poder de quebrar obstáculo, de vencer os adversários. Sempre empregado nas mesmas fórmulas, aparece apenas quatro vezes na *Ilíada* e cinco na *Odisséia*. Também nos poemas hesiódicos a palavra é utilizada apenas três vezes com um sentido próximo do homérico, mas, embora vago, já sinaliza um certo alongamento da idéia de força a uma ação geral, uma potência, uma possibilidade em qualquer ordem que seja. SOUILHÉ, J. *Étude sur le terme ΔΙΝΑΜΙΣ dans les dialogues de Platon*, pp. 1-4.

conhecimento do filósofo verdadeiro e do aparente. Considerando que tanto o conhecimento quanto a opinião são potências, e considerando também a diferença dos seus efeitos no que se refere ao ser e ao não-ser, inferem que: (a) o “conhecimento (ἐπιστήμη/γνώσις) se aplica ao ser e o seu efeito é o mesmo que o seu objeto; (b) que a “ignorância” (ἀγνοία) se refere ao não-ser; (c) que a opinião não se aplica ao não-ser, visto que julga sobre algo, a saber, a aparência; (d) que esse “julgar pela aparência” (δοξάζειν) constitui um intermediário entre o conhecimento e a ignorância.³²¹

No *Banquete*, o μεταξύ é utilizado para explicar a natureza de Eros como um intermediário entre o divino e o humano, possibilitando, com isso, uma ligação entre duas realidades distintas, a saber, a ignorância humana e o conhecimento divino. No âmbito teórico isso significaria não uma mistura de duas realidades, mas uma espécie de gradação que aproximaria uma coisa da outra por meio da “opinião certa” (ὀρθὴ δόξα).³²² N’A *República* o μεταξύ é concebido como a opinião existente entre a ignorância e o conhecimento.³²³ As implicações disso para a distinção entre o filósofo verdadeiro e o aparente é que enquanto o primeiro, de posse do conhecimento, conheceria com clareza o ser, por saber distinguir um objeto do outro, o segundo, com a opinião, conheceria de forma confusa porque tomaria um objeto pelo outro como se fossem a mesma coisa, estando o seu conhecimento a meio caminho entre o conhecimento e a ignorância.

Se o filósofo aparente é aquele que possui a opinião para se fazer passar por conhecedor de algo, isso significa que, por algum motivo, ele se desviou da trilha do conhecimento verdadeiro e passou a se guiar pela aparência. A investigação sobre os motivos que poderiam fazer com que esse aspirante a filósofo parasse no meio do caminho surge, em 487a, quando Adimanto expõe o que a maioria pensa sobre a prática da filosofia que torna

³²¹ A *República*, 477d-479e.

³²² Cf: *Banquete*, 202a-e.

³²³ A *República*, 477a-b.

os homens perversos e inúteis à cidade. Partindo da afirmação de que as naturezas daqueles que se tornariam “filósofos perfeitos” (τελέως φιλοσόφος) eram “poucas e raras” (ὀλιγάκις e ὀλίγας), passam à enumeração das causas da perdição dos aspirantes ao conhecimento.

O primeiro ponto a considerar é que as maiores maldades não seriam realizadas por homens medíocres, mas por “naturezas melhores” (ἀρίστος φύσις) que foram corrompidas por uma “má educação” (κακία παιδαγωγία), que as privou ou as afastou de todas as coisas boas.³²⁴ Comparativamente a uma semente plantada num solo árido, com poucos cuidados, a alma que não foi alimentada com os conhecimentos que conduziam à virtude cresceu em meio às ervas daninhas e acabou se confundindo com elas. Se, porém, foi semeada num solo fértil, e recebeu os cuidados necessários ao desenvolvimento de suas qualidades inatas, se tornou não apenas um filósofo, mas filósofo perfeito.³²⁵ Além disso, ainda haveria os riscos de esses aspirantes serem corrompidos por parentes e/ou concidadãos que, tendo se apercebido de suas qualidades inatas – facilidade de aprender, boa memória, coragem e superioridade –, traçaram planos políticos para eles, visando unicamente à realização de suas ambições.³²⁶

O maior risco para esse jovem seria a sua ânsia em obter rapidamente os seus propósitos, sem se aperceber de que uma trilha fácil poderia não levar a lugar algum ou a um lugar não condizente com sua natureza. A confirmação disso é encontrada em 504c-d, quando Sócrates diz a Adimanto que o aspirante ao saber teria que seguir pelo caminho mais longo, se quisesse obter a ciência que lhe convém, aquela que é a mais elevada de todas. Essa ciência é a “idéia do bem”, aquela que torna a justiça e as outras virtudes úteis e valiosas ao homem.³²⁷ Salienta que, apesar de sua importância, ela não é conhecida o suficiente, pois muitos a confundem com

³²⁴ *Ibidem*, 491b-e.

³²⁵ *Ibidem*, 492a.

³²⁶ *Ibidem*, 494a-e.

³²⁷ *Ibidem*, 505a: ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα.

as coisas belas e boas. Dentre os que procuram especificar o que seja o bem, destaca dois grupos: a “*maioria*” (οἱ πολλοί), que o identifica com o “*prazer*” (ἡδονή) e os “*mais perspicazes*” (κομψότερος) que o identificam com o saber.³²⁸ A crítica que se pode fazer a esses dois grupos é a de que eles, por não saberem explicar a natureza do bem, o associam ao objeto do seu interesse, resultando, com isso, em problemas que não sabem como resolver, como é o caso dos hedonistas, que são forçados a admitir a existência de “*prazeres maus*” ao lado dos benéficos.³²⁹ Se se conhecesse a natureza da “*idéia do bem*”, ninguém quererá praticar e possuir a sua aparência, mas procuraria sua realidade. Somente o detentor desse conhecimento poderia organizar perfeitamente uma cidade justa.³³⁰

As palavras de Sócrates sobre o que os hedonistas e os sábios pensam ser o bem faz com que Adimanto pergunte o que ele acredita ser o “*bem*” (τὸ ἀγαθόν): o conhecimento, o prazer ou alguma outra coisa.³³¹ Sócrates, diante dessa questão, alega que não pode falar daquilo que não sabe, principalmente de um tema tão grandioso como esse. Propõe que deixem essa investigação para outra ocasião e que se concentrem no que lhe parece ser o “*filho do bem*” (ἐκγονός τοῦ ἀγαθοῦ), muito “*semelhante*” (ὁμοιότατος) ao pai.³³²

Após ser concedido o seu pedido, começa lembrando os dois tipos de bem que haviam encontrado: aquelas coisas belas e boas que podiam ser comprovadas e diferenciadas pela linguagem e aquele bem que, em sua

³²⁸ O substantivo κομψότης significa inicialmente “*elegância, habilidade*”, principalmente quando se refere à linguagem, mas também pode significar “*agudeza, astúcia*”. Esse termo pode ser utilizado de forma encomiástica ou depreciativa. BAILLY observa em Platão uma nuance de ironia na utilização do adjetivo κομψός, em particular quando se refere aos sofistas. No passo 505b, o termo κομψότερος não possui um sentido depreciativo, mas um sentido que distingue o posicionamento da “*maioria*” dos que investigam as coisas com agudeza de espírito e perspicácia. Cf: BAILLY. *Dictionnaire grec français*, p. 1117.

³²⁹ *A República*, 505a-c.

³³⁰ *Ibidem*, 506a: ἡ πολιτεία τελέως.

³³¹ *Ibidem*, 506b. Essa terceira possibilidade indicada por Adimanto será desenvolvida somente no *Filebo*, objeto de investigação da Terceira Parte deste trabalho.

³³² *Ibidem*, 506c-e.

essência, era único, expresso pela sua idéia correspondente: “o bem em si” (αὐτὸ ἀγαθόν). O problema encontrado não se restringe somente à confusão entre esses bens, mas, sobretudo, a encontrar a natureza própria de um e outro que evitasse que a unidade fosse tomada como múltipla e que as coisas múltiplas fossem concebidas como unas. Para superar a dificuldade inicial de transpor os limites do factível, Sócrates compara as coisas belas e boas com as coisas visíveis e o bem em si como não visível, mas apreendido pelo inteligível.³³³ E como as coisas belas e boas podem ser vistas pelos olhos que, por sua vez, dependem da luz para visualizar e distinguir uma coisa da outra, a luz passa a ter um papel preponderante nesse processo, sendo, inclusive, concebida como “*causa*” (αἰτία) da visão.³³⁴

Desse papel do sol em fornecer luz ao conhecimento percebido pela visão, Sócrates enfatiza a função “do filho do bem” (τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονος) que, no “*lugar inteligível*” (νοητός τόπος), forneceria a luz necessária à inteligência para apreender os seus objetos de conhecimento. E, assim como no lugar visível o sol forneceria luz, o Sol do lugar inteligível seria a “*idéia do bem*”, causa de todo o conhecimento baseado na “*verdade*” (ἀλήθεια) e no “*ser*” (τὸ ὄν). Todavia, assim como as sombras poderiam comprometer a veracidade de um conhecimento no lugar visível, as sombras no inteligível poderiam ser concebidas inicialmente como a ausência de luz, a saber, a verdade. O problema dessa inferência estaria na própria relação causal estabelecida entre o filho do bem e a verdade. E, sendo assim, essas sombras não poderiam ser relacionadas à verdade, mas a uma debilidade posterior presente no sujeito cognoscível ou na faculdade de apreender, ou seja, a inteligência.

Fala-se de “*debilidade*” porque o bem, ao possibilitar ao homem conhecer a verdade, também possibilita a apreensão da “*essência*” (οὐσία) das coisas, embora essa essência não seja a mesma coisa que o bem, posto ser o

³³³ *Ibidem*, 507a-b.

³³⁴ *Ibidem*, 507c-508b.

bem superior ao conceito de essência.³³⁵ E, com isso, o homem disporia de todos os requisitos de acesso ao conhecimento verídico das coisas, precisando, no entanto, desenvolver o órgão necessário à visão no mundo intelectual: a razão. Com isso, paralela à possibilidade de o homem conhecer as coisas é exigido um longo processo de despertar e conhecer da razão na identificação e compreensão das coisas que lhe são visíveis pelos olhos e das coisas que não lhe são visíveis, mas que, mesmo assim, podem ser apreendidas pela razão.

E, assim, para diferenciar os tipos de conhecimentos e as suas respectivas formas de apreensão nesses dois lugares, no visível e no inteligível, Sócrates recorre à analogia de uma linha dividida primeiro em duas partes desiguais, depois novamente seccionada na mesma proporção, uma representando o visível e outra o inteligível. Na parte visível encontra primeiro as “*imagens*” (εἰκόνες) que são representadas pelas “*sombras*” (τὰς σκιὰς), pelos reflexos nas águas e coisas do mesmo gênero, depois aqueles que originam tais imagens: os seres vivos, as plantas e artefatos de toda espécie. E conforme a nitidez ou obscuridade em suas respectivas apreensões, poder-se-ia inferir se o seu conhecimento era “*claro*” (σαφή) ou “*obscuro*” (ἄσαφή).³³⁶ Na parte inteligível, especifica que o único método para se ascender a esse conhecimento é a dialética que, recorrendo às hipóteses, forma primeiro um raciocínio acerca dos objetos que originam as imagens visíveis, depois sobre aqueles objetos que admitem somente o inteligível: as idéias.³³⁷

É justamente o grau de clareza e obscuridade dessas quatro divisões, duas do visível e duas do inteligível, que especificam o tipo de conhecimento resultante de cada uma delas: no inteligível, o primeiro seria denominado “*inteligência noética*” (νόσις) e o segundo “*pensamento reflexivo; entendimento*” (διάνοια); e no visível, o primeiro seria a “*fé; crença*” (πίσις) e o

³³⁵ *Ibidem*, 508c-509b.

³³⁶ *Ibidem*, 509d-510a.

³³⁷ *Ibidem*, 510b-511c.

segundo a “*representação imagética*” (εἰκασία). E conforme o seu grau de aproximação com a “*idéia do bem*”, causa de todo conhecimento e verdade, o saber humano ascenderia das opiniões resultantes da representação e da fé ao pensamento reflexivo e, finalmente, à inteligência noética.³³⁸

No início do livro VII (514a-515c), a analogia da linha seccionada é transposta para uma outra analogia, desta vez para a de uma caverna onde habitariam homens acorrentados desde o nascimento e que concebiam como verdade aquilo que visualizavam refletidos no fundo da caverna por meio da luz fornecida por uma fogueira existente em sua entrada. Esses reflexos fornecidos por homens que transportavam todo tipo de objetos e que, indiferentes ao que ocorria dentro da caverna, seguiam o seu próprio caminho. Se por algum motivo algum desses prisioneiros fosse libertado das amarras que o prendiam à caverna e fosse obrigado a sair dela, ele enfrentaria uma série de obstáculos até então desconhecidos. O primeiro deles poderia ser considerado de ordem física, como dores musculares devido a sua longa imobilidade, depois enfrentaria os obstáculos de ordem gnosiológica, como o confronto com os conhecimentos até então considerados verídicos. A sua primeira reação seria de retornar à caverna ou mesmo pensar que havia ficado louco, posto que o seu referencial conhecido passava a ser concebido como “*sombras*” e não como os próprios objetos. Se persistisse em sua excursão de descoberta, perceberia que além das sombras e dos reflexos das coisas haveria os seres que originavam tais reflexos, todos eles vistos com nitidez graças à luz do sol.³³⁹

E somente depois que conseguisse sair do choque inicial e se convencesse de que não estava louco, o homem liberto poderia comparar as duas realidades e compreender que a que vivera e em que acreditara até então não passava de uma vida destituída do brilho próprio daqueles que contemplavam a luminosidade do sol: verdadeira causa das coisas existentes.

³³⁸ *Ibidem*, 511d-e.

³³⁹ *Ibidem*, 515c-516b.

E compreenderia também que a educação que possibilitou a sua saída da caverna, poderia ser utilizada para libertar os seus companheiros das amarras que os prendiam à obscuridade e à ignorância.

Em 518c, Sócrates salienta dois tipos de educação: uma que afirma que é possível introduzir conhecimento numa alma que não a possui e outra que identifica primeiro o “*órgão*” (τὸ ὄργανον) da alma responsável pela aprendizagem e depois procura despertá-lo para sua função própria, que é apreender e compreender os conhecimentos que lhe são transmitidos. A primeira é sugerida no *Banquete* (175d-e), quando Sócrates responde a Agatão que se a sabedoria fosse transmitida por contato, tal como ocorre com um copo cheio que é passado para um vazio, ele se aproximaria no seu anfitrião para assimilar a sua sabedoria poética. Com isso, pode-se dizer que um processo educativo envolve uma relação recíproca em que alguém se propõe a ensinar e o outro se dispõe a percorrer os meandros exigidos por uma educação sólida e consistente. Se alguém não quisesse e não tivesse condições intelectuais de assimilar e dar sentido ao que lhe era ensinado, não haveria um conhecimento efetivo, apenas uma aparência de saber que enganaria outros ignorantes, não os sábios.

Somente o segundo tipo de educação procuraria despertar a parte da alma inteligente por natureza (φύσις φρόνιμος), capaz de apreender tanto o conhecimento do visível quanto do inteligível.³⁴⁰ E isso ocorreria por meio de um órgão detentor do poder de ver (ἡ τῆς ὄψεως δύναμις) os seres que possuem as seguintes características: (a) “*conhecimento do que existe sempre*” (ἀεὶ ὄντος γνῶσις, 527a); (b) “*o ser e o invisível*” (τὸ ὄν καὶ τὸ ἀόρατον, 529b) e; (c) relação comum e aparentada entre eles (κοινωνία, συγγενεία, 531d). Nesse processo educativo, algumas ciências seriam indicadas pela sua capacidade de forçar a razão a se voltar em direção à “*idéia do bem*” (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα), causa de tudo aquilo que existe de justo e belo. E o critério de escolha dessas ciências

³⁴⁰ *Ibidem*, 530c.

seria justamente o seu poder de confrontar simultaneamente “*sensações contrárias*” (ἐναντία αἰσθησις, 523b-c) que induzissem à saída do factível em direção à reflexão, tais como o cálculo, a aritmética, a geometria, a astronomia e a dialética. Somente quando a alma se encontrasse em estado de aporia, em decorrência da contrariedade de um mesmo objeto, ela procuraria examiná-lo por outras vias, a saber, o “*entendimento*” (λογισμός) e a “*inteligência noética*” (νόησις).³⁴¹ Se por acaso o entendimento as apreendesse isoladamente, cada uma delas seria considerada “*una*” (ἓν), mas, se apreendesse em conjunto, revelaria a sua distinção. E a principal atribuição dessas ciências seria impulsionar a distinção entre os objetos e as suas funções, procurando evitar, com isso, a confusão entre o que é visto, o que é dito e o que é interpretado. Depois desse impulso das ciências, caberia à dialética, por meio da colocação e verificação, a superação das hipóteses que não correspondessem aos critérios instituídos pela razão.

No longo percurso de saída das sombras da ignorância, somente aqueles que conseguissem superar todos os obstáculos e fossem capazes de seguir o proêmio da “*ária*” (νόμος) necessária ao estudo da dialética estariam aptos a exercitar o seu olhar em direção à luminosidade da morada do “*mais feliz de todos os seres*” (εὐδαιμονέστατος τοῦ ὄντος): a “*idéia do bem*”.³⁴²

A compreensão da atribuição do termo εὐδαιμονία à “*idéia do bem*”, tema chave de nossa investigação, tanto pode remover uma série de dificuldades encontradas no processo de apreensão dos sentidos propostos por Platão, quanto pode transformar essas dificuldades num obstáculo quase intransponível, visto que o seu significado depende da prévia compreensão do

³⁴¹ *Ibidem*, 523a-524a.

³⁴² *Ibidem*, 526d-e. Leroux salienta a semelhança entre a felicidade atribuída à idéia do bem e aquela destinada aos deuses. Indaga se esse termo é suficiente para considerar essa idéia como um deus ou se é utilizado apenas como uma predicação análoga. In: LEROUX, Georges. *La République*, p. 683. Se considerássemos as dificuldades lingüísticas em caracterizar o plano inteligível, compreenderíamos a razão de Platão recorrer a termos considerados do universo divino, mas com sentido diverso do original. Isso pode ser deduzido pela ênfase atribuída à geometria e à aritmética no processo de desprendimento do visível em busca do inteligível.

significado da idéia do bem. E como Sócrates, em 507a, pediu que investigassem primeiro o filho do bem, semelhante ao pai, a via de acesso à idéia do bem seria pelo seu filho. E, somente dessa forma poderíamos entender o tipo de felicidade que possibilita ao guardião perfeito viver de forma boa e sensata.³⁴³ Com isso, nos encontramos num estado de aporia em que não se pode nem ignorar as dificuldades, nem se pode resolver pelas vias convencionais. Diante desse impasse, tentaremos reunir os indícios fornecidos durante o longo percurso em busca do conhecimento necessário à contemplação da idéia do bem.

Considerando primeiro a distinção entre conhecimento visível e inteligível e também a concepção de que a felicidade humana é um bem, estando a idéia do bem no ápice de todos os bens, precisaremos especificar o tipo de bem pertencente a cada um conforme o seu nível de clareza ou obscuridade. Com isso, recorreremos à hierarquia proposta pela linha seccionada que aparece também no processo de libertação dos prisioneiros das amarras da ignorância. E, conforme a especificação da possibilidade de o homem conhecer tanto o visível quanto o inteligível por meio de um órgão próprio para tal finalidade, o acesso aos níveis de conhecimentos dependeria, por um lado, do tipo de educação que despertasse a alma para a reflexão e, por outro, da persistência daquele que conseguisse resistir aos obstáculos físicos e psíquicos. Além disso, vale ressaltar a preponderância, no plano inteligível, da “*idéia do bem*” como causa do conhecimento e da verdade e, no plano visível da luz do sol, como causa das coisas existentes.

Se partíssemos do princípio da hierarquização do conhecimento entre sensível e inteligível e das formas de apreensão intermediária entre eles no que se refere à felicidade, encontraríamos uma saída, primeiro, para a compreensão dos vários sentidos de εὐδαιμονία, segundo, para o tipo de felicidade pretendida ao governante perfeito e, terceiro, para a atribuição de suma felicidade à idéia do bem. Se tomássemos como válida essa hipótese

³⁴³ *Ibidem*, 521a.

salvaríamos logicamente tanto a felicidade de toda a cidade quanto a do guardião perfeito. E, assim, poderíamos dizer que a diferença de concepções acerca da felicidade seria atribuída ao nível de conhecimento em que se encontrasse o homem. Se estivesse no nível do visível e não conseguisse se depreender das sombras e reflexos das coisas, tomaria como válido tudo aquilo que visse e lhe fosse transmitido permanecendo, com isso, na “*representação imagética*” (εἰκασία) de que essas sombras eram o bem que conduziriam à felicidade. Se fosse bem orientado e desconfiasse que esse conhecimento não era suficiente para esclarecer as coisas, perceberia a fonte desses reflexos e chegaria a formar uma opinião melhor do problema, sem ainda saber como distinguir a verdade da falsidade, posto seu conhecimento permanecer circunscrito ao nível da “*fé; crença*” (πίστις). Com isso, tanto um quanto outro defenderiam o seu ponto de vista baseado naquilo que acreditassem ser o melhor: o primeiro suporia que a sua vida seria melhor, classificando a dos outros como inútil e que não valeria a pena ser vivida; o segundo, mesmo percebendo a diferença entre uma e outra, não saberia ainda especificar o bem que diferenciava uma vida da outra e nem se quem vivesse bem seria feliz ou não.

Considerando ainda que a “*idéia do bem*” é a causa da verdade e que quem estivesse mais próximo dessa verdade estaria também mais próximo do seu sentido de felicidade, recorreremos ao termo que medeia a passagem da opinião à inteligência: o μεταξύ.³⁴⁴ Vale lembrar que esse termo também foi utilizado para mediar a passagem da ignorância ao conhecimento sendo, portanto, conceito-chave não só na distinção entre os vários níveis do conhecimento, mas, sobretudo, na percepção das sutilezas que podem velar ou revelar algo acerca do objeto investigado.

A saída do plano do visível exige como condição a aprendizagem de ciências que possibilitem a mobilização da parte intelectual da alma para

³⁴⁴ *Ibidem*, 511d.

solucionar conflitos que extrapolaram os limites do factível. E, dentre essas ciências, o cálculo, a aritmética, a geometria e a astronomia forçam um olhar para além de suas respectivas finalidades práticas, sendo consideradas, por isso, como vias de acesso ao inteligível. É justamente essa mobilização da parte intelectual que constitui o “*pensamento reflexivo*” (διάνοια) de que nem sempre as coisas são como aparecem, havendo necessidade de um critério que tente dissipar as contradições de um mesmo tema, tal como o conhecimento do bem e as suas finalidades. E aquele que conseguisse atingir esse estágio não aceitaria passivamente aquilo que lhe fosse transmitido, mas confrontaria esse conhecimento e buscaria o que estivesse oculto pelo olhar ou pelas palavras. Esse homem possuiria as ferramentas necessárias à compreensão da natureza do bem, desde que não temesse os obstáculos nem se deixasse seduzir pelo deleite dessas descobertas.

E como o “*pensamento reflexivo*” é salientado, em 511d, como uma espécie de “*intermediário*” entre a opinião e a inteligência, poderíamos deduzir de sua função mediadora uma concepção de felicidade em que, por um lado, reiteraria a tradicional concepção de prudência expressa pelo “*nada em excesso*” e, por outro, aproximaria essa concepção do sentido proposto pela idéia do bem, sem, no entanto se identificar com ela. Se alguém dispusesse desse tipo de conhecimento, ele poderia governar com prudência (521a), tornando a cidade sob o seu governo boa e feliz, mas ainda não saberia totalmente como se proteger das tentações visíveis, tais como riqueza, honras e prazeres. Somente se prosseguisse nos seus estudos e conseguisse conciliar o conhecimento com a experiência poderia, por meio da dialética, ascender à morada do bem. E isso ocorreria quando fosse capaz de aprender a essência daqueles seres que não são visíveis pelos olhos, mas que mesmo assim podem ser apreendidos pelos “*olhos*” da razão: única forma de ascender aos seres que existem sempre e que são aparentados entre si, causa das coisas que são vistas pelos olhos.

Com isso, podemos inferir que a felicidade atribuída à idéia do bem está num plano do inteligível em que a “*inteligência noética*” (νόσις) é capaz

de compreender a natureza dos inteligíveis e compartilhar de seu conhecimento e verdade, inclusive da causa de todos os seres visíveis e invisíveis. No entanto, mesmo ciente de que a idéia do bem é a causa dos seres inteligíveis, não percebemos totalmente a sua natureza, uma vez que a sua aproximação ocorreu por intermédio da semelhança do seu filho: ἐκγυνός τοῦ ἀγαθοῦ. E, diante disso, podemos dizer que dispomos apenas de uma aproximação da concepção de felicidade atribuída à “*idéia do bem*”. Mesmo assim, sabemos que aqueles que ascendessem ao “*filho do bem*” seriam considerados amigos do saber, devido ao seu estreito relacionamento com o conhecimento capaz de realizar o desejo comum a todos os homens: ser feliz.

A solução do impasse da felicidade de toda a cidade com a do seu governante, não poderia ser encontrada nos limites do visível, visto que não teríamos como justificar o sacrifício do governante em detrimento da felicidade dos seus governados, nem poderíamos entender o tipo de vantagem conquistada pelo guardião perfeito com o conhecimento das virtudes. Mas, no plano do inteligível podemos inferir que o guardião perfeito almejaria algo mais que as concepções correntes de felicidade ligadas à posse de bens tangíveis e transitórios. Ele visaria àquela felicidade compatível à parte divina da alma em que o conhecimento do bem se estenderia ao Hades.

3. Tirano: monstro de mil formas e sofrimentos

É na análise das formas de governo e na influência que exercem sobre o caráter dos homens no que se refere à alma, que o problema levantado por Trasímaco no livro I acerca das vantagens de ser (in)justo retoma também o problema de sua pretensa felicidade, posto que o tirano, por fazer o que quisesse, deteria, segundo o sofista, o cetro da felicidade humana. No entanto, esse agir do injusto precisaria necessariamente do respaldo de uma aparente justiça como forma de proteção contra as acusações e penalidades destinadas aos transgressores da justiça. Essa forma de pensar é retomada por Gláucon, em 358a, quando expõe o que pensa a maioria sobre a justiça:

uma forma difícil de agir, adotada unicamente pelas vantagens destinadas àqueles reputados de justos. Foi para encontrar as causas que direcionam um homem à justiça ou à injustiça que a investigação de sua ação social conduziu ao exame da alma e à influência do conhecimento no processo de formação do seu caráter.

Se o interior do homem é a sede onde se origina a virtude e os vícios e se a educação representa um fator preponderante para a formação tanto do filósofo quanto do tirano, por que deixar para os livros finais as causas da degeneração dos governos? Em princípio, essa questão está subjacente no exame dos elementos da alma que conduzem à verdade ou à aparente-verdade, mas não explicita a questão da aparência da virtude e dos tipos de desejos almejados pelos homens conforme o predomínio de algum elemento da alma: do filósofo o amor pelo conhecimento; do guerreiro o amor pelas honras da vitória e do ambicioso o amor pelas riquezas e por tudo aquilo que lhe propiciar prazer. *A República* perpassa esses problemas não somente com o objetivo de enfatizar a degeneração do tirano, mas, sobretudo, mostrar que os fatores que conduziram à tirania seguiram num determinado momento o mesmo percurso que a filosofia, sendo difícil perceber em qual momento a parte melhor de sua alma resvalou para as solicitações de sua parte pior. Talvez seja essa dificuldade que impulse a caracterização do conhecimento do filósofo antes do tirano.³⁴⁵ Somente aquele que dispusesse de um conhecimento sólido e consistente poderia julgar com discernimento o seu conhecimento e o dos outros e, com isso, retirar o véu de pretensa virtude que protegeria as ações ilícitas do tirano. Essa identificação se daria pela conciliação de dois aliados: a razão e a experiência.

³⁴⁵ Alguns autores defendem que os livros V, VI e VII representam uma espécie de digressão porque mudariam a perspectiva de investigação até então adotada. Essa hipótese é válida somente para aqueles que desvinculam a ética e a política da metafísica, mas o próprio desenvolvimento da investigação da justiça e da injustiça n'*A República* seguiu desde o livro IV para uma mudança de método para se chegar ao verdadeiro conhecimento do bem distinto do que os homens concebiam como coisas boas e más. A metafísica nesse diálogo se faz presente para fundamentar aspectos que não seriam respondidos somente pela ética.

No processo de investigação das vantagens do injusto constatou-se que o tirano não era um homem medíocre, mas que, devido a uma má educação e influências perniciosas se deixou corromper, tornando-se uma espécie de zangão com ferrão que, para conseguir um lugar dentro da comunidade, precisaria usar de astúcia para obter dos outros aquilo que deseja. É comparável a alguém que experimenta algo que gosta e descobre como fazer de novo, o tirano, para manter o seu estilo de vida, usa num primeiro momento o seu ferrão para proteger aos seus interesses dos inimigos externos, mas depois disso passa a atacar os seus próprios companheiros com receio que desejem a mesma coisa: o poder que viabiliza a obtenção de bens materiais que tanto valoriza.

A investigação dessas formas de governos parte do princípio de que o “*caráter*” (τρόπος) dos homens não está instituído pela natureza, mas que é o resultado dos “*costumes*” (ἥθος) adotados por cada forma de governo resultando, com isso, em ações virtuosas ou não.³⁴⁶ Esse aspecto retoma a existência na alma de uma parte melhor – λογιστικόν – e de uma parte pior – ἐπιθυμητικόν – mediada por um árbitro que, se bem orientado, pode conter os desejos da parte pior. A alma tirânica é justamente aquela em que a alma pior se sobrepõe à melhor, tendo como diretriz de ação os “*desejos*” reivindicados pela parte “*desejosa*” (ἐπιθυμητικόν), que, como o próprio nome indica, são desejos que estão acima da “*vontade; valor*” (θυμός).

Sócrates, para esclarecer o problema dos desejos e prazeres como fonte de satisfações ou sofrimentos, diferencia inicialmente os desejos em necessários e não-necessários: os primeiros, considerados “*necessários*” (ἀναγκαῖος ἐπιθυμία), são todos aqueles reivindicados pela natureza como úteis à sobrevivência e que, por isso, não podem ser ignorados; e os segundos, denominados “*não-necessários*” (μὴ ἀναγκαῖος ἐπιθυμία) são aqueles que, apesar de reivindicados pela natureza, podem ser controlados, posto não

³⁴⁶ *Ibidem*, 544d-e.

constituir nenhum bem imediato para o homem.³⁴⁷ Ao contrário, se forem liberados sem prévia orientação podem resultar em sofrimentos de toda ordem, sejam pessoais ou extensos aos outros. Posteriormente, no início do livro IX (571b), acrescenta dentre os não-necessários os “*desejos ilegítimos*” (παράνομοι ἐπιθυμῖαι), que como o próprio nome indica são aqueles que, se não forem controlados pelo “*melhor desejo*” (βελτίων ἐπιθυμία), com o auxílio da “*razão*”, também podem resultar em diversas vicissitudes. Esse terceiro tipo de desejo constitui uma forma encontrada pela “*razão*” para suscitar ao mesmo tempo os desejos nobres e evitar os excessos físicos e psíquicos. O desejo do tirano se enquadra na transgressão dos limites impostos, primeiro pela “*razão*”, depois pelos limites legais instituídos pelos homens. Esse excesso resulta em desejos que são denominados de “*amorosos*” (ἀφροδισίων, 559c), “*eróticos*” (ἐρωτικὸς ἐπιθυμῖαι, 587b); “*prazeres servis*” (δούλαι ἡδοναί, 587c) e “*imagem de prazer*” (τὸ εἶδωλον ἡδονή, 587c; 587d).

Contrapostos a esses desejos que escravizam aqueles que vivem sob a sua égide, são expostos outros que não apenas beneficiam a alma daqueles que recorrem à razão, mas também beneficiam os que estão ao seu redor. Esses desejos, diferentemente dos necessários, não estão condicionados somente ao físico, posto que se relacionam mais à alma. São desejos inerentes à natureza, mas que para serem desenvolvidos precisam acompanhar um longo percurso no processo de identificação e separação daqueles desejos que conviriam ou não à alma. Dentre eles encontramos n’*A República* três denominações: “*prazer puro*” (καθαρά ἡδονή, 583b, 584c; 586a),³⁴⁸ “*prazer verdadeiro*” (ἀληθῶς ἡδονή, 586b; 587b; 587d; 587e) e “*prazer que é próprio*” (ἑαυτοῦ ἡδονή, 586e; 587a; 587b).

³⁴⁷ *Ibidem*, 558d-559c. Em princípio, poderíamos dizer que os desejos necessários são identificados com os desejos naturais ou orgânicos, mas o exemplo da alimentação nos indica que essa necessidade biológica pode se transformar num desejo não-necessário, se extrapolar os limites da fome ou exigir um requinte adicional.

³⁴⁸ O prazer puro terá um lugar especial no *Filebo*, principalmente na identificação do tipo de vida que pode tornar o homem feliz.

A diferença entre os prazeres resultantes dos desejos não-necessários e aqueles que são necessários não propriamente ao corpo, mas à alma, é que os primeiros, por desconhecer os limites, geralmente resultam em sofrimentos e os segundos, por ser o resultado do percurso empreendido pelo amigo do saber, pode mensurar e/ou controlar os desejos não-necessários e desenvolver os prazeres psíquicos – verdadeiros, puros e o que é próprio – como aliados em busca do conhecimento do filho do bem, semelhante ao pai. É justamente esse conhecimento que capacita ao filósofo julgar e diferenciar um prazer benéfico de um maléfico.

No entanto, se o tirano não é um ignorante que desconhece a diferença entre o bem e o mal como poderíamos descortinar um conhecimento tão habilmente camuflado? Essa questão retoma temas que foram anteriormente discutidos: o problema dos intermediários entre a ignorância e o saber (477a-478e) e os obstáculos que podem fazer com que a alma esqueça os seus objetivos nobres e percorra a trilha dos prazeres considerados sob a sua ótica como bons.

O primeiro ponto a considerar é que o tirano se deixou vencer ou pelo temor ou pelos desejos, inimigos ferozes que sempre estiveram presentes no seu processo educacional. Assim, ou por um ou por outro, ele interrompeu o processo em que o conhecimento da virtude é o que molda o caráter do homem para a execução das coisas belas e boas. E, a meio caminho entre a ignorância e o conhecimento, ele julga somente com a opinião não do que é verdadeiro, mas do que é aparente. E é com base na opinião que ele, olvidando as diretrizes da parte “racional”, se deixou conduzir pelas exigências dos desejos imediatos que não permitem que sua alma conheça nenhum tipo de repouso. No entanto, o tirano visando somente à posse daqueles bens que lhe possibilitam uma satisfação pessoal, não percebe a diferença entre um prazer da alma e do corpo, entre a influência de um sobre o outro e também os seus efeitos sobre a mesma.

Em 573c, encontramos três alternativas que podem conduzir um homem à tirania: (a) a natureza predisposta para tal finalidade, (b) o “hábito”

(ἐπιτήδευμα) e (c) a conjunção dos dois. Dessas três possibilidades podemos depreender que o tirano, por força das circunstâncias, pode se tornar um prisioneiro dos seus próprios desejos. É sob o domínio dessa miríade de desejos e prazeres que o tirano, com o tempo, pode se transformar num “*ébrio*” (μεθυστικός), num “*apaixonado*” (ἐρωτικός) ou mesmo num “*louco*” (μελαγχολικός): ébrio devido ao fascínio que a facilidade inicial do poder pode lhe proporcionar; apaixonado, porque está sob a égide dos desejos eminentemente físicos que exigem satisfação imediata; e louco, porque, prisioneiro de si mesmo e com receio de que os outros possam lhe tirar aquilo que por direito julga seu, passa a agir unicamente pelo impulso de auto-preservação, atacando todos que o cercam.³⁴⁹

Desse modo, o tirano, exigido tanto pelos desejos naturais quanto os desenvolvidos pela prática, permanece num estado constante de escravidão, desconhecendo, com isso, dois dos principais preceitos almejados pelos homens: a “*liberdade*” (ἐλευθερία) e a “*verdadeira amizade*” (φιλία ἀλήθεια). E solitário em seu poder, o tirano não pode ser considerado, como reivindicava Trasímaco, o mais feliz dos homens, mas, ao contrário disso, é o mais desgraçado.³⁵⁰

Para compreender o tormento pelo qual vivencia a alma do tirano faz-se mister verificar os três tipos de prazeres compatíveis a cada elemento da alma: “o *prazer do sábio*” (ἡ ἡδονὴ τοῦ φρονίμου), resultante do governo do λογιστικόν; o do guerreiro, auxiliar natural da razão; e o do ambicioso, dominado pelo ἐπιθυμητικόν.³⁵¹ Enquanto o prazer do primeiro é caracterizado como pleno e “*puro*” (καθαρά), os dois últimos como um sombreado, imagem distorcida daquele prazer obtido por aquele que conseguiu escalar os íngremes obstáculos em busca do saber.

³⁴⁹ *Ibidem*, 573a-575a.

³⁵⁰ *Ibidem*, 576a-e.

³⁵¹ *Ibidem*, 583a.

No exame do prazer da alma surgem as concepções correntes acerca do prazer e da dor no corpo, principalmente relacionadas à saúde e à doença. Dependendo da presença ou ausência de um ou outro, ora se define o prazer como agradável, devido ao seu caráter de substituição à dor que causava o sofrimento, ora se define a cessação do prazer como sofrimento. É sobre a alternância dessas duas sensações e os sentimentos resultantes delas que o movimento em geral expresso pelo termo κίνησις³⁵² é transposto à alma para explicar a sua perturbação em decorrência de prazeres que, ao invés de proporcionarem satisfação, resultam em sofrimentos. E uma alma perturbada pelos sofrimentos da dor ou do prazer, e sem condições de avaliar a extensão do seu problema e a forma como manter um estado duradouro de satisfação permanece prisioneira da rotatividade do movimento.

E se o repouso é descrito como um estado “intermediário” (μεταξύ)³⁵³ em que a alma consegue escapar do redemoinho das sensações de prazer e dor, e se a única forma de fazer isso é conciliando a “sabedoria” (φρόνησις) com a “experiência” (ἐμπειρία), a ausência de um desses requisitos dificultaria a saída do tirano de sua condição de perturbação pessoal e política. Esse repouso conquistado pelo amigo do saber não significa um estado inerte da alma, mas um momento em que consegue controlar a volatilidade das sensações, sem necessariamente anulá-las.

3.1. O tirano como parricida dos democráticos

O problema assinalado no final do livro IV (448c-e) acerca da unidade da virtude e da multiplicidade de vícios que explicariam as diferentes formas de governo é retomado no início do livro VIII (543c ss). Para entender por que Platão retoma esse problema depois de três livros é preciso ressaltar primeiro

³⁵² O substantivo κίνησις, derivado do verbo κινέω, significa “movimento em geral”, mas herda também o sentido salientado pelo verbo de “agitação, perturbação”, principalmente “agitação política”. Cf: CHANTRAINE. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 533.

³⁵³ *Ibidem*, 583c-e.

a diferença entre as cidades dos sete primeiros livros, depois a diferença entre o governo proposto e as formas de governo adotadas pelas cidades gregas que conduziram à tirania. Nos primeiros livros encontramos por várias vezes a referência de que os interlocutores iriam construir pelo λόγος um paradigma de cidade para encontrar o objeto de investigação. A insuficiência de elementos para identificar a (in)justiça na cidade saudável conduziu a outras três cidades – flegmática, purificada e filosófica. No entanto, para encontrar o modelo de exacerbada injustiça fez-se necessário situar as condições históricas ou aproximadas que conduziram aos modelos gregos de governo.

Sem discutir a fidelidade ou não de Platão na caracterização da formas de governo expostas nos livros VIII e IX, nos deteremos no raciocínio seguido pelo filósofo para explicar o fenômeno do aparecimento do tirano sem direito legítimo ao poder e no desdobramento de suas ações consideradas por uns como maléficas e, por outros, benéficas sob o ponto de vista do poder.

Das quatro formas de governos encontradas n'*A República* – timocracia ou timarquia, oligarquia, democracia e tirania – correspondentes a quatro tipos de alma, Platão, por meio de Sócrates, procura especificar a causa que resultou no declínio de uma e na ascensão de outra. Uma diferença entre a cidade boa governada pelo guardião perfeito e as formas de governo citadas acima é salientada por Sócrates, em 546a, quando explica a Gláucon que assim como tudo que nasce está sujeito ao perecimento, também as cidades estariam sujeitas aos efeitos da mudança, seja temporal ou política. Com isso, encontramos no próprio diálogo a diferença entre as propostas do governo baseado no verdadeiro conhecimento e no governo em que tudo o que importa é impressionar de alguma forma o outro por meio da aparência.

Vale lembrar também que quando Sócrates retoma o problema dos defeitos dessas quatro formas de governo, ele reitera a questão em saber qual a que tornava o homem melhor ou pior e qual deles poderia ser considerado o mais feliz ou o mais desgraçado: se o homem melhor – ó ἄριστος εὐδαιμονέστατος – ou o pior – ó κάκιστος ἀθλιώτατος – ou, ainda, se haveria um

outro modo (ἢ ἄλλως).³⁵⁴ Novamente, em 545a, essa questão é destacada com o intuito de contrapor não apenas o justo ao injusto, mas, sobretudo, a “*justiça pura*” (ἡ ἄκρατος δικαιοσύνη) à “*injustiça sem mistura*” (ἀδικία ἄκρατος), causa, segundo Trasímaco, ou da felicidade ou da infelicidade.³⁵⁵

Se o ambiente social pode de alguma forma influenciar o caráter do homem a partir de elementos inerentes à alma que, em princípio, não são bons nem maus, mas que podem se transformar num ou noutro, dependendo do tipo de formação que recebe no decorrer de sua vida, o caráter do homem pertencente a cada governo dependeria da forma como ele conduziria a sua vida. Se considerarmos a possibilidade de o homem albergar na alma a verdadeira mentira, resultado ou da ausência de conhecimento ou de um conhecimento distorcido, teremos que considerar também o que Sócrates denomina, em 382b-c, de “*imagem de mentira*”, expressa em palavras e ações. Para tal, precisamos lembrar que o tirano não é um ignorante que não sabe o que está fazendo, uma vez que para obter o que deseja recorre num primeiro momento à persuasão e, somente depois, à violência.

Antes do exame propriamente das formas de governo, Sócrates destaca aquela que considera como a melhor dentre as piores: a melhor seria a aristocracia e as piores a timocracia, a oligarquia, a democracia e a tirania. A primeira seria melhor porque, segundo ele, tornaria o homem bom e justo, enquanto as outras propiciariam o desenvolvimento de uma série de enfermidades na alma. É sobre essas enfermidades, entendidas como vícios resultantes do excesso de prazeres, que ocorreria a passagem de uma alma deformada a outra, ou seja, de um vício a outro.

A causa que impulsionaria a mudança de um governo seria justamente a dos problemas internos que, ao serem ignorados ou mal resolvidos,

³⁵⁴ A *República*, 544a.

³⁵⁵ A designação de “*puro; sem mistura*” (ἄκρατος) tanto à justiça quanto à injustiça retoma a proposta dos livros I e II de investigar uma e outra despida de toda aparência atribuída a elas, que ofuscaria e confundiria as suas respectivas significações.

levariam à sua ruína. No caso da aristocracia, isso ocorreria quando o governante permitisse uniões incompatíveis entre melhores e piores, e quando deixasse que as atividades públicas fossem exercidas por homens de natureza medíocre que com isso corroesse internamente o bom andamento do Estado. O desfecho final dessa série de problemas internos seria a instituição da timocracia, herdeira de algumas qualidades da aristocracia – valorização dos chefes, aversão aos lucros, refeições em comum e preocupação constante com a guerra –, mas, sem a orientação de um governante sábio e justo que evitasse os seus defeitos – ânimo exaltado, desejo constante de guerra independente da paz, utilização de expedientes diversos para a obtenção de riquezas e honras.³⁵⁶

Será justamente esse desejo desmedido pelas honras que originará a oligarquia, cuja principal característica será a dilapidação dos bens e a busca constante de outros bens, descurando do bem-estar da maioria dos seus concidadãos. A ambição do oligarca em ser o homem mais rico o faria perder de vista as conseqüências dos seus atos sobre os seus habitantes, que herdeiros desses mesmos desejos e percebendo a capacidade do seu governante em gerenciar inclusive a sua proteção pessoal, usurpariam seu poder por meio de rebeliões. Assim, o governo oligárquico é comparado a um corpo enfermo que, debilitado pelas extravagâncias, não consegue controlar os atos daqueles que deveriam cuidar de seu corpo.³⁵⁷ São esses herdeiros que, julgando-se expropriados das regalias dos seus pais oligarcas, assumem o poder e instituem aquilo que lhes faltava: a liberdade.

Será justamente a liberdade, marca registrada do governo democrático, que originará o pior tipo de governo e, conseqüentemente, o pior homem, a saber, o tirano. Isso ocorreria não devido à liberdade em si, mas aos efeitos que ela possibilitaria quando permitisse que todos fizessem aquilo que

³⁵⁶ *A República*, 545c-548c.

³⁵⁷ *Ibidem*, 555a-556e.

julgassem aprazível, independente de sua capacidade.³⁵⁸ E fascinados por essa liberdade, os democratas não perceberiam que estariam alimentando em seu interior homens que almejavam mais do que aquilo que a lei lhes permitiria: o poder de satisfazer totalmente as suas ambições. Seriam esses homens, repletos de desejos não-necessários contidos unicamente pelas leis democráticas, que, por um lado, incentivariam a liberdade de expressão e ação e, por outro, tentariam conter os seus desmandos, que agiriam como zangões ao atacar a sua própria colméia.

O tirano também é comparado, em 565e-566a, a um lobo que, após sentir o sangue de suas vítimas e não desejando se privar desse alimento atacaria todos aqueles que julgasse como inimigos. Essas vítimas seriam os democratas que, confiando em sua liderança, o tornaram protetor dos interesses da cidade, mas que tardiamente perceberam que foram enganados por suas gentilezas e promessas.³⁵⁹ E como um lobo desconfiado de sua própria matilha, o tirano busca em outro lugar proteção para os seus interesses, evitando, com isso, que outros tentassem fazer com ele as mesmas maldades. Com isso, o tirano acaba por se tornar duplamente prisioneiro, primeiro dos seus diversos desejos e, depois, da proteção dos mercenários, que permaneceriam ao seu lado somente pela recompensa pecuniária.

No entanto, o preço maior que o tirano teria que pagar pela satisfação dos seus desejos não seria cobrado monetariamente, mas revertido em tributos que anteriormente não valorizava: amizades sinceras, tranqüilidade e liberdade para ser ele mesmo. Somente quem estivesse nessa situação poderia avaliar o quanto o tirano sofria em seu isolamento, cercado de miríades de desejos e temores. Em 576d-577b, Sócrates diz que se alguém fosse capaz de penetrar na fortaleza de aparências construída pelo tirano, e fosse capaz de conviver com ele o tempo suficiente para perceber como

³⁵⁸ *Ibidem*, 557a-558c.

³⁵⁹ *Ibidem*, 566d-e.

realmente ele era, destituído de seu revestimento majestoso, poderia ajuizar acerca do seu grau de felicidade ou desgraça. Se fosse comprovado como viveria realmente o tirano, ninguém invejaria a sua vida, por considerá-la a mais desgraçada de todas.

Mesmo assim o problema persistiria porque a fortaleza construída em torno do tirano não se constitui somente de bens materiais, mas também daquilo que ele propaga sobre si. Se tivéssemos de indagar a vários homens sobre o que achavam de sua forma de vida, muitos diriam que a sua vida seria a melhor e outros que invejariam aquele que lhe pareceria viver bem. Se pudéssemos fazer essa pergunta ao filósofo e ao tirano, os dois responderiam que a sua vida, comparativamente à do outro, seria a melhor. Isso significa que o critério de julgamento não poderia ser o juízo que cada um faz de si mesmo, posto que nem sempre a experiência de cada um é respaldada pelas suas palavras. Um homem poderia se considerar feliz segundo a sua ótica de expectativa – material, amorosa, honras, encômios, saber e poder – e, mesmo assim, isso não significaria que ele estivesse falando a verdade e que a sua felicidade estivesse relacionada à virtude. Isso porque uma das principais ênfases sobre a forma como pode e deve viver repousa justamente nos princípios considerados belos e bons sob o âmbito da moral grega.

No *Górgias*, 507a-e, a pretensão do tirano como paradigma de felicidade que foi reivindicada tanto por Polo como Cálicles leva à especificação das condições que conduzem os homens à felicidade: o cultivo da prudência e da justiça. E como o tirano é o contraponto tanto de uma virtude como outra, é também o menos indicado ao título de mais feliz, visto não conseguir dominar os seus conflitos interiores que conduzem à prática da intemperança e da injustiça. Assim sendo, a primeira objeção que se poderia atribuir ao tirano seria a sua incapacidade de observar o preceito delfico de “*nada de excesso*” que respalda a concepção grega de “*prudência; moderação*”.

CAPÍTULO III: A CARDAÇÃO DOS FIOS QUE TECEM O LÓGOS SOBRE A FELICIDADE NO HADES

A questão de Trasímaco quanto às vantagens da injustiça também recorria à tradição para respaldar a sua afirmação de que os deuses recompensavam aqueles que praticavam injustiças e que conseguiam manter perante os homens uma aparência de justiça. A investigação das conseqüências da injustiça para além do contexto moral e político da cidade precisava necessariamente expor todos os aspectos legados pela tradição, no que se refere ao destino das almas depois da morte, seja no Hades seja num outro lugar. No entanto, tal empreendimento não poderia ser respaldado somente pela tradição, uma vez que continha aspectos discordantes quanto ao poder dos deuses sobre o agir humano, ora concebendo os homens como meros joguetes do destino, ora creditando algum poder deliberativo a partir da observação de alguns preceitos comportamentais. Diante do agir humano tramitando entre as esferas do divino e humano, a investigação precisava primeiramente conceber o ponto de confluência entre elas, a saber, a alma considerada imortal. Depois disso, precisava verificar a medida de intervenção divina e a responsabilidade humana pelas suas escolhas, seja elas quais fossem. Também precisava verificar o problema das recompensas ou castigos para aqueles que em vida foram justos ou injustos, independente de sua aparência perante os homens.

No *Górgias* (523a-524e), o problema da aparência das almas que dificultava o julgamento de sua natureza é resolvido quando as divindades resolvem que todas as almas seriam julgadas destituídas dos invólucros físicos, somente com aquilo que houvessem plasmado nelas de bom ou mau e que não pudesse de nenhuma forma ser ocultado. Na *República* (611b-d), esse aspecto é retomado quando Sócrates salienta que não deveriam examinar a alma imortal deteriorada pela união com o corpo, mas que, com a ajuda da razão, tentariam observar os efeitos que a justiça ou a injustiça havia deixado nela. Se os homens poderiam recorrer a todo tipo de

expediente para ocultar as suas injustiças, nada garantiria que não tentassem enganar os próprios deuses. É visando a esse aspecto que, em 612e, Sócrates lembra que pelo menos aos deuses essas injustiças não poderiam passar despercebidas, visto que a tradição pregava um cuidado divino com relação a todos aqueles que praticassem coisas boas.³⁶⁰ Sobre esse tema, nos defrontamos nos diálogos platônicos com dois momentos distintos sobre a permanência das almas no reino de Hades: um, depois do ciclo da vida, quando as almas chegavam a esse lugar e eram julgadas pelos seus atos (*Górgias*); e outro, quando se preparavam para recomeçar um outro ciclo, depois do tempo determinado pelas divindades. É justamente sobre esse segundo momento que a narrativa de Er, n'*A República*, se detém, destacando, sobretudo, a participação dos homens no tipo de vida que levariam posteriormente.

A narrativa menciona uma concessão divina feita ao guerreiro *Er* que – após ser morto em combate e chegar ao lugar em que eram julgadas as almas pelos seus feitos em vida – foi comunicado pelos juizes de sua escolha como mensageiro das coisas que deveriam ser transmitidas aos homens com relação ao mundo dos mortos. Durante os doze dias em que sua alma permaneceu no reino do Hades, esteve primeiro num lugar onde havia aberturas que levavam ao interior da terra e ao céu: pela primeira desciam as almas impregnadas de suas experiências físicas, e pela segunda subiam aquelas purificadas pelas experiências junto às coisas divinas. Essas almas indagavam-se mutuamente acerca dos acontecimentos nesses dois lugares: as que chegavam da terra lamentavam pelos sofrimentos duplos que haviam passado em função de suas injustiças e perguntavam pelos seus conhecidos, e as que retornavam do céu narravam as suas belezas, que não poderiam ser totalmente descritas em palavras. Aquelas que haviam passado por toda sorte de vicissitudes destacavam vários tipos de sofrimentos, conforme o grau de injustiça que haviam praticado. De todas essas injustiças

³⁶⁰ *Ibidem*, 613a.

enfaticamente que as que recebiam os piores castigos eram aquelas relacionadas à “impiedade” (ἀσεβεία) para com os deuses, o desrespeito aos pais e os crimes de homicídio.³⁶¹ Dentre esses injustos contavam muitos tiranos que, por serem considerados incuráveis, eram transformados em paradigmas das almas que ainda poderiam, depois do tempo estabelecido ao cumprimento de suas penas, se voltar à prática da virtude.

Depois de presenciar a chegada das almas desses dois lugares e permanecer sete dias no prado, Er e outras almas percorrem o caminho indicado a elas e, ao fim de quatro dias avistam uma luz brilhante e pura. Após mais um dia de percurso chegam a esse lugar onde encontram uma complexa estrutura do universo presidida pela deusa da “Necessidade” (Ανάγκη). Também encontram as suas filhas, conhecidas como Moiras, responsáveis pelos vários momentos da vida humana: Láquesis pelo passado, Cloto pelo presente e Átropos pelo futuro.³⁶² Essas três divindades manuseavam, conforme a sua função, os fusos encarregados pelos círculos da vida: Cloto, com a mão direita, os círculos externos; Átropo, com a esquerda, os círculos internos e Láquesis os dois. As almas, quando chegavam, se dirigiam primeiro a Láquesis, que possuía em seu colo os “lotes” (κλήρος) e “os modelos de vida” (βίος παραδείγματα) que seriam posteriormente escolhidos. Um profeta, depois de organizar essas almas, comunica em nome da deusa o começo do novo período de vida que iria começar para os mortais, bem como a necessidade de cada uma delas escolher um *daímon* que permaneceria ligado a elas pela necessidade.³⁶³ A responsabilidade por essa escolha caberia somente às almas, não cabendo

³⁶¹ *Ibidem*, 614b-615c.

³⁶² *Ibidem*, 616b-617c. O nome dessas três divindades é encontrado também n’*As Leis*, XII, 960c, quando o Ateniense especifica que, dentre as coisas legadas pelos antigos, merecia elogio o nome das Moiras: Láquesis, Cloto e Átropos. Compara o nome da última com a função das fiandeiras que, a cada três voltas, dão uma laçada para fixar a trama. Lembra que a primeira atribuição dessas divindades, antes da salvação física dos homens, é fazer com que as almas observem as leis instituídas nas cidades.

³⁶³ *Ibidem*, 617d-e: Ψυχὰὶ ἐφέμεροι, ἀρχὴ ἄλλης περιόδου θνητοῦ γένους θανατηφόρου. Οὐχ ἑμῶς δαίμων λήξεται, ἀλλ’ ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε.

aos deuses nenhuma culpa, posto que a expressão “*virtude sem senhor*” (ἀρετὴ ἀδέσποτος, 617e) que antecede essa ressalva, especifica que a virtude, por ser livre, não era senhora das almas e caberia a elas honrá-la ou não. Posteriormente, esse profeta atirava os modelos de vida para que cada uma os pegasse conforme a ordem instituída previamente.³⁶⁴

Essa parte da narrativa revela alguns problemas no que se refere à forma como Platão recorre à tradição, visto que, se, por um lado, recorre às *Moiras* como divindades que presidiam os destinos dos homens e deuses, por outro, institui uma certa liberdade às almas por meio do verbo αἰεῖσθαι, que na voz média significa “*escolher*”. A narrativa deixa entrever que a disposição das almas para ouvir as palavras do profeta e a ordem de apanhar os modelos de vida não dependia delas, mas a escolha do tipo de vida que levariam sim, posto que, em 618b-c, encontramos a referência aos riscos que essas almas corriam ao escolher vidas que posteriormente lhes possibilitariam sofrimentos. Além disso, a forma como conduziriam suas vidas no que se refere à virtude ou não dependeria exclusivamente do homem que poderia realizar de forma satisfatória o modelo de vida escolhido, mesmo que isso implicasse sofrimentos diversos, ou tentar modificá-la recorrendo a expedientes injustos do âmbito humano e divino, prejudicando os outros em prol da satisfação dos seus menores desejos.

Dentre os modelos de vida a disposição das almas constava a dos tiranos, salientada como causa das maiores dores presenciadas pelas almas que retornaram pela abertura da terra. Em 619b-c, uma dessas tiranias é escolhida por um daqueles que havia retornado pela abertura do céu e que, quando percebe o seu erro, lamenta a sua escolha, imputando as desgraças que enfrentaria à “*sorte*” (τύχη) e aos “*daímones*” (δαίμονες).

³⁶⁴ *Ibidem*, 617e-618a. O termo προφήτης, que aparece em 617d, possui o sentido primeiro de “*intérprete dos deuses, que explica os oráculos*”, resultando, com isso, na designação inicial de profeta.

A escolha de uma vida tirânica por uma alma que presenciou as belezas divinas, a princípio poderia parecer inconsistente com a sua proposta moral de uma vida virtuosa, mas se retomarmos a recomendação de uma educação que direcionasse a alma para o controle constante de suas paixões, conciliando saber e experiência para evitar os riscos de resvalar em direção aos vícios, poderíamos inferir as razões que levaram essa alma a proceder dessa forma: (a) o seu conhecimento da virtude desvinculado dos sofrimentos; (b) a sua pressa em escolher uma vida aparentemente vantajosa, sem atentar às suas conseqüências; (c) a sua inexperiência dos riscos que envolvem qualquer escolha, principalmente diante de muitas alternativas; e (d) a ausência de discernimento filosófico que capacita a distinção entre o ser e o parecer belo e bom. Somente aquela alma que, alquebrada pelas vicissitudes da vida e ciente da necessidade de mudança, escolheria com tranqüilidade, avaliando todas as implicações que envolveriam as suas futuras escolhas. Essa prévia avaliação é indispensável, posto que, dependendo do modelo de vida, poderia ou não formar o seu caráter e resistir, com isso, às tentações de uma boa vida desvinculada da virtude.

A distinção entre uma vida pior que conduzisse aos sofrimentos e uma vida melhor que levasse à felicidade é salientada, em 619a-b, quando se recomenda a escolha de um modelo “*mediano*” (μέσος) entre o excesso e a falta, ou seja, entre uma vida de opulência que descurasse da virtude e uma de escassez que levasse a ações injustas para suprimir essa falta de recursos. E dentre as almas que procuravam evitar os riscos da ambição somente aquela que se dedicou aos estudos que conduzissem à contemplação da “*idéia do bem*” poderia “*ser feliz*” (εὐδαιμονεῖν, 619e) em todos os níveis de existência: na terra seguiria a trilha somente da virtude, condição para ser feliz; no Hades seria recompensada pela sua virtude; e quando retornasse das belezas divinas recorreria ao seu conhecimento anterior para preservar a virtude de sua alma.

Também a existência de modelos de vida em número maior que as almas dificultava ainda mais a escolha de uma vida que fosse, ao mesmo tempo, aprazível e isenta de desgraças. Se por um lado percebemos a necessidade de um conhecimento prévio que auxilie as almas em suas escolhas, por outro lado esse conhecimento, sozinho, não garante necessariamente uma vida melhor, uma vez que a experiência das dificuldades em determinadas situações parece instituir nessa alma o receio pelo sofrimento, ajudando-a a evitar a repetição dos erros anteriores. Se tentássemos entender esse sofrimento específico que atua como um antídoto contra outros sofrimentos, teríamos que especificar a parte da alma que preserva a memória dos efeitos que os vícios podem acarretar sobre o seu destino, e a parte dela que impulsiona para a satisfação desmedida de todos esses desejos, tornando-a prisioneira de si mesma. Somente se esses sofrimentos não conseguissem anular o poder do λογιστικόν em distinguir o certo do errado, concebendo as dificuldades de um momento como necessárias à maximização posterior de um bem, essa experiência seria útil, mas seria o oposto disso, se a parte do ἐπιθυμητικόν tomasse as rédeas da situação e se tornasse cínica a tal ponto que nenhum sofrimento a dissuadisse de seus desejos e paixões. Talvez por isso que o tirano seja incluído entre aquelas almas irremediáveis que foram utilizadas como paradigmas dos piores sofrimentos no Hades.

Após o término das escolhas, as almas se dirigiam a Lâquesis para que ela destinasse o *daimon* escolhido e as suas irmãs tornassem essas decisões irreversíveis. Em seguida, todas eram forçadas a beber uma certa quantidade de água do rio "Lethe", para que não lembrassem desses acontecimentos. No entanto, a referência a uma certa quantidade pressupunha um mínimo de esquecimento para que a alma conseguisse resgatar, com o seu esforço, algum conhecimento. Isso se tornava quase impossível para aquelas almas que bebiam mais do que deveriam, resultando, com isso, num maior nível de esquecimento. Mesmo nesse ato de beber as águas do esquecimento, ainda havia uma certa escolha para aquelas que tivessem discernimento de suas

implicações futuras. Somente Er, como mensageiro dos homens, foi proibido de beber essas águas para que preservasse a memória de tudo que vira e ouvira no Hades.³⁶⁵

Outro aspecto extremamente relevante dessa narrativa é a figura do *daímon* que consta primeiro no discurso que o profeta de Láquesis faz às almas (617d-e), depois quando essa divindade manda que esse *daímon* guarde essa alma e faça cumprir a sua escolha (620d). Se considerarmos a importância dessa divindade, não apenas no processo de constituição do termo εὐδαιμονία, mas também na influência que pode exercer sobre os homens no que se refere à sua felicidade, devemos tentar depreender a função desse *daímon* escolhido pelos homens. Num primeiro momento, somos tentados a conceber esse *daímon* como aquele que Hesíodo diz que acompanha os homens no decorrer de sua vida e que, embora invisível, auxilia os mortais em sua vida, mas, depois, percebemos que esse *daímon* não é somente uma concessão divina, mas fruto de um processo deliberativo expresso pelo termo αἰρεῖσθαι.³⁶⁶ E, sendo assim, pode ser compreendido como o próprio processo de escolha que não se estende somente ao paradigma de vida que levará, mas também às decisões durante todo o seu período de existência, posto que se não fosse possível mudar de alguma forma a sua vida não haveria motivo de um longo processo educativo para formar o caráter humano na virtude. Quanto à sua função de “guardião” (φύλαξ, 620d) da vida escolhida, pode ser relacionada com aquela parte da alma que precisa preservar, mediante as vicissitudes, o seu controle sobre as paixões e desejos. Vale lembrar que somente aquele que conseguiu salvar a sua alma dos desejos e temores pode ser considerado o salvador de toda a cidade.

³⁶⁵ *Ibidem*, 620d-621b.

³⁶⁶ Sobre o termo *daímon* e suas variantes ver Primeira Parte deste trabalho. Cf: HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*, versos 120-126.

Sendo assim, podemos inferir também que Platão, mesmo observando alguns preceitos legados pela tradição, não permite que essa tradição se sobreponha à sua concepção de como o homem deveria viver para ser feliz, seja em vida seja no Hades.

1. Considerações sobre as tramas da felicidade encontradas n'A República

Considerando as dificuldades em depreender um tema que não constitui propriamente o cerne das discussões do diálogo, mas que perpassa constantemente os outros temas, tentamos, na medida do possível, contextualizar os problemas que conduziam à chave dos sentidos propostos para a felicidade humana, expressa principalmente pelo termo εὐδαιμονία e, em raras ocasiões, por μακαρία. Como o problema da felicidade surge inicialmente numa contraposição à vida virtuosa, a saber, na pretensa felicidade do tirano, considerado por Trasímaco como o paradigma de suma injustiça, a busca pela natureza da justiça passou a trilhar, paralelamente, as vantagens de ser e parecer (in)justo perante aos homens às divindades.

E, como o problema da justiça e da injustiça, juntamente com seus efeitos se estendem num primeiro momento aos planos humano e divino, a investigação se concentrou inicialmente no plano humano, com a delimitação do seu lugar de origem: as cidades e as suas formas de governo. Essa investigação revela inicialmente três cidades, sendo a quarta aquela pretendida pelo governo do guardião perfeito. É justamente nessa última cidade que nos deparamos com os dois níveis almejados pelo conhecimento humano: o visível e o inteligível, sendo o último o lugar indicado como morada do sumo bem e também da suma felicidade para aqueles que conseguiram contemplar as suas belezas. Essa felicidade prometida àqueles que conseguiram superar os percalços da vida, e que chegaram à idéia do bem é também o que poderia justificar o pretense sacrifício do guardião perfeito despojado dos bens materiais destinados aos outros detentores do

poder. Essa hierarquia só pode ser justificada se considerarmos a importância dos “intermediários” (μεταξύ) no processo de ligação de duas naturezas distintas: a humana e a divina, bem como os seus respectivos conhecimentos.

E como o filósofo passa a ser o modelo de virtude capaz de ascender ao conhecimento da verdade da “*idéia do bem*” e também à “*suma felicidade*”, o tirano anteriormente pretendido como feliz é investigado em toda a sua extensão, despido de toda a sua aparência de virtude e também de sua felicidade vinculada à posse dos bens materiais.

Quanto à felicidade que os mortais podem almejar como comparável à divina, indicada no plano inteligível, é encontrada também naquelas almas que retornam pela abertura do céu, depois do período estabelecido pelas divindades. E, considerando também, a necessidade dessas almas escolherem um modelo de vida intermediário entre dois excessos, a felicidade que cada uma poderia atingir em vida dependeria, sobretudo, da conciliação do conhecimento com a prática da virtude, condição de acesso a todos os níveis de felicidade encontrados n’*A República*: primeiro nos planos sensível e inteligível; segundo na subdivisão observada nos planos sensível e inteligível.

TERCEIRA PARTE

A TRÍPLICE POSSIBILIDADE DE UMA VIDA FELIZ NO FILEBO

Não há divergência entre os eruditos nem quanto à autenticidade do *Filebo* nem quanto à sua inclusão entre os últimos diálogos de Platão. No entanto, isso não garante uma identificação unívoca de estilo com os outros diálogos classificados no mesmo período, posto que possui características diferenciáveis que, ora se assemelham aos diálogos aporéticos, ora se afastam destes, com o prolongamento de questões comuns ao último período e, mesmo alguns aspectos suscitam divergências entre os seus comentadores.³⁶⁷ São esses aspectos que o fazem um diálogo único, com características intermediárias entre as distintas fases do seu pensamento que, ao mesmo tempo em que tentam resgatar problemáticas anteriores, as inserem em abordagens complexas e conflitantes.

Nesse diálogo, Platão não apenas parece resgatar os primeiros sentidos da moralidade grega preservada nos escritos poéticos e trágicos, como também procura um sentido especial para a expressão “*nada de excesso*” (μηδεν ἄγαν, 45e-1). Essa expressão aparece uma única vez no diálogo, mas implicitamente perpassa todas as discussões, sobretudo quando relacionada aos termos que enfatizam alguma forma de intermediação entre duas coisas, tais como: “*mistura*” (μικτός), “*termo médio*” (τὸ μέσον), “*intervalo*” (τὸ διάστημα), “*vínculo; elo*” (δεσμός) e “*intermediário*” (μεταξύ).

Das três formas como a felicidade pode ser compreendida – uma certa atividade, um estado psicológico ou físico e disposição do sujeito – a questão

³⁶⁷ Os autores que compartilham a interpretação de que o *Filebo* está intimamente relacionado com o *Sofista* e o *Político* são: CAMPBELL, ROHDE, ÜBERWEG e GOMPERZ. ZELLER é um dos que situa o *Filebo* como anterior à *República* devido à relação das discussões entre os dois diálogos, sobretudo nos livros VI (505-509) e IX (581-587). Cf. GOMPERZ, T. *El Filebo*. In: *Pensadores griegos*, pp. 595-596.

inicial no *Filebo* privilegia basicamente duas: o “estado” (ἔξις) e a “disposição” (διόθεσις) da alma em proporcionar uma vida feliz aos homens. No diálogo, mesmo não fazendo referência explícita ao estado e à disposição física, ela perpassa toda a discussão, principalmente no que se refere à investigação sobre as relações entre o prazer e a dor (33a). Num primeiro momento parece não haver conflito entre a questão inicial que privilegia a alma e a hierarquia de bens encontradas no final do diálogo, pois todos eles, inclusive os prazeres puros e sem mistura, parecem se referir à alma em detrimento do corpo. Mas se fosse assim, teríamos dificuldades em justificar toda a dedicação dos interlocutores aos prazeres físicos e à sua diferenciação dos prazeres psíquicos e emocionais. Acresce a isso a dificuldade em justificar o aparente conflito entre a questão propulsora do diálogo, o seu término e a maior parte do diálogo, destacando a formação e constituição dos elementos do universo – finito, infinito, causa e misto.³⁶⁸

A diversidade de abordagens no *Filebo* possibilita tanto uma ampla visão dos problemas desenvolvidos nos diálogos anteriores, quanto maximiza as dificuldades de compreensão das opiniões e posicionamentos considerados contraditórios no seu pensamento, sobretudo sobre temas como o conhecimento, o bem, o prazer, a virtude e a felicidade.

1. Qual o bem que conduz à felicidade?

A questão sobre o bem é explicitada pela primeira vez no *Filebo*, em 20d, no entanto, desde o começo do diálogo, já constava como atributo ou de

³⁶⁸ Para os autores que procuram enfatizar os pontos divergentes entre a teoria da felicidade de Aristóteles e a investigação de Platão sobre o tema, o *Filebo* oferece ao mesmo tempo um fértil campo de investigação e um árduo desafio, posto que a questão está entrelaçada em temas ético-político e metafísico, tornando difícil a sua distinção para aqueles que precisam penetrar em problemas de difícil solução. O que há de comum entre os dois autores é a relação da felicidade com o bem e a virtude, sendo que enquanto Platão concentra no *Filebo* as suas investigações sobre o estado e a disposição da alma que leva à prática da virtude, Aristóteles, a partir de uma prévia definição de felicidade como “*uma certa atividade conforme a virtude*”, desenvolve uma série de análises, tentando desdobrar todos os aspectos da vida humana considerada como feliz. Cf: ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1098a-16-18.

uma vida prazerosa ou sábia. Uma das possíveis razões do seu esclarecimento seria uma tentativa de compreensão de como um mesmo termo poderia congregiar várias acepções, todas elas qualificadas como *boas*.

O “*bem*” parece ser um desses conceitos utilizados com diversos sentidos, aparentemente conhecidos e sem necessidade de prévios esclarecimentos, como se a sua significação fosse auto-evidente. Essa pretensa auto-significação do bem aparece nos diálogos platônicos como ponto nevrálgico de enganos, distorções, confusões e entaves à elucidação de muitos temas em que algo ou alguma coisa é concebido como bem. Platão, ciente desse problema, procurou examinar o termo com base em condições previamente instituídas, de modo que distinguísse uma significação da outra conforme a sua área de atuação – político-moral, epistemológica e ontológica. Também procurou distinguir o uso de bem enquanto princípio de compreensão da realidade e o seu uso atributivo nas coisas e ações.

A concepção de que toda ação visaria a um fim, seja ele qual fosse, expõe a relação entre esse *télos* e o bem, uma vez que a finalidade de uma ação poderia ser concebida inicialmente como boa. Esse princípio, quando referido à natureza, não apresenta dificuldades de compreensão, mas quando relacionado às ações humanas, revela toda a sua complexidade, uma vez que um erro de julgamento ou uma intenção escusa poderia confundir os benefícios e os malefícios de uma finalidade.

Compreender o uso nominal do uso pragmático do prazer e da sabedoria como “*bem*” pode ser uma das razões pelas quais Platão retoma, no *Fúlebo*, o problema do um e do múltiplo, do finito e do infinito. Dito de outro modo, como entender que o prazer e a sabedoria, ambos qualificados como bons, alberguem em seu interior uma multiplicidade de prazeres e saberes. Além disso, a retomada de um problema tão criticado como o prazer mostra a pretensão de Platão de investigá-lo com base em outros critérios e verificar em que sentido ele poderia ser entendido como benéfico. Somente assim, poderíamos entender a função dos “*intermediários*” como processo de passagem, que tenta aproximar as suas semelhanças e dessemelhanças,

sem, no entanto, perder de vista às suas características próprias, seja numa realidade natural seja numa realidade social, ou mesmo inteligível.

Dentre os diálogos platônicos que esboçam algumas diretrizes de acesso à compreensão do “bem”, podemos citar o *Eutidemo*, o *Górgias*, *A República*, o *Filebo* e *As Leis*. O que haveria de comum entre esses diálogos seria a busca de um critério que esclarecesse as diversas concepções denominadas boas, especialmente aquelas consideradas meios de acesso a uma vida feliz. Enquanto alguns diálogos apenas realçaram a importância do bem e as suas diversas funções, outros procuraram distinguir o bem conforme a sua significação e utilização, esclarecendo, dessa forma, os seus limites de atuação.

No *Eutidemo* (279a-d), a discussão em torno do “bem” surge diretamente relacionada à pressuposição de que a posse de determinados bens possibilitaria ao homem “fazer bem” (εὖ πράττειν) as coisas e “ser feliz” (εὐδαιμονεῖν). Nesse diálogo, a relação bem-felicidade conduziu a distinção de tipos de bem que levariam os homens à almejada felicidade. A classificação revela uma multiformidade de bens, abrangendo diversos aspectos do agir e pensar humano, desde a sua utilização material e social, atribuição econômica, político-moral e filosófica. Pela ordem de classificação, os bens considerados como “físicos e sociais” aparecem em primeiro lugar – ser rico, ter saúde e uma boa forma física, ser belo, bem nascido, poderes e honras –, e os denominados “morais”, em segundo – sensato, justo, corajoso e sábio. Essa ordem de enumeração dos diversos aspectos da vida humana considerados como benéficos poderia induzir ao erro de se pensar que os bens “físicos e sociais” possuiriam alguma supremacia sobre os bens “morais”, mas a constatação de que a posse e o uso de coisas boas não garantiria a sua eficácia se não fossem bem utilizadas, pressupõe um conhecimento de como fazer bem uma coisa para obter os resultados desejados e esperados. Essa inferência remeteria à prévia posse de um saber que, utilizado nas situações e atitudes adequadas, revelaria um saber-fazer que se transformaria num saber-fazer-ser feliz.

E, dessa forma, a relação inicial entre a felicidade e o bem pressuporia logicamente a relação entre o bem e o conhecimento que, por sua vez, remeteria ao conhecimento como sabedoria-virtude. O bem como condição inicial da felicidade, permeada pela sabedoria-virtude, elevaria a virtude – parcial ou total – à condição *sine qua non* da felicidade, uma vez que a virtude, representada pela sabedoria, atuaria primeiramente no âmbito moral e se estenderia ao físico e social. Dentre os intérpretes que investigaram a relação entre os termos conhecimento, virtude e felicidade, Gregory Vlastos – *Happiness and virtue in Sócrates' moral theory*³⁶⁹ – propôs duas teses: a primeira, denominada de “*identity these*”, identifica a virtude com a felicidade; e a segunda, chamada de “*sufficiency these*”, menciona a virtude como condição necessária e suficiente da felicidade. Uma discussão tão profícua quanto essa não poderia ser solucionada apenas pela identificação da virtude-sabedoria com a felicidade, pois isso incorreria na ocultação de uma na outra, dificultando, com isso, a distinção dos seus respectivos campos de atuação. A alternativa estaria na segunda tese – “*sufficiency these*” – como mecanismo de investigação tanto da relação virtude-felicidade quanto das relações virtude-bem e felicidade-bem. Essa segunda alternativa desdobra-se na inquirição sobre a possibilidade da virtude ser ou não necessária e suficiente para conduzir à felicidade, posto que diante da flagrante divergência de opiniões sobre o “*bem*”, haveria tantas concepções reputadas necessárias quanto fossem as consideradas benéficas. Nos diálogos platônicos, a tomada de qualquer posicionamento dependeria, sobremaneira, de uma prévia elucidação do que os interlocutores entendiam como bem na defesa de suas posições.

No *Górgias* (467e), a delimitação do que seja uma coisa boa ou má faz com que, dentre as coisas benéficas, sejam incluídas: a “*sabedoria*” (σοφία), a “*saúde*” (ὑγίεια), a “*riqueza*” (πλοῦτος) e todas as coisas do mesmo gênero.

³⁶⁹ VLASTOS, Gregory. *Happiness and virtue in Sócrates' moral theory*. In: Socrates, ironist and moral philosopher, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1984.

Nesse diálogo Sócrates também indica um terceiro tipo, que não seria nem bom nem mau, mas “*intermediário*” (μεταξύ) entre os dois. Mesmo sem os interlocutores esclarecerem melhor essa terceira alternativa, acordam em dois aspectos: que essas coisas intermediárias seriam sempre realizadas visando um benéfico e que o seu resultado dependeria de sua aplicação correta. Segundo essa alternativa, algo seria benefício se fosse bem executado com base em uma sabedoria. E como a sabedoria é também uma virtude, o bem seria entendido tanto constituinte quanto dependente da sabedoria virtude. A compreensão sabedoria-bem se estenderia somente às coisas realizadas com sabedoria-virtude, uma vez que aquelas que visassem a benefícios próprios, em detrimento dos outros, não poderiam ser apreciadas nem como sabedoria-virtude nem como bem.

N'A *República* (357b-e), o tipo de “*bem*” que seria a justiça conduz a uma possibilidade triplíce: os bens estimados por si mesmos; os desejados por si mesmos e pelas suas conseqüências; e os aceitos apenas pelas suas conseqüências. No diálogo, Sócrates ao incluir a justiça e os prazeres inofensivos no tipo de bem estimado por si mesmos e pelas suas conseqüências, anteciparia de uma certa forma a distinção entre prazeres benéficos e prejudiciais, bem como especificaria qual prazer seria associado à justiça: “*os prazeres inofensivos*” (αἱ ἡδοναὶ ἀβλαβεῖς, 357b). Um outro aspecto do bem surge no livro VI, quando Sócrates diz a Adimanto que “*a idéia do bem é a mais elevada das ciências*”³⁷⁰ e que, devido a ela, a justiça e as outras virtudes tornam-se úteis e valiosas. Com isso, Sócrates destaca duas posturas distintas sobre a questão: uma que relacionaria o bem com o “*prazer*” (ἡδονή) e outra com o “*pensamento; inteligência*” (φρόνησις).³⁷¹

³⁷⁰ A *República*, VI, 505 a: “(...) ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα...”.

³⁷¹ GOMPERZ chama a atenção para a semelhança entre a identificação do τὸ ἀγαθόν com a φρόνησις que aparece n'A *República* e a identificação constante em Diógenes Laértios (10, 106; 3, 6) acerca de Euclides de Mégara. Diógenes relata que Hermódoro havia informado que, após a morte de Sócrates, Platão e outros filósofos foram juntar-se a Euclides, que sustentava que o bem era um só, embora tivesse muitos nomes: sabedoria, deus, espírito e assim por diante. Cf: GOMPERZ T. *El Filebo*. In: Pensadores griegos, p. 596.

Adimanto esclarece que enquanto a maioria dos homens identificava bem e prazer, outros, mais perspicazes, bem e inteligência. Sócrates observa que tanto uma posição quanto a outra apresentam problemas, uma vez que os defensores da inteligência, por não saberem explicar o que seria o bem, eram forçados a dizer que seria o saber, sem, no entanto, esclarecer o seu significado, e os defensores do prazer eram constrangidos a admitir que, além dos prazeres bons, haveria também os maus que prejudicariam aos homens. Diante dessa ponderação, Adimanto pergunta a Sócrates o que ele afirma afinal ser o bem: a “*inteligência; conhecimento*” ou o “*prazer*” ou qualquer outra coisa.³⁷² Nesse momento Gláucôn intervém e pede que Sócrates faça uma exposição sobre o “*bem*”, como havia feito com a justiça, com a prudência e as outras virtudes. De forma surpreendente, Sócrates propõe deixarem para depois a questão sobre o que seria o “*bem em si*” e que investigassem primeiro o “*filho do bem*” (ἐκγονός τε τοῦ ἀγαθοῦ).³⁷³ A inquirição prosseguiu sem que o tema fosse abordado como havia prometido Sócrates. Entretanto, na questão feita por Adimanto (506b), encontramos uma terceira possibilidade que identificaria o bem com outra coisa além do *conhecimento* ou do *prazer*. Essa possibilidade, embora não desenvolvida n’A *República*, entrevê a questão do “*bem*” como “*mistura*”, que seria desenvolvida no *Filebo*, paralela a uma outra especificação da natureza do bem (20d).

N’As *Leis* (631b), o Ateniense, ao expor a eficácia das leis lacedemônias e cretenses na previsão dos fins que tornariam os que estivessem sob a sua égide “*felizes*” (εὐδαίμονες), divide os bens em duas espécies: humanos e divinos. Quanto aos bens humanos, esclarece que eles visariam aos bens divinos, sendo considerados dentre eles: a “*saúde*” (ὕγεια), a “*beleza*” (κάλλος), o “*vigor*” (ισχύς) e a “*riqueza*” (πλοῦτος) obtida com sabedoria. Quanto

³⁷² A *República*, VI, 506a. Nesse passo, Platão utiliza φρόνησις e ἐπιστήμη referindo-se à mesma questão. Segundo BAILLY, o sentido de φρόνησις como inteligência razoável, razão e sabedoria está ligado à ἐπιστήμη, νοῦς, ψυχή e διάνοια. Sendo assim, a utilização dos dois termos de forma intercambiável é justificada pela sua aproximação de sentidos. Cf: BAILLY. *Dictionnaire grec français*, p. 2099.

³⁷³ *Ibidem*, VI, 506d-e.

aos bens divinos, destaca, em primeiro lugar, a “*inteligência*” (φρόνησις); em segundo, a “*prudência*” (σοφροσύνη) aliada à “*inteligência*”; em terceiro, a “*justiça*” (δικαιοσύνη) resultado da união da φρόνησις, da σοφροσύνη e da ἀνδρία e, em quarto lugar, a própria “*coragem*” (ἀνδρία). A reiteração dessa classificação pode ser encontrada, em 697b, quando o Ateniense diz que seria absolutamente necessário à cidade que almejasse alcançar a felicidade (εὐδαιμονήσειν) compatível à condição humana, distribuir com eqüidade a estima e o desprezo. O legislador deveria, em primeiro, lugar atribuir as maiores honras às qualidades psíquicas sempre que fosse acompanhada de “*prudência*”, depois às qualidades físicas e, por último, aos bens materiais e à riqueza. Conforme esses dois passos, podemos depreender que *As Leis*, assim como o *Eutidemo* e o *Górgias*, também relacionavam a *felicidade* com algum tipo de *virtude*, sendo a virtude uma condição sem a qual a felicidade ou não seria alcançada ou seria de forma distorcida e, com isso, não alcançaria a finalidade pretendida por todos os homens.

Se o objetivo de Platão fosse perseguir a natureza do bem e, a partir daí, distinguir os seus usos nos discursos proferidos pelos seus interlocutores, por que não utilizou uma classificação única que se adequasse a todas as situações? A resposta a essa questão não poderia ser dada sem considerar a abrangência das situações em que o vocábulo foi utilizado e as dificuldades de distinguir uma atribuição objetiva de uma subjetiva. Talvez a presença de tantas classificações de “*bem*” seja um indicativo de que Platão percebeu que a recorrência a um termo polissêmico para elucidar questões epistemológicas e ontológicas relacionadas ao agir humano não seria suficiente para distinguir esses possíveis sentidos nos seus respectivos contextos. Outrossim, essas diferentes classificações de bem não são totalmente excludentes, uma vez que se percebem aspectos comuns entre ela, tais como: a distinção entre bens humanos e divinos, o acesso ao conhecimento dos bens humanos e alguns divinos, a diferença entre bens físicos e psíquicos, a relação entre os bens morais e os sociais, a identificação

de bens que poderiam ser comuns ao corpo e à alma – saúde, sabedoria e prudência.

A quinta classificação, anterior a d'As Leis, é encontrada no *Filebo* (20d) e possui algumas características diferenciáveis que merecem uma atenção maior, pois especifica condições que poderiam ser extensas tanto à compreensão do bem quanto à relação do bem com a felicidade e da felicidade com a virtude. A exigência de um critério para discernir os diferentes *bens* pretendidos pelos dois candidatos ao título de vida feliz impulsionou a especificação das condições em que o “bem” seria compreendido: “perfeito” (τέλεος), “suficiente” (ικανός) e “aprendendo a conhecer tudo” (πάν τὸ γινώσκόν).

Se as duas primeiras condições nomeadas – τέλεος, ικανός – apresentam dificuldades de compreensão, a terceira mais ainda, uma vez que foi indicada pelo anseio humano em conhecer e aprender as coisas. O primeiro obstáculo seria entender o significado de πάν τὸ γινώσκόν, posto que se estenderia especificamente aos seres que pudessem, de alguma forma, conhecer. Se considerarmos que, dentre os seres, o homem é o único que comprovadamente pode conhecer, expressar de forma significativa, transmitir e utilizar o conhecimento em situações diversas, a expressão πάν τὸ γινώσκόν seria circunscrita aos homens. Dessa forma, o desejo de conhecer como fazer bem as coisas poderia ser entendido como uma condição *inicial* – condição que se impõe à solução duma equação diferencial ou às suas derivadas.

Em 22b, a constatação de que nem a vida prazerosa sem sabedoria nem a sábia estreme de prazer caracterizaria uma vida feliz, foi complementada pelo adjetivo αἰρετός, que denota uma escolha desejável, entre outras. A insuficiência dessas duas vidas inviabilizaria a sua escolha tanto pelos homens quanto por qualquer ser vivo. A complementação de αἰρετός à expressão πάν τὸ γινώσκόν pressuporia que quem conhecesse algo ou alguma coisa poderia avaliar, mensurar e escolher a melhor alternativa dentre as existentes, evitando, com isso, problemas futuros.

Outros diálogos também ressaltam a importância do conhecimento e a sua busca incessante por todos os homens. No *Banquete* (205a), a procura universal pelo conhecimento do bem foi precedida pelas afirmações de que “a sabedoria é o que há de mais belo”,³⁷⁴ pela identificação do “belo” com o “bem” (204d-e) e pela relação das coisas boas com a “felicidade” (εὐδαιμονία, 205a). Se no *Banquete* o discurso de Sócrates possuía algo de divino intermediado por uma sacerdotisa, no *Górgias* o contexto não permite dúvidas quanto à pretensão humana pelo conhecimento do bem, principalmente quando Sócrates observa que “se devia proceder sempre em vista do bem” (499e).

O desejo universal de conhecer o bem e a relação conhecimento-bem suscita dúvidas quanto à possibilidade de exclusão desse benefício, posto que se houvesse algum ser humano que não pudesse participar da relação bem-conhecer, a pretensão de universalidade do bem não seria possível. Considerando a diferença entre o desejo e o poder de conhecer e entre o poder de conhecer e as limitações cognitivas de alguns, precisaríamos verificar se somente o poder de conhecer seria suficiente para caracterizar algo como bom, ou seria necessário que esse poder fosse concretizado com a obtenção do conhecimento e do seu bom uso. Se a primeira opção fosse válida, não teríamos dificuldades quanto à participação de todos os homens no bem-conhecer e no bem-conhecer-felicidade. O problema dessa inferência seria que, de fato, nem todos os seres humanos possuem conhecimento e nem todos desfrutam do benefício de uma vida feliz. Essa dificuldade aumentaria se indagássemos sobre a possibilidade das crianças, dos dementados e dos obtusos participarem desse bem-conhecimento que conduziria a uma vida feliz.

A condição do bem como perfeição aparece, em 20c-d, quando Protarco admite que “o bem” precisaria ser o “mais perfeito” (τελειότατος) de todos. Para entender em que sentido o bem seria perfeito, recorreremos à sua

³⁷⁴ *Banquete*, 204b: ἔστι γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία.

significação tal como os gregos a compreendiam. Conforme *Chantraine*, o adjetivo τέλειος – presente em Homero –, τέλειος – registrado por Heródoto – é derivado de τέλος, que significa “*acabamento, termo, realização*”. O significado de τέλειος, τέλειος significa “*acabado, perfeito, completo*”, de onde o “*o mais forte, o mais poderoso*”. Ao se referir especificamente às pessoas denota o sentido de “*perfeito, completo*”. Também pode ser utilizado para indicar a plena maturidade de uma pessoa.³⁷⁵

Um bem como perfeição denotaria uma vida que nada falta, plena de realizações, completa em sentido quantitativo e qualitativo. Essa condição de completude e “*suficiência*” denotaria um processo em que o conhecimento exerceria um importante papel na consecução de uma atividade qualquer. O desfecho satisfatório de uma ação, ao ser concluída, concederia um certo poder, tornando o seu agente “*mais forte*” em contraste com aquele que ainda não conseguiu terminar sua atividade.

Quanto ao bem como ἰκανός, precisamos verificar, dentre os sentidos possíveis do termo, qual o que melhor contempla a exigência de Sócrates no diálogo. *Chantraine* indica esse vocábulo como um dos numerosos nomes derivados do verbo ἴκω, que significa “*vir, conseguir, alcançar*”. É um termo presente em jônico e ático que, quando se refere às pessoas, significa “*ser capaz de*” e às coisas, “*suficiente*”.³⁷⁶ *Bailly* registra que o primeiro sentido do adjetivo ἰκανός é o de “*que vai bem a alguém ou a alguma coisa*”, originando basicamente duas significações: uma relacionada à “*suficiência, conveniência e propósito*” de alguém ou algo, e outra relacionada especificamente à inteligência e ao talento humano, que lhe confere o poder de resolver da melhor forma possível as coisas. Esse segundo sentido confere experiência em alguma arte, tal como a capacidade de persuadir alguém ou a perícia

³⁷⁵ CHANTRAINE. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, pp. 1101-1102.

³⁷⁶ *Ibidem*, pp. 461-462.

médica em cuidar de seus pacientes. Desse termo ainda se registra a forma verbal ἰκανόω-ω que significa “*tornar suficiente, ser adequado a*”.³⁷⁷

Platão recorre com relativa freqüência a esse termo para caracterizar uma pessoa ou uma situação que possuiria a capacidade para realizar uma coisa. No *Protágoras*, 322b, esse termo foi utilizado para assinalar como a arte inicial dos primeiros homens era “*suficiente*” somente para suprir as necessidades alimentares, mas insuficientes na defesa contra as feras. A suficiência humana para fazer algo ou alguma coisa parece se relacionar a um conhecimento de *como fazer* e de *como fazer bem* para executar e obter os resultados desejados e esperados.

No *Filebo*, esse termo, ao lado de τέλειος, πᾶν τὸ γινώσκόν e, posteriormente, αὐτάρκεια (67a-7), parece se relacionar primeiramente ao estilo de vida que faz com que uma pessoa seja considerada feliz, tanto por si mesma quanto pelos outros. Uma pessoa, para fazer bem uma coisa, deveria possuir um conhecimento que a capacitasse e que fosse suficiente para realizar e convencer o outro de que o seu resultado seria o melhor. Como a execução de algo pressupõe a inter-relação entre um agente e outro agente, ou entre um agente e um objeto, a suficiência do agente seria constatável em qualquer atividade particular ou pública. No diálogo, o ἰκανός passa a ser uma condição para explicar em que sentido uma vida prazerosa, sábia ou mista poderia ou não ser considerada uma vida boa e feliz. Dessa explicação dependeria o convencimento próprio e do outro de que o seu estilo de vida seria o melhor e que não precisaria de mais nada para se efetivar. Se precisasse de algum acréscimo, não poderia ser considerada uma vida feliz.

³⁷⁷ BAILLY, A. *Dictionnaire grec français*, pp. 964-965.

CAPÍTULO I: A DISPUTA DOS CANDIDATOS À VIDA FELIZ: PRAZER E SABEDORIA

A investigação do diálogo constitui o prolongamento de uma conversa ocorrida previamente entre Sócrates e Filebo em que o problema foi exposto e desenvolvido sem chegar a um termo satisfatório. Em algum momento da conversa, Filebo transfere a Protarco a defesa de sua tese de que o prazer constitui o bem para todos os seres animados (πάσι ζώοις, 11b). Posteriormente, Sócrates retoma o objeto da discussão, delimitando o seu campo de atuação para a busca do “estado e da disposição da alma capaz de proporcionar vida feliz aos homens”.³⁷⁸ Esse deslocamento para a dimensão humana suscita uma série de questões relacionadas ao convívio social e às concepções vigentes acerca do bem que conduziria os homens a uma vida melhor e feliz. Em resposta a essa questão encontramos partidários de duas posições distintas: de um lado, Filebo e Protarco defendem uma concepção hedonista; de outro lado, Sócrates propõe uma posição que inclui a faculdade de pensar, compreender e refletir previamente acerca das ações humanas tais como: o “saber” (τὸ φροεῖν), a “inteligência” (τὸ νοεῖν), a “memória” (τὸ μνησθαι) e tudo o que se relaciona com o conhecimento, como a “opinião certa” (δόξα ὀρθή) e o “raciocínio verdadeiro” (ἀληθεὶς λογισμός).³⁷⁹

Nessa questão inicial, Sócrates fornece algumas indicações do tipo de bem que teriam que alcançar se quisessem ter acesso à felicidade humana: (a) o seu local de origem se situava na “alma” (ψυχή); (b) haveria nos homens uma “disposição” (διάθεσις) para tal finalidade; (c) essa disposição, quando efetivada, se transformaria em “estado ou capacidade” (ἔξις); (d) a “disposição” e o “estado ou capacidade” seriam extensivos a todos os homens; (e) que existiria um poder capaz de atuar quando requisitado; (f) que a

³⁷⁸ Filebo, 11d: Ὡς νῦν ἡμῶν ἕκαστερος ἔξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν ἀποφαίειν τινα ἐπιχειρήσει τὴν δυναμένην ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν. ἀρ’ οὐχ οὕτως;

³⁷⁹ *Ibidem*, 11b-c.

felicidade seria possível àqueles que efetivassem a sua disposição e a sua faculdade psíquica. Os candidatos a esse título deveriam atender a essas especificações e também as condições exigidas pela natureza do bem: τέλειος, ἰκανός e universalmente conhecível. Com isso, se o prazer fosse considerado por todos os homens como bom, ele seria o vencedor, mas, se apenas alguns homens o observassem dessa forma, perderia para a sabedoria. A mesma coisa aconteceria com a sabedoria, se não atendessem a essas três condições.

Uma grande parte do diálogo é dedicada ao exame do prazer e a sua atuação no que alguns homens consideram como importante em suas vidas. Em princípio, poder-se-ia pensar que toda essa atenção dedicada ao prazer e à diversidade de abordagens sobre ele seria um indicativo de que o prazer praticamente motivaria a discussão. No entanto, o desdobramento do diálogo, como continuação de uma conversa anterior sobre todos os seres, revela que o prazer constitui não a totalidade das questões, mas um contraponto de outro candidato circunscrito à felicidade dos homens. O prazer relacionado inicialmente à deusa Afrodite resgata o sentido de prazer sensorial ligado à satisfação de um desejo. É a referência à diferença entre os vários tipos de prazeres – nominal, factual, lembrado e expectável – que impulsiona a investigação para abordagens que extrapolam os limites da questão inicial. Muitos dos problemas salientados por Platão ainda impulsionam veementes discussões sobre a existência ou não de uma teoria geral do prazer aplicável a todos os prazeres.³⁸⁰

Percorrendo as obras platônicas, principalmente aquelas que enfatizam o pensamento ético-político, nos deparamos com o problema do prazer ora

³⁸⁰ Sobre esse problema os estudiosos do *Fílebo* tomam posições divergentes dependendo do aspecto que enfatizam e da linha de interpretação que seguem. Dentre os autores que defendem a existência de uma explicação geral do prazer aplicável a todos os prazeres, podemos citar: DOROTHEA FREDE (*Disintegration and restoration: pleasure and pain in the Philebus*) e THOMAS M. TUOSSO (*The general account of pleasure in Plato's Philebus*). E dentre os que negam a hipótese de tal teoria, destacamos: J. C. B. GOSLING; C. C. W. TAYLOR (*The greeks on plesure*) e C. HAMFTON (*Pleasure, knowledge and being: an analysis of Plato's "Philebus"*).

como elemento prejudicial ao homem, ora como indispensável à sua vida, sendo inclusive, ou objeto de defesa de algumas posições do seu tempo ou objeto de ressalvas e críticas. Seja de uma forma ou de outra, a presença do prazer nos diálogos parece ser extremamente importante à sua distinção entre uma *vida boa* e uma *vida feliz*. Se os sentidos de “prazer” e “bem” fossem entendidos como equivalentes, o prazer seria indispensável à concepção de uma boa vida, uma vez que o bem, tomado em seu sentido amplo, incluiria tanto os benefícios físicos como psíquicos. Todavia, a possibilidade de alguns prazeres prejudicarem o bem estar físico e psíquico mostra que o prazer nem sempre resulta em um bem. Sobre as relações entre prazer-prazer, prazer-bem, prazer-conhecimento, os interlocutores nos diálogos apresentam e apreciam aspectos diferentes e discordantes sobre o tema.

No *Górgias* (491e-492c), encontramos Cálicles advogando uma posição hedonista radical, em que concebe o prazer como “satisfação” (ἀναπλήρωσις) constante dos sentidos. Contrapondo-se a esse posicionamento, Sócrates chama a atenção para o aspecto insaciável do hedonista, que poderia perder de vista os outros aspectos da vida humana. Também n’A *República* (558d-559d; 583a-586e) e no *Filebo* (31b-32b) encontra-se o prazer como objeto de investigação, ora realçando os seus benefícios, ora apontando-o como prejudicial a uma vida moderada e justa.

No *Filebo*, a discussão sobre os tipos de vidas pretensamente boas amplia os horizontes da visão sobre o prazer, incluindo a possibilidade de ser considerado verdadeiro ou falso, misturado ou sem mistura, puro ou impuro.

Mesmo entre os defensores e os críticos do hedonismo pode-se identificar aspectos comuns e divergentes: comuns, quando concordam que todos os homens desejam “fazer bem” (εὖ πράττειν) as coisas e, com isso, ser felizes, sendo essa felicidade considerada um bem; divergentes, quando adotam posições contrárias acerca do que seja o bem que tornaria a vida feliz.

1. Descortinando os prazeres de Afrodite: uno, múltiplo e infinito

A escolha pelo candidato que deveria principiar a discussão é atribuída a Filebo quando Sócrates lembra, em 12b, que ele havia recorrido à deusa Afrodite como responsável pelo prazer. Depois, acrescenta que, por respeito aos nomes divinos, acha melhor designá-la pelo nome que é conhecida: “Prazer”. Salienta que a primeira dificuldade em que se pode encontrar no exame do prazer se refere ao seu nome, posto que ao ser nomeado aparece como “único” (ἕν) e “simples” (ἀπλῶς), mas, ao ser relacionado às coisas, apresenta “múltiplas formas” (μορφὰς παντοίας), “dessemelhantes” (ἀνόμοιος) entre si. Ressalta o erro em que podem incorrer aqueles que concebem como unívocos os prazeres sentidos pelo homem moderado e pelo imoderado, sem distinguir a compreensão de cada um deles acerca do seu prazer, bem como as suas ações ou para maximizar ou minimizar os efeitos desses prazeres. Sócrates com isso antecipa a diferença não apenas no processo de sentir prazer, mas também no de compreender o prazer para avaliar os seus efeitos imediatos e futuros sobre a vida humana.

Diante do esclarecimento de Protarco de que os prazeres em si mesmos não são opostos, mas que procediam de coisas opostas, Sócrates salienta as implicações dessa afirmação que reduzia à unidade coisas opostas, sem considerar a possibilidade dos prazeres que se opusessem entre si.³⁸¹

Protarco indaga como esse aspecto poderia prejudicar a sua argumentação acerca do prazer. Sócrates salienta que um “nome” poderia abrigar coisas dessemelhantes, que dificultariam a sua compreensão e diferenciação e que isso ocorria quando Protarco identificava todas às coisas “agradáveis” (ἡδέα) como “boas” (ἀγαθά), sem distinguir a natureza dos dois nomes. O problema não residia propriamente na afirmação acordada por todos de que as coisas agradáveis eram agradáveis, mas na relação de que as coisas boas eram agradáveis e as agradáveis boas, posto que se houvesse

³⁸¹ *Ibidem*, 12c-13a.

alguma coisa agradável que não fosse boa e alguma coisa boa que não apresentasse essa qualidade, o argumento que relacionava esses dois nomes seria logicamente invalidado. Considerando esse aspecto, indaga o que Protarco encontra de “*semelhante*” (ὁμοίος) entre as coisas boas e más para dizer que “*todo prazer é bom*”.³⁸²

Protarco persiste na sua afirmação de que os prazeres enquanto prazeres são bons, não admitindo nenhuma diferença entre eles que pudesse descaracterizar sua bondade. E Sócrates, para induzi-lo a sair dessa postura irreduzível, admite que o problema das diferenças também se estende aos conhecimentos, ocultando com isso sua diversidade e compreensão. Diante dessa informação, Protarco se sente seguro o suficiente para reconhecer que tanto os prazeres quanto os conhecimentos apresentam “*multiplicidades*” e diferenças entre eles.³⁸³ Com isso, Sócrates expõe a necessidade de não ocultarem essas diferenças, para verificar se, num exame minucioso, o bem seria o prazer ou o conhecimento ou, ainda, algo diferente dos dois, uma vez que não estavam procurando um princípio para validar previamente o vencedor, mas aquele bem que fosse consentâneo com a verdade. Para chegar a esse consenso, precisam estar de acordo com outro princípio de suma importância e que suscitava muitas dificuldades aos homens: de que o uno é múltiplo (ἐν γὰρ δὴ τὰ πολλὰ εἶναι) e o múltiplo é uno (τὸ ἐν πολλά)³⁸⁴. Sócrates expõe duas posições distintas acerca do problema: a adotada por aqueles que o consideravam um assunto sem muita importância; e a daqueles que desmembravam o problema do um e do múltiplo e depois afirmavam que todas essas partes eram unas. A adoção dessa segunda

³⁸² *Ibidem*, 13a-b: λέγεις ἀγαθὰ πάντα εἶναι τὰ ἡδέα.

³⁸³ *Ibidem*, 13b-14a. Quando Protarco se refere, em 14b, à multiplicidade dos prazeres e conhecimentos utiliza o mesmo termo – πολλαί –, mas, quando especifica as suas diferenças, recorre a termos diferentes, utilizando “*dessemelhanças*” (ἀνόμοιοι) para os prazeres e “*diferenças*” (διάφοροι) para os conhecimentos. Esses dois termos possuem em comum a significação “*diferença*”, mas o segundo implica também “*diversidade, variedade*” revelando nessas diferenças todos os seus desacordos.

³⁸⁴ *Ibidem*, 14c.

posição induz à refutação pelos seus próprios defensores diante da constatação de que o uno é múltiplo e o múltiplo é uno.³⁸⁵

Quando Protarco indaga sobre o outro aspecto desse princípio, que nem era de aceitação geral, nem era familiar à maioria das pessoas, Sócrates explicita a controvérsia resultante na afirmação de que o homem é um, ou o boi é um, ou o belo é um, ou o bem é um. A advertência de Sócrates, em 13a, sobre os riscos de se reduzir o uno a tantos opostos fica clara quando expõe as implicações da afirmação de que tudo é um, sem distinguir os seres que podem ou não ser incluídos em tal proposição. Quando se universaliza que tudo é um sem distinguir o seu campo de atuação, precisa-se resolver o problema dos seres que estão sujeitos ao nascimento e ao perecimento, tal como o homem e o boi. A mesma coisa aconteceria com aspectos que poderiam ser entendidos tanto como gênero, como qualidade, a exemplo do belo e do bem. Em seguida, Sócrates explicita os três problemas decorrentes da afirmação de que tudo é um: (1) a aceitação da existência do fato de que tudo é um; (2) que a unidade que não admite geração e destruição não continue a ser uma; (3) que nas coisas submetidas à geração, a unidade possa, de alguma forma, se dissolver, deixando de ser uma e se tornando múltipla. Quanto a essa última alternativa, considera absurdo conceber que a unidade submetida à geração poderia se manter uma de uma parte e múltipla de outra.³⁸⁶

³⁸⁵ *Ibidem*, 14d-e.

³⁸⁶ *Ibidem*, 15b-c. Cf: *Parmênides*, 130e-131c. O passo 15b é considerado pelos estudiosos do *Flebo* como um dos mais obscuros, visto que suscita dúvidas quanto à identificação de duas ou três questões. GADAMER destaca que a principal dificuldade reside na segunda questão, posto que poderia ser incluída na terceira, tendo como defensores autores como SCHLEIERMACHER, NATORP e WILAMOWITZ. Outros, como FRIEDLÄNDER, recorrem ao *Parmênides* como forma de solução desse impasse. Num primeiro momento, parece viável a aglutinação das duas últimas questões, mas o próprio desdobramento do diálogo revela que a sutileza enfatizada pela segunda questão quanto à não-geração da unidade é o que tentará desdobrar os problemas ocultos numa mesma questão. Sendo assim, somos favoráveis à leitura de três questões em 15b. Cf: GADAMER, Hans-George. *L'éthique dialectique de Platon*, p. 181.

Como forma de resolver essas dificuldades, Sócrates propõe que verifiquem primeiramente como o “*mesmo*” (τὸ αὐτό), apreendido pelo pensamento como uno e múltiplo, pode ser expresso posteriormente em palavras.³⁸⁷ Destaca a diferença entre esses dois aspectos, principalmente naqueles relacionados à sua modificação ou não, visto que alguns jovens, sem se aperceberem da diferença entre as propriedades do pensamento e as do discurso, misturavam as duas como se fosse uma, contribuindo com isso para o emaranhado existente entre o um e o múltiplo. Sócrates recomenda que se afastem do caminho que confunde essas duas coisas e que percorram aquele considerado por ele como o mais belo, em que, apesar de conduzi-lo constantemente à “*aporia*” (ἄπορία), continua a percorrê-lo, mesmo ciente de suas dificuldades.

Esse método, responsável por todas as descobertas relacionadas às artes, é caracterizado por Sócrates como uma “*dádiva divina*” que foi conservada e transmitida pelos antigos acerca da concepção de que “*tudo o que se diz existir provém do uno* (ἓνός) *e do múltiplo* (πολλά) *e traz consigo, por natureza, o finito* (πέρας) *e o infinito* (ἄπειρος)”.³⁸⁸ Para se chegar a compreender tal concepção, faz-se necessário um método minucioso que analisasse todos os seus aspectos, sem passar de um a outro sem prévia investigação de sua possibilidade e eficácia. Esse método, denominado, em 17a, de “*dialético*” (διαλεκτικός), procura saber se em todas as coisas haveria uma “*única idéia*” (μία ἰδέα); depois, se haveria outras idéias até chegar a descobrir se a “*unidade princípio*” (ἀρχή ἓν) seria realmente una, múltipla e infinita e quantas seriam as suas espécies. Um dialético jamais deveria passar da unidade para o infinito ou do infinito à unidade sem antes investigar detidamente os “*intermediários*” (τὰ μέσα) que possibilitariam ou

³⁸⁷ *Ibidem*, 15d. Esse passo pode ser compreendido de duas formas: uma que concebe τὸ αὐτό como sujeito de ἓν e πολλά; e outra que concebe o inverso, tal como compreende DOROTHEA FREDE, que diz que é por meio dos discursos que a mesma coisa circula, tornando-se um e múltiplo em todas as circunstâncias. Optamos pela primeira alternativa. Cf: FREDE, D. *Rumpelstiltskin's pleasures: true and pain in Plato's Philebus*. *Phronesis*, v. XXX, 1985.

³⁸⁸ *Ibidem*, 16c.

não tal passagem. Essa atitude diferenciaria o dialético do erístico, pois o último passaria de forma apressada da unidade ao infinito, sem se deter nos aspectos medianos que viabilizariam ou não uma mudança.³⁸⁹

Para elucidar como se processaria a relação do um e do múltiplo e como poderia ser compreendida pelo homem, Sócrates recorre à analogia das letras do alfabeto, uma vez que a voz quando sai da boca parece una, mas pode ser percebida de múltiplas formas, sendo necessário conhecer o número e a natureza dos seus sons. Aplicado à música, o método procuraria distinguir os dois tipos de sons: o “grave” (βαρύς), o “agudo” (ὀξύς) e ainda um terceiro que “ressoa com um som igual” denominado de ὁμότονος. Esse conhecimento só teria valor se o músico conhecesse os “intervalos” (τὰ διαστήματα), o número e a natureza dos sons agudos e graves, as suas combinações e limites que, se fossem combinados de forma correta, receberiam a denominação de harmonias. Esse mesmo princípio poderia ser estendido ao movimento físico e a tudo o que fosse uno e múltiplo: se descoberta a sua natureza, os seus números e os seus respectivos intervalos, seria possível distinguir também o seu “ritmo” (ῥυθμός) e a sua “medida” (μέτρος).³⁹⁰

Retornando à analogia das letras, Sócrates lembra que, conforme consta no Egito, foi uma divindade ou algum homem divino chamado Teute que, observando que a voz humana era “infinita” (ἄπειρος), separou as letras

³⁸⁹ *Ibidem*, 16c-17a. Assim como as letras do alfabeto, os gêneros não podem se comunicar e se misturar ao acaso, mas precisam obedecer às regras impostas pela natureza de cada um. Sendo assim, o problema do *uno* e do *múltiplo* reconduz no *Filebo* a um problema extremamente espinhoso na filosofia platônica: a composição, a mistura e os intermediários entre os gêneros. Segundo BOUSSOULAS, já nos diálogos socráticos aparece a noção de μέσος. Cita como exemplo o *Protágoras*, o *Lísias* e o *Eutídemo*. Destaca o *Fédon* como o diálogo em que a questão dos contrários faz com que a noção de intermediário tome uma outra forma, admitindo, entre os contrários originários de outros contrários, um μεταξύ de dois movimentos diferentes. No *Banquete* a noção de intermediário aparece na origem de Eros: meio termo entre os mortais e os imortais, entre a ciência e a ignorância. N'A *República* cita como exemplo de intermediário o problema da opinião, meio termo entre a ignorância completa e o perfeito conhecimento. Mas é justamente no *Filebo* (16d-17a) que a teoria dos intermediários toma sua forma mais explícita. Cf: *L'être et la composition des mixtes dans le "Filebe" de Platon*, pp. 9-13.

³⁹⁰ *Ibidem*, 17c-d.

em dois grupos, as vogais e as não-vogais que participavam de algum som, depois distinguiu uma terceira variação composta pelas letras consideradas surdas. Após essa primeira distinção, separou as letras que não têm som nem voz até individualizar uma por uma, procedendo da mesma forma com as vogais. Ao conjunto dessas letras e as suas respectivas “ligações” (δεσμοί), Teute denominou gramática.

O argumento de Sócrates recorre às analogias que enfatizam a necessidade de distinção da natureza de cada coisa, seus limites e combinações e, sobretudo, o que possibilitaria a passagem de um elemento a outro: em 16e, utilizou os termos μεταξύ e, em 17a, μέσος para destacar a necessidade de não se passar de um argumento a outro sem antes conhecer os seus números intermediários; em 17e, enfatizou a necessidade de se conhecer os “intervalos” (τὰ διαστήματα) e todas as suas combinações e, em 18c, a possibilidade de se conhecer os “elos” (δεσμοί) entre as letras. Todos esses termos, conforme a sua área de atuação, possuiriam a função precípua de caracterizar o que estaria no meio, o que ligaria duas coisas e o que possibilitaria a sua combinação apropriada, resultando com isso em um resultado desejado e esperado.

No *Timeu* encontra-se um bom exemplo de como atua os liames entre dois termos no que se refere à forma como a divindade procedeu para ligar os vários elementos constitutivos do universo, recorrendo ao auxílio de um terceiro termo responsável por essa união.

*“Mas não é possível ligar bem duas coisas sem o auxílio de uma terceira, pois sempre terá de haver entre elas um laço de união. Porém, de todos os laços (δεσμοί) o melhor é o que por si mesmo e como os elementos conectados constitui uma unidade no sentido amplo da expressão, sendo que faz parte da natureza da proporção geométrica progressiva conseguir esse resultado por maneira perfeita”.*³⁹¹

³⁹¹ *Timeu*, 31b-c. Tradução Carlos Alberto Nunes. SOUILHÉ comenta que os δεσμοί sob a forma de superfícies comuns determinam as diversas figuras do corpo, e sob as formas de meios termos reúnem os elementos dispersos no caos e lhe dão uma aparência fixa no universo. Esses δεσμοί são dirigidos e regulamentados por um ser ativo e inteligente, origem de todo movimento regulador de tudo que existe, inclusive a alma. Cf: SOUILHÉ, J. *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, p. 191.

Esse trecho do *Timeu* ilustra alguns aspectos comuns ao *Filebo*: primeiro a necessidade de compreensão dos liames entre duas coisas; segundo, a distinção entre uma boa e uma má ligação; terceiro, o reconhecimento de que a melhor ligação seria aquela que estabelecesse entre os elementos díspares uma unidade; quarto, a função de estabelecer ao mesmo tempo uma ação causal e uma atuação mediadora em tudo o que existe; e quinto, a ação aglutinadora não interviria na composição dos elementos, observando entre eles a devida proporção para que o seu resultado fosse eficaz. Acresce a isso, a necessidade de um agente responsável pelo processo de aglutinação que poderia ora ser concebido como inerente ao processo, ora como agente externo que atuaria sem necessariamente se identificar com nenhum deles. Enquanto no *Timeu* esse agente foi associado com o demiurgo que modelou os elementos constitutivos do universo e do homem, no *Filebo*, esse agente não foi nomeado, mas relacionado em estreita atuação com o gênero causal responsável pela composição de todas as coisas, sejam humanas ou não.

1.1. O prazer estreme de sabedoria e a sabedoria sem nenhum prazer

Sócrates, desafiado por Protarco a terminar a discussão que começara com Filebo acerca de que seria “o melhor” (ἄριστος, 19c) para o homem, lembra de uma antiga narrativa que “teria ouvido em sonhos ou acordado”, sobre o bem não ser nem o prazer nem a sabedoria, mas uma terceira coisa

diferente e melhor do que os dois.³⁹² Ele e Protarco concordam que esse bem deveria reunir as seguintes características: (a) ser perfeito (τέλεος); (b) suficiente (ικανός) e (c) universalmente conhecível pelos homens.³⁹³ Com essa especificação do bem recomeçam a investigação, sabendo que tanto o prazer como a sabedoria, para serem consideradas como bem, precisariam reunir *todas* essas condições, pois a ausência de uma delas inviabilizaria a sua candidatura ao primeiro prêmio.

A proposta de Sócrates de julgar em separado a vida prazerosa e a sábia, para verificar se poderiam atuar uma sem a outra e se não necessitariam de mais nada, explicita a sua intenção de descortinar por meio de suas condições – τέλεος, ικανός e πᾶν τὸ γινώσκόν/αίρειτός – a verdadeira natureza do bem (τὸ ὄντως ἀγαθόν, 21a). A expressão τὸ ὄντως ἀγαθόν suscita dúvidas, haja vista que introduz algo mais do que a mera suficiência de uma vida prazerosa ou sábia, sendo obscurecida pela retomada da investigação do bem em termos pragmáticos. Creio que a busca de um paradigma de ação benéfico não excluiria necessariamente a procura de um bem que congregasse todas as características das coisas denominadas boas. Se pensado dessa forma, o τὸ ὄντως ἀγαθόν seria o paradigma de bem em que as coisas sujeitas à ação inflexível da mudança seriam consideradas boas se tivessem alguma verossimilhança com esse bem, embora cada um conservasse a sua especificidade própria.

³⁹² *Ibidem*, 20b. A pergunta que se pode fazer é por que Sócrates retoma o argumento com a referência a algo que não consegue precisar a sua origem, embora tenha convicção de seu conteúdo. Talvez porque esse conhecimento já fizesse parte de algum círculo de discussão que, por alguma razão, não podia ser divulgado, ou seria uma alternativa que possibilitaria uma solução à discussão, mas ainda encontrava resistência de alguns, pois adentrava no campo de duas áreas aparentemente antagônicas. De qualquer forma, é a partir desse pretense conhecimento que se desenvolve uma terceira alternativa que já havia sido sinalizada desde o início da conversa (cf: 11d-e).

³⁹³ *Ibidem*, 20d. O principal atributo do bem – τέλεος – pressupõe um acabamento, um desenvolvimento pleno de sua natureza. Tudo aquilo que participa do mais ou do menos, que possui algum defeito, seja por excesso ou carência, não pode, por natureza, encontrar um termo, um τέλος.

Sócrates, examinando primeiramente a vida prazerosa estreme de sabedoria, pergunta a Protarco se ele aceitaria viver toda a sua vida desfrutando “os maiores prazeres” (ἡδοναί οἱ μέγιστοι, 21a). O assentimento imediato de Protarco conduz à questão se essa vida totalmente prazerosa precisaria de mais alguma coisa. Novamente Protarco, visando somente aos efeitos imediatos de um prazer, responde que não precisaria de mais nada, negando inclusive a necessidade do “pensar” (φρονεῖν), “compreender” (νοεῖν) e “calcular” (λογίζεσθαι) na vida eminentemente prazerosa.³⁹⁴

A sua convicção da suficiência do prazer estreme de sabedoria foi abalada quando Sócrates ressaltou a necessidade do discernimento na avaliação de um prazer desfrutado em diversos momentos: passado, presente e futuro. A memória, como fonte de conservação e de atualização dos acontecimentos experimentados e esperados, não poderia ser excluída da vida prazerosa, uma vez que dela dependeria a recordação e a expectativa de um prazer. Como conservação a memória registraria as condições que impulsionaram uma ação prazerosa, a sua intensidade e os seus efeitos imediatos ou não. Como atualização quando o homem utilizasse o referencial disponível para vivenciar mentalmente o que foi satisfatório ou não, o que deveria ser evitado ou procurado de acordo com o registro existente. Esse referencial mnemônico possibilitaria também a comparação entre um prazer anterior, um atual e um esperado. A confluência dessas informações forneceria elementos para a denominada opinião verdadeira, nível de conhecimento ainda circunscrito à mutabilidade da opinião, mas com um afastamento tal que não se deixaria levar totalmente pelas aparências imediatas, garantindo, com isso, um critério valioso de julgamento próximo à verdade.

O referencial mnemônico possibilitaria que o hedonista distinguísse os momentos de uma experiência deleitável e que compreendesse a intensidade, a conveniência e os benefícios ou prejuízos de um prazer. Uma vida

³⁹⁴ *Ibidem*, 21a-b.

prazerosa sem nenhuma relação com qualquer forma de conhecimento foi criticada por Sócrates da seguinte forma: “*Não seria vida de gente, mas de algum pulmão marinho ou desses animais do mar providos de conchas*”.³⁹⁵

O argumento de Sócrates enfatiza os principais aspectos que diferenciam a vida humana da vida animal e, conseqüentemente, a avaliação de sua atuação no tempo e no espaço. Isso porque não seria somente pelo prazer que se diferenciaria um do outro, posto ser comum entre todos os animais, mas pela capacidade de compreender, mensurar e avaliar a sua prévia atuação, bem como os seus efeitos positivos ou negativos. Abdicar dessa aptidão natural seria despojar o homem daquilo que lhe seria próprio: a capacidade de raciocinar. Na consideração da vida sábia e inteligente, sem nenhuma participação com o prazer, os interlocutores acordam quanto à dificuldade de alguém aceitar uma vida assim, destituída de toda e qualquer satisfação pessoal ou pública.

No diálogo, o entrelaçamento de alguns problemas fez com que houvesse um aparente abandono de algumas questões para resolver outras que direta ou indiretamente dependiam de prévio esclarecimento. É o que ocorre com a discussão do prazer “*sem mistura*” (ἄμικτος) de sabedoria e da sabedoria estreme de prazer, que retorna ao centro da discussão somente depois de um longo percurso em que dois dos candidatos a uma vida feliz foram examinados em seus diversos ângulos: ético-político, estético, epistemológico e ontológico.

³⁹⁵ *Ibidem*, 21c-d. Não é casual a escolha de Platão de um animal marinho para ilustrar uma vida em que o prazer ocupa o primeiro plano na vida humana, determinando ações contrárias aos preceitos morais do μῆδεν ἄγαν 45d-e. Na *República* (611c-d), a proposta de julgamento da alma imortal despida da vestimenta corporal é acompanhada dos efeitos que as exigências físicas podem propiciar à alma. Uma alma deteriorada pelos vícios é comparada à figura de Glaucon marinho que, após adquirir a imortalidade e permanecer exposto por longo tempo às correntes marinhas que depositaram sedimentos – conchas, algas e seixos – sobre o seu corpo, passou a ser confundido com qualquer animal. O interessante nessa analogia é a ênfase num acúmulo de desejos e temores desordenados que deformam e transformam o homem num outro ser, sem referencial à sua condição humana, sobretudo no que se refere às implicações racionais de uma ação.

A retomada desse tema ocorre em vários momentos do diálogo: em 33a-b, quando a referência a uma “*vida sábia*” (φρονεῖν βίος), sem nenhum tipo de prazer levou à consideração se seria uma escolha divina e se os deuses aceitariam viver dessa forma; e, em 60d-e, quando Sócrates pediu que dispusessem numa mesma classe a memória, a sabedoria, o conhecimento, a opinião verdadeira e verificassem se alguém privado deles desejaria alguma coisa ou formaria uma opinião verdadeira dos seus efeitos e de suas expectativas a curto e longo prazo. Pediu que examinassem da mesma forma se alguém desejaria viver sem nenhum tipo de prazer. A resposta enfática de Protarco de que ninguém desejaria uma vida exclusiva de prazer ou de sabedoria foi a mesma, em 21e e 60e. A diferença entre as duas questões que ressaltam uma vida inteligente e sábia estreme de prazer reside na inclusão, em 21d-e, da participação da dor ao lado do prazer.

Os dois tipos de vida – prazer estreme de sabedoria e sabedoria sem prazer – foram rejeitados porque não atendiam à duas das condições do bem: não eram suficientes (ικανός) nem eram desejáveis (αἰρετός) pelos homens ou por qualquer ser vivo.³⁹⁶ Sócrates lembrou também que nenhuma das duas vidas participaria da perfeição (τέλειος, 22b) e que, por não serem consideradas perfeitas e desejadas por todos (πάντες αἰρετοί), não poderiam ser o modelo de bem total/perfeito (τὸ παντάπασιν ἀγαθόν, 61a).

O exame dos dois tipos de vida estreme uma da outra distinguiu o prazer-bem nos moldes de Filebo do bem-bem procurado pelos homens. A dificuldade em delimitar o âmbito do bem total do bem humano fez com que Sócrates exaltasse a necessidade de formarem uma idéia clara do bem para decidirem a quem caberia a palma da vitória na disputa por uma vida feliz (61a), posto que uma das conseqüências de uma vida totalmente prazerosa

³⁹⁶ *Ibidem*, 22b: οὐδὲ αἰρετός οὔτε ἀνθρώπων οὔτε ζῴων οὐδενί. A discussão de uma vida totalmente prazerosa aparentemente estende novamente o tema da discussão aos outros seres vivos que, em 11d, havia sido circunscrita à alma humana. Mas a continuação da frase deixa entrever que se trata de uma situação hipotética, em que todos os seres vivos seriam incluídos se a vida totalmente prazerosa atendesse as condições de uma boa vida.

seria a sujeição humana a uma vontade insensata, ou ainda a alguma fatalidade contrária ao seu desejo de “*felicidade*” (εὐδαιμονία, 22b-8).

Uma das coisas que descobriram foi que o bem não residiria numa vida “*sem mistura*” (ἄμικτος), mas numa vida “*misturada*” (μικτός) que consideraria tanto o prazer quanto a inteligência e a sabedoria (61b). Para tal empreendimento, Sócrates solicitou ajuda às divindades responsáveis pela fundição de elementos distintos: Dionísio ou Hefestos (61b-c).

1.2. A importância dos gêneros na composição das coisas

Enquanto a deusa de Filebo foi cabalmente rejeitada como candidata ao primeiro prêmio por não ser totalmente identificável com o bem, a inteligência, uma das companheiras da sabedoria, foi aparentemente suspensa com a introdução de uma outra inteligência denominada ao mesmo tempo de “*divina e verdadeira*” (ἀληθινὸς καὶ θεῖος νοῦς). Porém, sem se deter em pormenores nesta modalidade de inteligência, Sócrates passou a investigar a causa da vida mista – κοινὸς βίος (22c) ou μικτὸς βίος (22d) – que tornaria desejável e boa a inteligência ou o prazer. Se um dos dois fosse a causa da vida mista, não poderiam reivindicar o primeiro lugar na competição pela boa vida. Em busca dessa causa, resolveram recorrer a outros argumentos, tais como a divisão dos seres em dois ou em três “*gêneros*” (γένος): um denominado “*finito; limitado*” (πέρας), outro “*infinito*” (ἄπειρος) e um terceiro resultante da “*mistura*” (μικτός) de ambos. A “*causa*” (αἰτία) dessa mistura seria indicada como um outro gênero, totalizando um número de quatro.³⁹⁷ A proposta inicial de Sócrates foi separar primeiro três gêneros e depois verificar se dois deles seriam realmente dissociáveis. Somente depois disso poderiam investigar se cada um deles seria, ao mesmo tempo, “*uno*” (ἓν) e “*múltiplo*” (πολλά). Dos três gêneros separados – ἄπειρος, πέρασ e μικτός –, o finito e o infinito se revelaram dissociáveis. Do

³⁹⁷ *Ibidem*, 23b-d.

desdobramento dessa primeira divisão, tentaram verificar se, em certo sentido, o “*infinito*” (ἄπειρος) seria “*múltiplo*” (πολλά). A primeira dificuldade encontrada na investigação do infinito foi a sua ausência de delimitação, uma vez que faziam parte de sua natureza o “*mais*” (μᾶλλον) e o “*menos*” (ἥττον) que dificultaria toda e qualquer identificação quantitativa dos elementos que recorriam de alguma forma a esse gênero, como o quente e o frio. Da participação do *mais* com o *menos* o infinito retiraria a sua aparência de unidade, dificultando com isso a especificação do começo e término do “*mais quente*” e do “*mais frio*”. A mesma coisa aconteceria com o “*muito*” que, por não especificar uma quantidade definida, seria identificado pelo seu grau de aproximação com o “*mais*” ou o “*menos*”.³⁹⁸

A investigação do gênero “*finito*” (πέρας) foi desenvolvida sem maiores delongas, pois muitas de suas características já constavam na ausência de delimitação do gênero infinito. Dentre essas características foram citadas o “*igual*” (ἴσος), a “*igualdade*” (ισότης), o “*duplo*” (διπλάσιος) e tudo o que fosse número em relação a número, medida em relação à medida.³⁹⁹ Esse gênero, por encerrar em sua natureza o limite, poria termo à gradação dos contrários e restabeleceria com isso a harmonia entre os elementos envolvidos. O limite, por não admitir o “*mais*” e o “*menos*” na atuação de seus elementos, imporá sobre eles um movimento simétrico baseado exclusivamente no número e na medida.

A pergunta que se pode fazer é: em que sentido o gênero finito excluiria as qualidades de “*mais*” e “*menos*” pertencentes ao gênero infinito, mas poderia admitir as qualidades de elementos contrários? A resposta poderia ser deduzida pela natureza do finito que, por meio da igualdade, do duplo, do número em relação ao número e da medida em relação à medida congregaria

³⁹⁸ *Ibidem*, 24a-e. Sobre o termo τὸ μέτριον que aparece, em 24c, Jean-François Pradeau comenta que o termo nesse passo acompanha uma quantidade determinada (ποσόν) para designar não o que é uma medida quantitativa e relativa – que faz com que a intensidade de um prazer seja conhecido como maior ou menor –, mas a justa medida qualitativa que será desenvolvida na investigação da “*ciência da medida*”, em 55e. Cf: PRADEAU. *Philèbe*, p. 249.

³⁹⁹ *Ibidem*, 25a-b.

elementos não apenas de naturezas semelhantes, mas também de naturezas distintas que, em algumas situações excepcionais, aceitariam algum tipo de relação. Pela igualdade o finito tentaria compatibilizar o que houvesse de comum entre elementos que por natureza se excluíam, mas não seriam contraditórios, uma vez que poderiam ser compreendidos em relação ao outro a partir do que haveria em comum entre eles. Pelo duplo, quando se concebe não um duplo como cópia, mas como o dobro de um elemento que manteria a sua quantidade definida, acrescida de outra quantidade que o complementaria. O duplo atuaria em conjunto com o número quando, ao mesmo tempo, opusesse um número a outro – ímpar e par –, relacionasse números de naturezas semelhantes – ímpar-ímpar e par-par.

A necessidade de uma quantidade definida também poderia ser compreendida em relação às ações humanas para evitar problemas decorrentes principalmente de excessos ou de faltas, mas também de ações que, embora não fossem qualificadas de excessivas ou carentes, extrapolariam o que seria normalmente aceitável como compatível a uma situação ou a uma combinação qualquer.

Quanto à especificação do terceiro gênero, composto da *“mistura”* (μικτός) do infinito e do finito, Sócrates incluiu uma série de exemplos em que o finito atuaria de forma reguladora sobre o *“mais”* e o *“menos”* do infinito, resultando com isso em tudo o que possuísse *“boa medida; moderado”* (τὸ ἐμμετρον) e *“proporção”* (σύμμετρος, 26a). Um dos principais aspectos do resultado dessa junção de gêneros díspares foi a sua constituição de tudo *“o que nasce para o ser”* (γένεσις εἰς οὐσία, 26d) passaria a atuar de forma ordenada, baseada nos limites impostos pelo finito, origem num elemento ou numa ação moderada. Dessa forma, Sócrates incluiu neste gênero exemplos que congregavam aspectos físicos – estações do ano, saúde ou doença – e psíquicos – virtude ou vício. Sobre esse último aspecto ressaltou a discordância entre aqueles que achavam que a imposição do limite aos prazeres fosse prejudicial à alma e aqueles que concebiam a medida como uma forma de manutenção dos limites da alma, origem da virtude. Destacou,

inclusive, a necessidade do limite como forma encontrada pela divindade para conter os problemas derivados dos “excessos” (ὑβρις) em geral e as “maldades” (πονηραί) que se multiplicavam devido à inexistência de uma “lei” (νόμος) que estabelecesse a ordem em tudo o que estivesse sujeito ao movimento.⁴⁰⁰ Sobre esse aspecto residiria o cerne da discussão ética baseada em princípios que também poderiam ser encontrados na natureza, haja vista que tanto a natureza quanto o homem, de um modo geral, estariam sujeitos ao devir, carecendo de algo que ordenasse esse movimento em termos de manutenção e nunca de destruição.

No âmbito social, geralmente se estabelecia o que seria aceitável ou não por meio de princípios político-morais, jurídicos, religiosos e filosóficos nem sempre aplicáveis a todos os homens devido às diferenças do que cada um considerava benéfico. Muitas dessas diferenças, num determinado nível, manteriam a coesão social por meio de embates e negociações, ou num nível considerado insuficiente ou excessivo ocasionariam as dissoluções e revoltas – internas ou externas, particulares ou públicas. Estabelecer um equilíbrio entre situações conflitantes, sem negar e sem maximizar diferenças, não seria um empreendimento fácil e nem viável sem a consideração de todos os elementos e interesses envolvidos na situação, de tal forma que os pontos em comum fossem o princípio propulsor de uma possível conciliação dessas diferenças.

Após a discussão dos três primeiros gêneros – infinito, finito e mistura dos dois – Sócrates e Protarco empreenderam a investigação do quarto gênero, causa da geração e da mistura do infinito com o finito. Conforme esse gênero, tudo o que existe, tudo o que foi ou o que será estaria sujeito a uma transformação constante causada por alguma coisa que precederia o seu aparecimento, tendo em conta que nem tudo que atuava sobre o outro seria visível pelos sentidos, mas percebido pela sua atuação na realidade. Sobre a ação da causa em todas as coisas que viriam a ser (πάντα τὰ γινόμενα, 26e),

⁴⁰⁰ *Ibidem*, 25b-26d.

Sócrates ressaltou que, muitas vezes, se confundia a atuação de um agente sobre algo e a sua posterior denominação. A diferença não residiria na nomeação do agente e da causa, mas na nomeação da causa sobre o que se forma, uma vez que pertenciam a atuações diferentes, uma que agiria denominada causa, e outra que receberia essa ação chamada efeito.⁴⁰¹

Dentre as coisas sujeitas à geração e corrupção, a causa seria o que explicaria o que uma coisa é e o que será a partir das condições que possibilitaram a sua mudança, o seu perecimento ou a sua transformação em algo diferente do anterior. Nem todas as mudanças observadas na natureza são definíveis num primeiro momento, se considerarmos alguns processos metamórficos que sofrem alguns seres como os lepidópteros. As borboletas antes de serem borboletas, foram primeiro lagartas que, após passarem pelo estado de crisálida, chegaram à forma pretendida pela sua espécie, cumprindo um ciclo que se concluiria com o seu perecimento.

1.3. O gênero da vida prazerosa, inteligente e mista

Em 27c, Sócrates esclareceu que a distinção dos quatro gêneros que comporiam o *kósmos* – infinito, finito, misto e causa – forneceu condições adequadas para que eles formulassem um juízo melhor acerca do gênero de vida considerado bom e adequado como meio de acesso a uma vida feliz.

Depois da admissão de Filebo, em 27e, de que o prazer sem mistura só poderia ser considerado todo bem se fosse incluído no gênero infinito, nem nenhuma contenção quantitativa, e depois da observação de Sócrates de que se não houvesse limites para conter o prazer não haveria também para a dor, originando com isso sofrimentos ilimitados. Diante da posição reticente de Filebo, Sócrates propôs que investigassem fora da natureza do infinito “algo” que comunicasse alguma parcela de bem aos prazeres.⁴⁰² A necessidade de uma medida para quantificar um prazer e uma dor não seria apenas para

⁴⁰¹ *Ibidem*, 26e-27c.

⁴⁰² *Ibidem*, 28a: “τι μέρος ταῖς ἡδοναῖς ἀγαθοῦ”.

especificar a sua relação de ausência e excesso em relação ao outro – prazer-prazer, dor-dor, prazer-dor, dor-prazer –, mas, sobretudo, para estabelecer a quantidade definida de prazer considerada benéfica e a quantidade de dor suportável a um bem futuro. O consentimento de uma dor física só seria aceitável mediante um benefício maior do que os prejuízos a curto e longo prazo. Sobre esse aspecto se pode citar o caso da cauterização de um ferimento que, mesmo possibilitando uma dor muito forte, seria aceitável diante dos riscos iminentes de uma necrose, que não apenas dificultaria a cicatrização, mas poderia levaria a uma possível amputação do membro ferido.

Na investigação de “*algo*” que comunicasse alguma parcela de bem ao prazer surgiu a questão do tipo de gênero que poderiam incluir a inteligência, a sabedoria e o conhecimento. Quando Protarco admitiu não saber em que classe incluiria a inteligência e o conhecimento, Sócrates assumiu essa função recorrendo ao conhecimento acordado pelos sábios de que “*a inteligência é a rainha do céu e da terra*”.⁴⁰³ Esse aparente deslocamento do ângulo da investigação para a força que coordenaria e dirigiria o universo fica claro quando se percebe que Sócrates pretenderia especificar tanto o lugar da inteligência na regência cosmológica como na vida humana. O ponto em comum entre as duas inteligências – universal e humana – seria a necessidade de uma sabedoria que coordenasse e dirigisse todas as coisas de forma adequada, evitando as oscilações e os erros do acaso e da sorte.⁴⁰⁴ Essa força identificada com a inteligência coordenaria tanto o corpo universal quanto o corpo de todos os seres, uma vez que seria ela que estabeleceria as combinações possíveis entre os seus elementos e determinaria a exclusão daqueles que prejudicariam a ordem determinada para cada um. A diferença entre a inteligência universal e humana e entre o corpo universal e humano repousaria na supremacia de um sobre o outro baseado na qualidade de sua

⁴⁰³ *Ibidem*, 28c: ὡς νοῦς ἐστὶ βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, 28d-e.

coordenação e de seus elementos, sendo os universais considerados superiores e melhores do que os humanos.⁴⁰⁵

Essa analogia estabelecida entre a inteligência e entre o corpo universal e humano preparou Protarco para a questão se o corpo humano seria ou não dotado de alma (30a). A afirmativa de Protarco levou Sócrates a explicitar alguns aspectos relevantes para a sua argumentação de que a inteligência e a sabedoria seriam merecedoras do prêmio de melhor vida que conduziria à felicidade: (a) que o corpo universal seria “*animado*” (ἔμψυχος) e que possuiria os mesmos elementos que o humano; (b) que o gênero da causa se encontrava em todas as coisas e seria responsável pelas suas mudanças; (c) que essa causa seria identificada com a inteligência e com a sabedoria; (d) que seria ela que forneceria alma ao corpo humano; (e) que somente por meio da alma se poderia manifestar a inteligência e a sabedoria; (f) e que por inferência o seu lugar de atuação seria a alma.⁴⁰⁶

A especificação dos gêneros a que pertenceriam o prazer e a inteligência levou à constatação de que nenhum dos dois contemplava de forma satisfatória a origem tanto da dor quanto do prazer, posto que o prazer sem mistura incluído no gênero infinito não explicava o seu oposto, a dor. E a inteligência incluída no gênero da causa foi indicada como a causa da cura das doenças, sem especificar como surgiam e como poderiam ser tratadas essas doenças. Sem uma resposta satisfatória à questão da origem da dor e do prazer, investigam se esse assunto não poderia ser encontrado no gênero misto constituído de todos os infinitos ligado pelo limite, ou seja, de todos os prazeres ligados pela inteligência e pela sabedoria. A observação de Protarco de que o gênero misto ensejava a saúde e a harmonia direcionou os argumentos de Sócrates para a sua origem ligados ao prazer e a dor.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, 29a-d.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, 30a-e.

1.3.1. A harmonia: hipótese de um modelo-restauração de prazer

S. - Digo que quando a harmonia se dissolve nos seres animados, produz-se ao mesmo tempo dissolução da natureza e geração da dor.

P. - É muito verossímil o que afirmas.

S. - E que quando se restabelece a harmonia e volta ao seu estado natural, devemos dizer que nasce o prazer, se me for lícito exprimir brevemente e em poucas palavras um assunto de tal magnitude.⁴⁰⁷

O trecho acima expõe a hipótese da existência de um pretense estado natural baseado numa harmonia extensiva a todos os seres animados. Essa hipótese seria o ponto de partida de uma discussão sobre os estados físicos e mentais do prazer e da dor em que essas duas sensações ora poderiam ser compreendidas como opostas uma a outra, ora como situações que em si não se misturavam, mas que poderiam, de alguma forma, interferir sobre a outra quando a ausência de uma delas revelava a presença da outra.

Por esse raciocínio, enquanto perdurasse essa harmonia natural não haveria nem a dissolução nem a dor, originados somente quando houvesse alguma alteração que afetasse de alguma forma esse estado natural. Sócrates não especificou se o prazer seria o constituinte natural da harmonia, mas isso poderia ser inferido pelo aparecimento da dor como oposto ao prazer e fruto da perda de um equilíbrio natural, em que originalmente não constava. Somente após a cessação do desequilíbrio e o restabelecimento da harmonia, o corpo retomaria o pretense estado natural, originando com isso o prazer.

Como Sócrates se referiu à dissolução de uma harmonia dos seres vivos e como a percepção sensorial seria o que houvesse de comum entre todos os seres animados, poderíamos supor com isso que tanto a harmonia-prazer como a desarmonia-dor fosse somente física. Entretanto, nada impediria que a harmonia como causa do prazer também não pudesse ser utilizada para os prazeres psíquicos, ou seja, para aqueles prazeres que permaneciam na memória mesmo depois de sua cessação sensorial, e para aqueles prazeres que seriam almejados para um futuro próximo. Esse

⁴⁰⁷ *Ibidem*, 31d1-10.

aspecto suscitou controvérsias entre os intérpretes, pois enquanto alguns aceitavam a sua extensão às dores e prazeres psíquicos, outros não, considerando principalmente a ênfase de Sócrates e Protarco nos exemplos das dores e prazeres físicos, tais como: fome-insatisfação-dor, comer-satisfação-prazer, sede-carência líquida-dor, beber-satisfação, tremor de frio-sofrimento-dor, aquecimento-satisfação-prazer. Outrossim, se observarmos melhor, em 32a-b, Sócrates, ao explicar a constituição dos seres formados do infinito com o finito e ao relacionar a dissolução do infinito com a dor e sua restauração com o prazer, parece sair novamente dos limites físicos e adentrar num outro âmbito que poderia incluir também os prazeres psíquicos, posto que poderiam de alguma forma interferir nos prazeres físicos.

Um caso clássico da interferência de uma dor passada sobre alguém que não dispõe mais dos mecanismos para a sua efetivação é a dor que alguns amputados alegam sentir em um membro que não existe mais, e que de alguma forma interfere na continuação de suas atividades. Alguns chegam a pedir remédios para aliviar uma dor causada por um registro na memória e que não possui mais nenhuma causa física. Outro exemplo seria o caso dos dependentes químicos que chegam a sentir os efeitos alucinógenos de uma droga que não dispõem no momento, mas que substituem por alguma erva qualquer que faria com que imaginasse uma “viagem”, mesmo que essa erva não tivesse nenhum efeito químico. Como convencer esse dependente de que a sua “viagem” não passa de uma fantasia produzida pela mente que detém o registro de algo anterior? Uma das alternativas seria modificar esse registro para identificar, selecionar e manter somente aquilo que condiz com o que é sentido, percebido e compreendido. Para fins de ilustração, ainda vale lembrar os efeitos terapêuticos que os denominados placebos podem exercer sobre alguns enfermos que acreditam que estão sendo medicados de forma correta e que apresentam uma relativa melhora no seu quadro clínico, mesmo que não fiquem totalmente curados. Todos esses exemplos possuem em comum a inter-relação que o físico poderia ter com o psíquico e vice-

versa, e com as dificuldades em estabelecer a fronteira entre o que é realmente percebido pelos sentidos e o que é imaginado que é sentido quando um sentimento não é mais esperado ou é esperado de outra forma.

1.3.2. A expectativa da alma com relação ao prazer e à dor

Sócrates, considerando as constituições física e psíquica dos homens em sentir, perceber, julgar e explicar as suas sensações, percepções e sentimentos, aborda uma outra categoria de prazer e dor oriundos da expectativa que a alma instituiria a partir de dois momentos distintos: um anterior, constituído pelo registro das sensações e percepções preservadas pela memória, e outro posterior, a partir das projeções que se esperaria alcançar com a sua efetivação. Essa expectativa poderia ser agradável ou não: agradável e confiante quando alguém esperasse um resultado que lhe fosse favorável e benfazejo; e desagradável quando esperasse algo desfavorável ou prejudicial resultando, com isso, numa antecipação de sofrimento e dor.

O que diferenciou essa segunda espécie de prazer e dor foi a sua caracterização como sentimentos “*puros*” (εἰλικρινές) e “*sem mistura*” (ἄμικτος), cuja origem ocorreria exclusivamente na alma, sem a participação física.⁴⁰⁸ Essa origem pressuporia apenas o momento em que esses estados se manifestavam na alma a partir de um referencial apreendido anteriormente, posto que a alma só preservaria na memória algo que se relacionasse de alguma forma com a percepção sensorial. Essa foi uma das razões por que Sócrates propôs que investigassem a “*sensação*” (αἴσθησις) antes da memória. Dessa forma, Sócrates, ao tentar traçar o itinerário de todas as “*afecções*” (παθήματα) que se originariam no corpo, procurou verificar a intensidade daquelas que cessariam no próprio corpo e daquelas de intensidade maior, que se prolongariam à alma, permanecendo impressas na memória e sendo

⁴⁰⁸ *Ibidem*, 32b-c.

ativadas ou para reconstituir ou para comparar algo semelhante (33d). As afecções que permaneciam circunscritas ao corpo e que não chegavam a afetar a alma não constituiriam propriamente uma memória, uma vez que parece que Sócrates relacionou a memória somente aos conhecimentos que chegassem à alma. Essa consciência da alma do que ocorreu no corpo, expressa na forma de conhecimento, poderia ser explicada considerando a forma peculiar como essas afecções abalariam o corpo e a alma, pois no percurso sensação-corpo e percepção-corpo-alma poderiam ocorrer pequenos distúrbios que comprometeriam a significação de um deles ou mesmo dos dois.

Percorrer o itinerário da sensação à memória, destacando as suas possibilidades e formas de apreensões, pressuporia a descoberta dos elementos que elucidassem as seguintes questões: (a) se o prazer e a dor enquanto pertencentes ao gênero do infinito não constituem um bem definido, em que sentido se pode dizer que eles seriam desejáveis? (b) se o prazer e a dor não são o bem total, em que circunstâncias especiais eles poderiam participar da natureza do bem? (c) se o desejo poderia tanto impulsionar a busca como a repulsa de algo, como distinguir um desejo favorável de um desfavorável? (d) o que impulsionaria os desejos? As questões (a) e (b), devido a sua complexidade e amplitude, não podem ser respondidas sem a investigação dos outros elementos constantes no decorrer de todo o diálogo. Sendo assim, nos deteremos no momento nas questões (c) e (d), começando especificamente pela última.

O “*desejo*” (ἐπιθυμία) como propulsor de algo poderia, em princípio, ser considerado como condutor somente do prazer, mas diante da possibilidade de um erro de julgamento poderia levar ao oposto do esperado, ou seja, aos sofrimentos. No entanto, o problema dos desejos não repousaria somente nos seus resultados, mas principalmente em sua origem e em sua significação, posto que a inclusão da fome e da sede na categoria dos desejos direcionou a

investigação para a uma ação-reação dos contrários no corpo e na alma.⁴⁰⁹ No caso da sede, o que impulsionaria o desejo pela ingestão líquida seria a carência de algo que proporcionava alguma insatisfação devido à sua ausência. Essa carência, tolerável num primeiro momento, poderia levar a sérios problemas, se não fosse saciada num prazo necessário à manutenção da vida. Todo ser vivo, para manter as suas funções básicas precisa necessariamente repor, de tempos em tempos, as suas energias físicas por meio de alimentos sólidos e líquidos.

Essa carência natural do organismo é periódica, exigindo com isso que seja continuamente satisfeita, instituindo com o decorrer do tempo uma perspectiva positiva ao ser satisfeita, e uma negativa diante da iminência de privação. Dependendo do tipo de expectativa e do grau de intensidade das sensações, o agente avaliaria previamente como seria o desfecho do seu desejo se fosse similar ao anterior ou se fosse diferente. Uma experiência prazeroso geralmente impulsionaria uma outra experiência prazeroso, e uma dolorosa um receio que se repetisse numa intensidade similar ou diferente para mais ou para menos. De um modo geral todos desejariam aquilo que fosse prazeroso e rejeitariam o que fosse doloroso, mas, dependendo do ângulo de avaliação e dos interesses de quem almejasse algo, a situação poderia se reverter de tal forma que o prazer resultaria em dores e a dor em satisfação. Se o julgamento de um desejo correspondesse necessariamente ao esperado, haveria mais prazeres do que sofrimentos, mas a realidade demonstra o oposto disso, posto que alguns prazeres e sofrimentos nem sempre correspondiam à realidade, sendo vivenciados no âmbito dos desejos antecipatórios. A iminência de um ou outro poderia impulsionar uma ação contrária ao esperado como forma de tentar maximizar os prazeres e evitar os

⁴⁰⁹ Às vezes, a introdução de um aspecto similar ao investigado induz à compreensão de que sejam a mesma coisa, mas um olhar atento pode perceber ambigüidades que são cuidadosamente camufladas pelas significações de uma mesma palavra. A dificuldade de compreensão dos contrários é a sua transposição das necessidades físicas responsáveis pela manutenção da vida para as necessidades físicas secundárias, e destas para as necessidades psíquicas que podem ou não se relacionar à manutenção da vida.

sofrimentos. Dependendo do ângulo de quem avaliaria a expectativa de um desejo, a resposta à relação entre a iminência de um prazer e a felicidade e entre o sofrimento e a infelicidade poderia revelar diferentes aspectos de um mesmo problema, sobretudo no que se refere aos prazeres e sofrimentos da alma.

Teoricamente a antecipação de um sofrimento não deveria interferir no andamento de uma satisfação presente, mas em se tratando do ser humano, que dispõe de um mecanismo de preservação de suas sensações e percepções, a investigação adentra num aspecto em que o agente se defronta com a condição de avaliador de si mesmo e do outro. Tanto numa situação como noutra, poderia ocorrer erro de julgamento, principalmente no que se refere aos mecanismos de preservação das sensações: a *“memória”* (μνήμη) e a *“reminiscência”* (ἀνάμνησις). A primeira definida, em 34a, como *“a conservação da sensação”* é diferenciada da segunda em sua relação ao resgate do conhecimento contido na memória. A reminiscência se apresentaria de duas formas: uma *“quando a alma recebe alguma impressão juntamente com o corpo, e depois, sozinha e em si mesma, recupera-a tanto quanto possível”*, e outra *“quando perde a lembrança, seja de sensação, seja de algum conhecimento, e ele a recupera, também só e em si mesma”* (34b). Atuando na esfera psíquica, a reminiscência constituiria uma ordenação do referencial contido na memória a partir de dois movimentos complementares, o primeiro quando houvesse necessidade da própria alma reconstituir o percurso do conhecimento e verificar quando poderia ou não ser corrompido por algum fator interno ou externo ao corpo e à alma, e depois quando tentasse reconstituir esse percurso para resgatar um conhecimento apreendido e esquecido. A origem do *“esquecimento”* como *“parada da memória”* (33e) se referiria apenas à sua atuação num conhecimento percebido, mas não especifica os fatores que levaram à sua perda, nem ao seu nível de esquecimento. Num esquecimento parcial, o seu resgate seria a partir da verificação e comparação do referencial contido na memória com um outro similar, determinando com isso o seu nível de plausibilidade ou

inconsistência. As dificuldades de recuperação psíquica de um conhecimento olvido parcialmente não seriam menores do que as de um esquecimento total.

As dificuldades relacionadas ao esquecimento não são explicitamente desenvolvidas no *Filebo*, sendo necessária a recorrência ao *Teeteto* para tentar compreender a sua atuação no processo de julgamento de um conhecimento. Nesse diálogo, Sócrates recorre à analogia de um viveiro de pássaros para diferenciar a posse e o uso de um conhecimento preservado na memória. Num sentido geral, os sentidos dos termos *ter* e *possuir* poderiam ser equacionados na medida em que os verbos ἔχω e κτάομαι compartilham o sentido de “*adquirir e possuir*”, mas num sentido específico seriam diferenciados, sendo o verbo ἔχω utilizado primeiramente para caracterizar o “*ter, conduzir, guiar, manter, possuir*” que leva à aquisição de algo, e o verbo κτάομαι significa especificamente “*adquirir*”, tendo somente no plural o sentido de *posse*.⁴¹⁰ Nesse segundo sentido, a posse de algo não significaria necessariamente uma posse de uso, haja vista que alguém poderia possuir algo e não utilizá-lo. Comparativamente a um viveiro que abrigaria muitos pássaros, a alma também poderia ser compreendida como um receptáculo de muitas informações sem nenhum nexos aparente entre elas. Somente quando essas informações fossem processadas, relacionadas, compreendidas e utilizadas elas seriam consideradas como memória no sentido de um “*ter*” que conduziria a algum lugar. Assim como o proprietário de um viveiro poderia perder os seus pássaros, ao verificar que eles morreram ou fugiram, a alma poderia perder os conhecimentos preservados na memória quando constatasse o seu esquecimento total ou parcial.

A diferença entre o proprietário de pássaros e o detentor de um conhecimento residiria na posse do primeiro e na posse-uso do segundo, sendo considerado detentor de algo somente aquele que atualizasse essa

⁴¹⁰ *Teeteto*, 197b-d. Cf: BAILLY, A. *Dictionnaire grec français*, pp. 874-877; 1142.

posse ao utilizar e dar sentido ao que possui. Nesse sentido “*ter*” (ἔχειν) algo não significaria somente guardar, mas acima de tudo preservar por meio de uma contínua recorrência, avaliando e renovando para que alguma de suas partes não se perdesse ao ser esquecida. E mesmo que fosse esquecida, pudesse ser restituída pela própria alma no momento em que percebesse a sua ausência. O problema seria saber quando e como a alma perceberia que um conhecimento não estaria em sua integridade, posto que poderia ter conservado somente uma de suas partes. Esse aspecto direciona a investigação para um terceiro tipo de prazer e dor: a esperança de mudança de uma situação desfavorável.

Esse terceiro tipo foi situado a meio caminho entre o prazer e a dor, sendo uma espécie de misto de esperança-prazer, esperança-decepção e sofrimento-dor. O aspecto positivo desse tipo de sentimento seria registrado pela alegria da alma ao cultivar a esperança de mudança satisfatória que atenuasse ou modificasse uma situação indesejada, e negativo quando a alma se desesperasse ao perceber que a expectativa de um prazer não seria suficiente para extinguir um sofrimento.⁴¹¹ Tanto a esperança de um prazer quanto a decepção de um desejo não-satisfeito constituiriam um tipo de prazer e dor diferenciados dos outros animais, pois não se referiam exclusivamente ao corpo, mas aos dois, sendo difícil determinar quem atuava sobre quem.

Se tentássemos ilustrar como se processaria a relação entre uma situação factual e a expectativa de uma mudança, ou para melhor ou para pior, teríamos que considerar uma série de coisas, dentre elas: os conhecimentos prévios de situações similares, os fatores tempo-espaço, os elementos envolvidos na situação que conduziriam às expectativas prazerosas ou dolorosas e à perspectiva do agente envolvido na situação. Numa situação paradigmática teríamos dois ângulos diferentes, conforme o

⁴¹¹ *Filebo*, 35d-36c.

nível de aproximação ou não do agente envolvido na situação, haja vista que no caso de um presidiário que, após um longo período de reclusão, as suas expectativas de liberdade seriam totalmente diferentes daquelas de um repórter que, alheio aos horrores de um presídio, tentaria retratar em poucas palavras essas expectativas numa coluna de jornal em que se pretendesse fiel à realidade da comunidade carcerária. No caso do repórter, o seu objetivo seria um grande furo jornalístico visando, quiçá a um reconhecimento que solidificasse sua vida profissional, independentemente das diferentes expectativas, sonhos e realidades dos outros, ou seja, dos seus entrevistados. Se nesse processo algumas de suas informações direta ou indiretamente prejudicassem alguém, a alegada liberdade de imprensa e os direitos públicos à verdade seriam os seus principais baluartes de justificativa e autodefesa. Em contrapartida, se as suas reportagens denunciasses algum esquema que prejudicasse os prisioneiros, ou impedisse os seus direitos constitucionais de julgamento e cumprimento de uma pena justa, ele não apenas se sentiria recompensado profissionalmente, como estimularia uma atitude similar nos seus colegas. O ponto-chave de uma reportagem não seria somente os elementos envolvidos na situação, as suas conseqüências, mas, sobremaneira a intenção de quem fez uma coisa, pois isso estaria diretamente relacionado ao caráter do seu agente, que poderia ou não considerar o lado humano e social dos presidiários.

Sob o ângulo do preso podemos apenas conjecturar as suas possíveis expectativas, procurando, na medida do possível, distinguir a estreita relação entre os termos prazer-satisfação, prazer-decepção, dor-ilusão e dor-insatisfação. Para alguém que se encontra há muito tempo na prisão, a perspectiva de liberdade motivaria somente alegrias, mas, se considerássemos as suas experiências anteriores e o vislumbre que essas experiências poderiam ter sobre as suas possibilidades futuras, constataríamos que alguns temeriam mais a pretensa liberdade do que o encarceramento. É claro que a regra geral seria o anseio pela liberdade com todas as suas implicações, positivas ou negativas, mas dentre essas

implicações poderia haver algumas que assustassem mais alguns do que outros, devido à recepção que teriam pelos familiares e amigos e pela sociedade. Sem dispormos de mecanismos para avaliar os níveis de gradação das alegrias e satisfações, receios e temores, tentaremos, na medida de nossas limitações, verificar como podemos ilustrar os prazeres e dores antecipatórios e as suas avaliações prévias e posteriores. O anseio pela liberdade está diretamente relacionado à recepção e à possibilidade de uma vida melhor ao lado de pessoas amadas e queridas. E o que aconteceria com aqueles cujas vicissitudes da vida destruíram as suas condições materiais, os seus entes queridos e os seus sonhos e os tornaram descrentes das coisas humanas?

Para uma pessoa que não possui mais um propósito de vida, tanto faz se está numa ilha paradisíaca ou num presídio, pois as suas perspectivas estariam obscurecidas pelas lembranças dolorosas de indiferença e escárnio social maximizadas pelo temor de repetição e sofrimentos exacerbados. Qual seria a vantagem de escapar de um sofrimento para reviver uma possível aflição que se deseja a todo custo esquecer? Perguntas como essas se enquadram nos tipos de expectativas, mas também desvela as contradições entre o que normalmente os homens deveriam esperar, e o obscuro aspecto de uma realidade em que os sonhos algumas vezes seriam formas alternativas de continuar vivendo, nem que fosse negando o que comumente se denomina realidade. Dessa forma, o que seria denominado de “*falso prazer*” por um agente externo à situação, poderia ser considerado verdadeiro por um agente que se deleitava com aquilo que realizaria ou não. Algo similar poderia ser inferido da antecipação de um provável sofrimento que, mesmo ainda não acontecendo já afetasse de alguma forma aquele que temeria os seus efeitos, tanto sobre si como sobre os seus entes queridos. Essa diferença de perspectiva entre um agente interno à situação e um agente que atua como um expectador alheio às suas peculiaridades ainda circunscreve o conhecimento numa opinião que poderia ou não ser compartilhada pelos outros homens. Sair desse campo do provável e individual e adentrar no

campo de um conhecimento constatável e universal foi o objetivo de Sócrates ao expor os caminhos de apreensão do conhecimento e os meandros em que poderia ser distorcido, afirmado ou negado pelo pensamento racional, depurador natural de todas as apreensões que ultrapassam os sentidos e chegam à alma.

Alguém facilmente poderia indagar acerca da relação do exemplo acima com a proposta platônica de compreensão de um conhecimento que, ao mesmo tempo, considera as condições temporais e espaciais na apreensão de um objeto, as desloca para um plano do factível em que os maiores aliados seriam a conciliação de conhecimentos prévios com conhecimentos prováveis e especuláveis. Um exemplo similar pode ser encontrado na postura de Sócrates diante da morte e na diferença de perspectiva do que a maioria dos homens esperaria encontrar depois da morte e o que ele concebe como viver de um modo geral, incluindo a factível pós-vida. Desde o início do *Fédon*, o que surpreende os companheiros que presenciaram os seus últimos momentos na prisão é a sua serenidade diante de um acontecimento que propiciaria tristezas e lamentos na maioria dos homens. Outra coisa é a sua capacidade de análise das concepções existentes sobre o problema, as suas contradições ou similaridades com aspectos que conceberia como plausíveis, haja vista a condução de sua vida em princípios que acreditaria como válidos para todos os momentos de sua existência físico-psíquica ou psíquica. As concepções que despertavam o interesse de Sócrates eram aquelas que, calcadas na crença da imortalidade da alma, suscitavam algum tipo de esperança ou mesmo temor naqueles que concebiam que os seus atos não foram em vão, sendo recompensados com uma boa vida ou punidos com castigos de toda ordem. Sobre esse segundo grupo percebemos uma diferença entre aqueles que possuiriam uma esperança na existência pós-vida e aqueles como Sócrates que se baseariam num tipo especial de esperança denominada de “boa esperança” (*ἀγαθῆς ἐλπίδος*, 63c; 64a; 67c; 68a; 70a; 98b; 100b; 114c). Essa boa esperança de Sócrates constituiria a sua convicção de que somente no Hades poderia desfrutar de uma vida

melhor, preservando a sua capacidade de pensar e desfrutando da companhia daqueles que possuiriam um “*pensamento puro*” (καθαρός φρόνησις, 68b). O que diferenciaria a esperança da maioria dos homens da “*boa esperança*” de Sócrates poderia ser depreendido dos dois tipos de felicidade proposta em 82b: uma felicidade destinada àqueles que praticaram em vida as virtudes da justiça e da prudência, e àqueles que, recorrendo à filosofia e à reflexão, conseguiram purificar suas almas, recebendo dos deuses as maiores recompensas, inclusive a permissão de permanecer junto às divindades.

O problema é que tanto uma esperança quanto outra ainda são esperança e, portanto, pertencentes à realidade do expectável e do provável, sem nenhuma comprovação factual, posto que o seu crédito ainda se circunscreve ao âmbito do que a tradição oficial ou não veiculava sobre o reino do Hades. Para os que não acreditavam no prolongamento da alma, esse conhecimento seria totalmente falso, não suscitando nem esperança nem temor, mas para aqueles que conduziram a sua vida por princípios virtuosos e bons, mesmo que a custa de pequenos e grandes sacrifícios, esse conhecimento passaria a ter algum valor de verdade, posto que seria o que moveria as suas decisões e ações. Caracterizar isso como “*opinião falsa*”, sem considerar os elementos envolvidos na situação, bem como o agente que participava de tal situação seria uma atitude precipitada, posto que a esperança e o receio influenciavam de forma concreta os sentimentos de alguém, mesmo que nunca acontecessem. Por outro lado, depositar todas as expectativas numa esperança provável não seria uma atitude sábia nem prudente, pois se deixaria de viver as coisas do presente para se viver numa realidade sentimental que interferiria e prejudicaria o usufruto de uma boa vida, mesmo em situações que não fossem consideradas ideais. Sócrates acreditava num prolongamento da alma e numa vida pós-morte, mas, mesmo assim, nunca deixou de participar de situações que atenuassem as dificuldades sociais e que beneficiassem, de alguma forma, os seus concidadãos, mesmo que isso implicasse participar de guerras e conflitos

verbais, desvelando tudo aquilo que fosse merecedor de atenção e que fosse passível de engano e erro.

CAPÍTULO II: NO ENCALÇO DOS PRAZERES E DAS OPINIÕES QUE CONDUZEM À FALSIDADE NA ALMA

Percorrer as vias de acesso aos conhecimentos em Platão pressupõe trilhar uma série de dificuldades, principalmente nas bifurcações em que o acesso só é possível pela delimitação do que é verdadeiro e do que é falso, seja no processo de apreensão pelos sentidos, seja na percepção e explicação dessas sensações e percepções.

A questão dos “*prazeres falsos*” surgiu no terceiro tipo de prazer e dor, oriundos da esperança de uma alegria ou um sofrimento que poderia ou não ocorrer. Mesmo que esses prazeres e dores não se efetivassem, eles impulsionavam um movimento em busca ou de sua realização – maximização de uma satisfação esperada –, ou de sua negação total ou parcial – minimização de um sofrimento inevitável. Esse movimento da alma poderia ser algumas vezes semelhante – esperança-satisfação-prazer –, outras vezes contrário ao esperado. Nessa mesma categoria dos prazeres e dores Sócrates, em 36c, incluiu os “*temores*” (φόβοι), as “*expectativas*” (προσδοκίαι) e as “*opiniões*” (δόξαι). O reconhecimento de Protarco de que as “*opiniões*” poderiam ser verdadeiras ou falsas e que não se estenderia somente aos prazeres e às dores, aos temores e às expectativas, fez com que Sócrates recorresse à comparação dos sentimentos que alguém imaginaria sentir em algumas situações que escapariam ao seu controle: uma quando “*sonha*” (ὄναρ) que estaria alegre ou triste; outra quando se encontrasse privado de suas faculdades mentais. Protarco, diante de exemplos que não poderia negar sem contrariar a realidade, admitiu que nessas duas situações alguém poderia pensar que sente algo, sem realmente senti-lo, constituindo com isso uma outra modalidade de prazer e dor.⁴¹²

Essa modalidade de conhecimento, fronteira entre a imaginação e a realidade, direcionou a investigação para a identificação do que transmitiria

⁴¹² *Ibidem*, 36c-e.

aos prazeres e às dores essa diferença entre verdade e falsidade. Dessa forma, decidiram esclarecer primeiro o que significariam as expressões: “*formar opinião*” (δοξάζειν) e “*sentir prazer*” (ἡδεσθαι). Protarco concordou que um dos pontos em comum entre essas duas expressões seria a sua referência sempre a algo ou a alguma coisa, uma vez que tanto a opinião como a sensação de prazer, quer fossem verdadeiras ou falsas, jamais poderiam deixar de ser opinião ou sensação. Entretanto, essa semelhança não explicaria como alguém poderia “*formar uma opinião verdadeira ou falsa*”, “*sentir prazer verdadeiro ou falso*”, sem resvalar para a negação de que tanto uma como outra admitiam atributos positivos ou negativos, conforme a sua relação com os objetos da realidade.

Sócrates, considerando a posição de Protarco de que somente as “*opiniões*” seriam verdadeiras ou falsas, mas não os prazeres, e atentando para a influência que um atributo poderia exercer sobre algo ou alguma coisa, propôs, em 37b-d, que verificassem se seria pela junção da verdade ou falsidade à opinião e ao prazer que estes se tornavam verdadeiros ou falsos. Como essa hipótese pressuporia o acréscimo da verdade ou falsidade à opinião e ao prazer, verificariam também como se formaria a verdade e a falsidade e quais os parâmetros utilizados pela alma para distinguir uma da outra. Retomando o que haviam acordado sobre formas de apreensão do conhecimento, a conservação pela memória, e recorrência como comparação e julgamento de sensações e apreensões presentes e futuras, Sócrates indagou sobre os procedimentos da alma para determinar se um conhecimento coincidiria ou não com a realidade.

Se atentarmos às afirmações encontradas no diálogo de que o “*formar opinião*” se referia a algo, e que a memória conservava as sensações e percepções, poderíamos inferir que esse “*algo*”, objeto da opinião, só poderia ser os conhecimentos registrados e que foram utilizados como paradigmas de julgamento de uma apreensão verossímil ou não. Pensados dessa forma, a opinião e o esforço de opinião (διαδοξάζειν) significariam um movimento psíquico em busca da constatação e verificação se algo sentido e percebido

seria verídico ou não. No caso, quando algo fosse visto à distância, o primeiro empecilho seria de ordem espacial, pois o observador seria obrigado a elaborar consigo mesmo algumas hipóteses sobre o seu real significado, surgindo com isso um primeiro esboço de resposta, denominada *opinião*. Durante esse processo, poderiam ocorrer duas situações distintas: uma quando o agente solitariamente refletisse consigo mesmo sobre a validade de suas observações; outra quando transmitisse a outra pessoa o objeto de suas reflexões, externando em palavras a sua opinião. Nessa situação poderia constatar que a sua primeira impressão estava certa, sendo, portanto, uma *opinião verdadeira*, ou poderia verificar que tinha cometido um engano, tomando como certa uma *opinião falsa*.⁴¹³

Com esse exemplo podemos verificar que uma opinião, resultado do diálogo interior da alma, precisaria necessariamente de um outro diálogo que confronte essa opinião com outras opiniões, confirmando ou negando a sua validade. Ainda desse exemplo, Sócrates ressaltou a possibilidade do agente não encontrar ninguém durante esse processo de apreensão do conhecimento, permanecendo circunscrito à primeira impressão, ou seja, à opinião. E, dessa forma, não tendo como verificar se a sua opinião seria verdadeira ou falsa, permaneceria nesse estágio, tomando como verdade tudo o que se relacionasse a essa opinião.

Sócrates, como um observador que não se contentava em permanecer apenas na via da opinião, tomando como verdade tudo o que se apresentava diante dele, prosseguiu sua investigação induzindo Protarco a constatar por si mesmo como o homem poderia se enganar nos vários momentos de apreensão do conhecimento. Perseguindo esse propósito, comparou os passos seguidos pelo observador com os seguidos pela alma no registro de todos os conhecimentos que chegaram a ela, e que seriam posteriormente requisitados como testemunhas de julgamento de outros conhecimentos. Com a afirmação de que “*nessas ocasiões a alma se assemelha a um livro*”

⁴¹³ *Ibidem*, 37a-38e.

(38e), Sócrates adentrou no cerne da origem do conhecimento e nos processos em que uma opinião poderia se transformar num conhecimento ou numa mera aparência de conhecimento.

Como um livro em que foram registradas informações que seriam lidas por quem se dispõe a folheá-lo e lê-lo, a alma registraria tudo o que chegasse até ela por meio da sensação, preservando esse registro na memória. Dependendo da forma como esse registro fosse feito, ele poderia ou não coincidir com a realidade. Se o registro fosse feito de forma correta, ou seja, se a memória estivesse em consonância com a sensação, esse “*discurso da alma*” (ψυχῆς λόγος) seria uma *opinião verdadeira*, origem dos *discursos verdadeiros*, se, no entanto, esse registro não estivesse de acordo com as sensações, o seu resultado seriam as *opiniões falsas* e os *discursos falsos*. Além desse primeiro registro na alma, ainda poderia haver um segundo, ocasionado pela ação de um “*pintor*” (ζωγράφος) que, baseado nos registros do escrevente, pintaria as “*imagens*” (εἰκόνας) que fossem fornecidas a ele. Se essas imagens coincidissem com as do escrevente elas seriam verdadeiras, mas se não, elas reiterariam as opiniões falsas do primeiro artífice, sendo, portanto duplamente falsas. Somente pela confrontação dos movimentos interiores do escrevente e do pintor com outras sensações similares, poder-se-ia determinar se essas opiniões eram realmente verdadeiras ou falsas.⁴¹⁴

Nesse processo de formação de uma opinião no interior da alma Sócrates procurou relacionar, primeiro, uma opinião passada e presente com uma futura e, depois, com a opinião de um prazer passado e futuro com a sua expectativa favorável ou desfavorável. Esse tipo de prazer, fruto da expectativa de um registro anterior na alma, explicaria, por um lado, os termos εἰλικρινής e ἄμικτος, em 32c, que esse tipo de prazer surgiria inteiramente na alma “*sem participação do corpo*”, e, por outro, que, conforme

⁴¹⁴ *Ibidem*, 39a-c.

a opinião constante na alma sobre um prazer ou uma dor, a expectativa também poderia ser verdadeira ou falsa.

A constatação de Sócrates e Protarco de que *“todos os homens estão cheios de esperança”* (40a) retoma o problema dos *“prazeres antecipatórios”* e relaciona esses prazeres com as opiniões verdadeiras e falsas. No *Filebo* encontramos dois exemplos desse tipo de prazer: o primeiro, em 36a10-c1, sobre a expectativa de uma pessoa com fome que consegue vislumbrar alguma satisfação na antecipação mental da ingestão de alimentos; e o segundo, em 40a7-10, sobre um homem que imagina a si mesmo adquirindo abundante quantidade de ouro e se deleitando nos muitos prazeres que supõe que somente a riqueza possa oferecer. Em 39e e 40b, quando Sócrates indaga sobre a forma como esses prazeres podem ser concebidos ou pelo homem justo e piedoso ou pelo injusto e mal, a investigação se volta para as questões eminentemente morais.

Pelo que se pode depreender do argumento, o erro ocorreria num primeiro momento quando o homem, por alguma razão, não verificasse se a sua opinião fosse verdadeira ou falsa, concebendo como verdade uma mera opinião ou uma imagem de opinião. Da forma como essa opinião seria utilizada dependeria a diferença entre um homem justo e um injusto, pois enquanto um justo, cômico dos seus limites, procuraria averiguar se o que imaginava ou sentia condizia ou não com verdade, um injusto, preso à intensidade e à quantidade das sensações prazerosas, não se preocuparia se elas coincidiam ou não com as experiências anteriores. Esses prazeres, mesmo não sendo verídicos, exerceriam um certo fascínio sobre os injustos que, sem limites à satisfação dos seus desejos, não desejavam verificar se a fonte de seus prazeres condizia ou não com a realidade.

Uma outra modalidade de *“opinião falsa”* foi indicada por Sócrates, em 40c, quando lembrou que também poderiam existir opiniões que *“não se relacionem com nenhum objeto ou que ainda venha a existir”*. Em seguida, indagou a Protarco se as dificuldades encontradas no processo de formação das opiniões também não seriam encontradas nos prazeres, no *“medo”* (φόβος)

e na “ira” (θυμός).⁴¹⁵ A anuência de Protarco não apenas revogou a sua afirmação inicial de que todos os prazeres eram verdadeiros (36d), como também contrariou a hipótese de que seria pela junção da verdade e da falsidade à opinião que ela se tornaria verdadeira ou falsa (37b-c). A inversão dessa hipótese poderia ser observada na negação de Protarco de que não haveria outro modo de qualificar de boas ou más as opiniões, a não ser afirmando que eram verdadeiras ou falsas (40e). Enquanto na primeira hipótese o acréscimo prévio da verdade ou falsidade à opinião ou ao prazer determinaria se eles seriam verdadeiros ou falsos, na segunda hipótese, a qualificação de uma opinião ou um prazer dependeria exclusivamente da forma como eles se inter-relacionassem com a realidade: se fossem confirmados seriam verídicos, se fossem negados, falsos.

No julgamento dos prazeres inteiramente psíquicos surgiu essa modalidade que, ao mesmo tempo, precisaria de um referencial anterior fornecido pela sensação, se processava com recursos próprios, necessitando de uma posterior confrontação com um referencial semelhante. Um “*prazer antecipatório*” não seria simplesmente falso nos sentidos genéricos de não corresponder à realidade, ou não ser totalmente como o esperado, mas também no sentido de falseamento psíquico, por se basear numa opinião que ainda estava susceptível de verificação.

Se tivéssemos que responder à questão sobre a atuação da opinião sobre o prazer e a dor, nos depararíamos com uma série de dificuldades, principalmente devido à diversidade dos prazeres encontrados no diálogo e da forma cambiante como os prazeres e as opiniões se apresentam ao

⁴¹⁵ SOUILHÉ, ao analisar o papel da δόξα e do θυμός nas etapas do conhecimento, constata que esses termos como “*intermediários*” não possuem valor absoluto por eles mesmos, mas em relação às naturezas contraditórias que atuam como liga: a δόξα participa da ciência e da ignorância como estado de transição entre os dois; e o θυμός entre λογιστικόν e ἀλόγιστον. Indaga se, devido à estreita relação entre esses dois termos, algumas vezes, autores como Platão não confundem um com o outro. Observa que isso ocorre no *Filebo* (40e) quando coloca num mesmo plano as δόξαι e os θυμοί que poderiam ser verdadeiros ou falsos. SOUILHÉ. *La notion platonicienne d’intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, pp. 97-98.

homem. No entanto, no momento em que tanto as opiniões como os prazeres foram classificados como verdadeiros ou falsos, eles parecem atuar num plano em que um influencia o outro, de forma determinante ou parcial. Sobre essa atuação opinião-prazer, prazer-opinião, uma afirmação de Sócrates, em 42a, parece constituir o indício de uma hipótese de como o problema poderia ser compreendido: “*Então, com serem verdadeiras ou falsas as opiniões, comunicavam essas mesmas qualidades às dores e aos prazeres*”.

A hipótese da existência de certos discursos denominados “*esperanças*” (ἐλπίς) e o duplo processo psíquico da opinião, resultado da atuação da sensação – escrivão – e da memória – pintor –, induziram à concepção de que a opinião poderia de alguma forma influenciar os prazeres. A afirmação de Sócrates, em 40b, de que os maus carregavam no seu íntimo a imagem dos prazeres falsos pressuporia que as representações falsas dos prazeres influenciariam sua expectativa, contaminando dessa forma os prazeres que, mesmo sem se efetivarem, já seriam falsos devido às representações falsas. As representações dos prazeres falsos existentes na alma, caracterizadas por Sócrates como imitações dos verdadeiros, seriam relacionadas às opiniões falsas, principalmente àquelas que não se relacionassem com nenhum objeto existente (40e).

Essa hipótese pressuporia uma supremacia das opiniões sobre os prazeres, quando uma *opinião verdadeira* legitimaria um prazer e uma dor, e uma opinião falsa negaria o valor desses dois sentimentos. O problema não residiria propriamente na legitimidade de um e outro, mas na sua negatividade, pois isso implicaria uma espécie de contaminação em que a falsidade atuaria como elemento determinante na mudança de condição de um prazer em prazer falso, e de uma dor em uma dor falsa.

A hipótese contrária à primeira pode ser inferida da seguinte forma: seriam as dores e os prazeres falsos que transmitiriam a sua condição de falsidade às opiniões e não vice-versa? Quais seriam as implicações dessa segunda hipótese? Uma delas seria relacionada à formação de um juízo sobre uma dor ou um prazer sentidos e percebidos como bom ou mau, e outra

sobre a recorrência dessa sensação-percepção como valor de juízo em situações similares.

Discernir como uma opinião falsa influenciaria a expectativa de um prazer pressuporia primeiro especificar que tipo de prazer seria esperado, uma vez que a investigação conduziu a dois tipos de prazeres: físicos e psíquicos. O ponto de confluência entre esses dois prazeres consistiria em sua ausência de delimitação devido à sua inclusão no gênero infinito, que dificultaria tanto a sua apreensão quanto o seu valor de verdade. Essa ausência de precisão se intensificaria nos prazeres psíquicos, originados de uma expectativa que não coincidiria necessariamente com o estado físico, pois se basearia num registro anterior em que a distância temporal dificultaria a sua precisão. Assim como a distância espacial interferiria na percepção visual de um objeto, a distância temporal também prejudicaria a percepção e julgamento de um prazer psíquico. Quanto maior a distância entre um prazer e outro, maior a possibilidade de esse prazer ser modificado por uma expectativa diferenciada da anterior. Tendo em vista essa dificuldade inerente ao gênero infinito, o julgamento da veracidade ou não de um prazer deveria levar em conta a sua comparação com sensações similares ou opostas, ou seja, prazer com prazer, dor com dor e dor com prazer.

Considerando que o julgamento de um prazer não poderia ser dissociado das condições que impulsionavam ou determinavam a sua realização, a investigação sobre a influência de uma opinião sobre os prazeres ou dos prazeres sobre a opinião incluiria as mudanças que influenciariam ou não a percepção de um prazer ou de uma dor.⁴¹⁶

⁴¹⁶ Sobre a diferença entre um “falso prazer de antecipação” e um “falso prazer de avaliação”, MOORADIAN defende que a posição do segundo é descrita de forma oposta à do primeiro. Enquanto no *falso prazer de antecipação* a falsa opinião preenche o prazer com sua condição de falsidade (42a7-9), no *falso prazer de avaliação* os prazeres produzem seu próprio caráter ilusório baseado na forma como eles aparecem quando comparados à variação da distância. Cf: MOORADIAN, Norman. *What to do about false pleasure of overestimation?* p. 98.

1. Avaliação das vidas: ἡδύς, λυπηρός e μηδέτερος

Sócrates, retomando a hipótese da origem do prazer como harmonia e da dor como dissolução dessa harmonia (31d-32b), especificou, em 42c-d, os tipos de mudanças que alterariam o estado natural das coisas e, conseqüentemente, levaria às dores e aos sofrimentos: “*reunião*” (σύγκρισις) ou “*separação*” (διάκρισις), “*enchimento*” (πλήρωμα) ou “*esvaziamento*” (κένωσις), “*crescimento*” (αὔξη) ou “*diminuição*” (φθίσις). Algumas dessas mudanças físicas, dependendo de sua intensidade ou duração, poderiam se estender à alma e influenciar a expectativa de uma sensação semelhante ou dessemelhante: um prazer impulsionaria outro prazer de intensidade equivalente ou maior; uma dor a sua repulsa total, ou, se fosse inevitável, uma dor menor. Sobre esses movimentos que se processavam de forma geral na natureza, e que poderiam de alguma forma abalar a alma, Sócrates formulou a seguinte questão: “*será que os seres vivos sempre têm consciência do que se passa com eles, não se processando nenhum crescimento sem que o percebamos, em qualquer outra alteração da mesma natureza, ou acontecerá precisamente o contrário?*”⁴¹⁷

A resposta de Protarco de que quase todas as mudanças não seriam percebidas pelos homens restringiu o campo de atuação da hipótese de que seriam as mudanças que alterariam a harmonia natural e que originariam os sofrimentos ou os prazeres. Com isso, inferiram que somente as mudanças de grande intensidade e que conseguissem, de alguma forma, afetar a alma seriam consideradas como causas de sofrimento ou prazer, enquanto que as de intensidade menor ou mediana que não conseguissem sair dos limites físicos, não seriam percebidas e nem registradas na memória pela ação do escrivão e do pintor psíquico. A constatação de que muitas mudanças ocorridas no corpo não alterariam nem a sensação-percepção de um prazer ou dor, nem a sua estimativa, retomou uma questão sobre a possibilidade de

⁴¹⁷ *Filebo*, 43b.

um “estado” (διόθεσις) em que não haveria nem destruição nem restauração (32e; 42d-e).⁴¹⁸

Para compreender como as mudanças atuavam significativamente na forma como um agente avaliaria a sua vida, Sócrates propôs, em 43c-d, três espécies de vidas denominadas conforme os seus efeitos nas ações humanas: “agradável” (ἡδύς), “dolorosa” (λυπηρός), “nem uma coisa nem outra” (μηδέτερα). Enquanto as duas primeiras perpassaram todo o diálogo para saber qual delas se relacionaria com o bem que tornaria o homem feliz, a terceira constituiria um obstáculo quase intransponível, pois, como o próprio nome indica, uma vida μηδέτερος não pertenceria propriamente a “nenhum dos dois”, a saber, nem à vida agradável nem à dolorosa.

Sócrates, em 43e, comparou essas três vidas com o valor de dois minérios conhecidos: o ouro e a prata. Enquanto a vida agradável seria comparada ao ouro, a vida μηδέτερος ou “mediana” (ὁ μέσος βίος) nem ao ouro nem a prata, não possuindo nenhum valor equivalente na natureza. A “vida mediana” sem nenhuma equivalência, ou com a agradável ou com a dolorosa, mesmo sendo proferida e opinada como desejável, não se basearia num “pensamento correto” (ὀρθὸς λόγος, 43e), pois inferia um desejo que não poderia ser confirmado pelo movimento psíquico do escrivão (sensação) e do pintor (memória) interior. E se não se relacionasse nem com o movimento físico nem com psíquico, esse desejo não poderia ser considerado verdadeiro, uma vez que negaria, inclusive, as representações de estimativa e avaliação.

A investigação de um terceiro estado de prazer e dor foi sinalizada, em 32e, com a consideração de como seria a vida sem nenhuma mudança – destruição ou restauração. Essa consideração reaparece, em 42d, com a indagação sobre os efeitos num corpo que não sofreria nenhuma mudança. A resposta de Protarco de que se o corpo não mudasse de nenhuma forma, não

⁴¹⁸ A denominação de “prazeres falsos de estado neutro” é atribuída a GOSLING e TAYLOR quando eles descrevem o erro em “confundir um estado neutro por prazer”. HACKFORTH não reconhece essa condição de neutralidade nos prazeres. Cf: MOORADIAN, Norman. *What to do about false pleasure of overestimation?* p. 91.

sentiria nem prazer nem sofrimento (42e), contraria os movimentos naturais do corpo como crescimento ou diminuição, enchimento ou esvaziamento, reunião ou separação. Dessa forma, a concepção de que o prazer seria ausência de sofrimento e de dor não apenas revogava os prazeres sensorial e psíquico, como negava todo e qualquer movimento. No diálogo, essa concepção foi atribuída aos “*inimigos de Filebo*”, que o acusavam de exaltar o prazer pela negação das dores.⁴¹⁹

Apesar de Sócrates não especificar quem seriam esses “*inimigos de Filebo*”, eles direcionaram a investigação para um campo oposto à defesa do prazer, a saber, para a negação de toda forma de prazer. Essa posição radical impulsionou a elucidação do que poderia ser considerado excesso ou falta num dado posicionamento de vida. As principais características dos inimigos do prazer seriam: (a) o poder negativo do prazer por não reconhecerem nada de saudável nele; (b) a influência sedutora do prazer ao enfeitiçar os homens. Essas características atuariam como contrapontos entre os prazeres considerados falsos e os verdadeiros.

No rastro desses inimigos do prazer, Sócrates e Protarco começaram por aceitar o que eles pretensamente proporiem sobre a investigação da natureza do prazer, ou seja, perseguir os prazeres físicos que resultavam nos mais violentos desejos. A forma como esses desejos se manifestariam no homem seria diferente conforme o seu estado físico, pois num corpo saudável seria considerado maior do que num debilitado pela doença, mas essa regra não se aplicaria aos doentes em que a satisfação de um desejo como se aquecer ou beber água também seria considerado um grande prazer. Nesse último caso, os inimigos do prazer não deixariam de reconhecer que o alívio

⁴¹⁹ RODIER enumera as posições de alguns autores sobre a identificação de quem seriam os “*inimigos de Filebo*” na passagem 44b. Para SCHLEIERMACHER e STEINHART seria Antístenes, para GROTE seriam os pitagóricos, e HIRZEL procura provar que Platão tem em vista a concepção de Demócrito. RODIER concorda que a expressão *δεινοὶ τὰ περὶ φύσιν* poderia muito bem se aplicar a Antístenes, uma vez que não designava somente o estudo da natureza, mas do problema moral que poderia ser conforme a natureza. Cf: RODIER, G. *Études de philosophie grecque*, pp. 106-108.

de um sofrimento também seria compreendido como algum tipo de prazer. Sócrates esclareceu que o seu intento não foi defender o prazer dos doentes em detrimento dos saudáveis, mas averiguar a intensidade do prazer em sua fonte de manifestação: a alma. Com isso, Sócrates explicitamente deslocou o ângulo de atuação dos prazeres físicos para os psíquicos, relacionando a sua origem com a ação dos homens em sociedade. A evidência desse aspecto pode ser observada na questão de Sócrates sobre o lugar em que perceberiam a intensidade dos prazeres, se no “excesso” (ὑβρις) ou na “prudência; moderação” (σωφροσύνη).⁴²⁰

“Os indivíduos moderados (σωφρόνες) a todo instante são contidos pelo aforismo Nada em excesso (μηδὲν ἄγαν), a que obedecem integralmente, enquanto os insensatos (ἀφρόνων) e os arrogantes (ὑβρισταί) se integram aos prazeres até à loucura (μανία) e à mais objeto desmoralização”.⁴²¹

A resposta de Protarco toma um posicionamento totalmente oposto, tanto aos defensores como aos acusadores do prazer, pois resgata o sentido proposto pela tradição que incentiva a prática de uma atitude moderada em todas as situações, inclusive nos prazeres. Desse modo, Protarco, de defensor do prazer como bem, passa a defensor da moderação como um bem que conteria os excessos do prazer e que conduziria a uma vida feliz.

O posicionamento de Protarco fez com que Sócrates indagasse se não seria num determinado estado de “maldade” (πονηρία) da alma e do corpo que poderiam encontrar os maiores prazeres e as maiores dores. A anuência de Protarco retoma uma outra espécie de vida diferente da “vida mediana” (ὁ μέσος βίος): a “vida mista” (μικτός) composta de prazer e dor – gênero infinito – e de conhecimento-moderação – gênero finito que põe termo à diferença natural dos contrários. Essa “vida mista” foi discutida inicialmente pelas sensações de natureza mista que conseguiam chegar à alma, resultando

⁴²⁰ *Filebo*, 44c-55d.

⁴²¹ *Ibidem*, 45d-e. A expressão μηδὲν ἄγαν que constava no templo de Apolo em Delfos, também pode ser encontrada nos seguintes diálogos: *Político* (286e3), *Menexeno* (247e5), *Cármides* (165a3) e *Protágoras* (343b3).

numa reação semelhante ou dessemelhante. Enquanto algumas sensações seriam compartilhadas tanto pelo corpo como pela alma, outras, somente pelo corpo ou pela alma, não havendo acordo entre eles sobre o que seria prazeroso ou doloroso. As sensações mistas exerceriam a sua atuação sobre esse desacordo entre os desejos físicos e psíquicos, principalmente quando se referissem a alguns desejos que não fossem considerados nem propriamente prazerosos nem dolorosos. Outra característica dessas sensações de natureza mista seria a forma como se manifestariam: em partes iguais no corpo e na alma, ou em partes desiguais, seja no corpo ou na alma.

Para ilustrar como atuaria uma sensação de natureza mista, Sócrates recorreu ao exemplo da sarna que, apesar de ser um prurido de fácil solução, poderia levar a vários aborrecimentos se não fosse resolvido. A sarna, causada por um agente irritante que impulsiona a sua imediata satisfação, seria resolvida pela fricção no local de sua manifestação. Essa sensação desagradável-dor cessaria se as fricções para aliviá-la não causassem irritações, e, conseqüentemente, mais sensação desagradável. Além disso, dependendo da extensão do prurido, a ação de uma fricção poderia atuar sobre toda a área ou somente sobre algumas de suas partes. Se cessasse somente a parte superficial e não a extensão total do prurido, poder-se-ia dizer que o agente sentiria alívio-prazer em uma parte, e insatisfação-dor em outra parte. Dessa forma, o agente sentiria ao mesmo tempo duas sensações diferentes: prazer e dor. Os efeitos dessas duas sensações também poderiam ser diferentes conforme fossem percebidos pela alma: (a) se fossem totalmente agradáveis ao corpo, seriam também à alma; (b) se fossem desagradáveis ao corpo, seriam da mesma forma para a alma; (c) se fossem agradáveis e desagradáveis em partes desiguais tanto à alma quanto ao corpo, entrariam na categoria de sensações mistas.⁴²²

⁴²² *Ibidem*, 46a-e.

Dependendo da forma como o agente reagiria à cessação total ou parcial de algo que causava sofrimento, ele avaliaria a extensão do seu nível de prazer ou desprazer. No caso da sarna, se percebesse que o seu desejo de alívio não se realizaria imediatamente ou num curto espaço de tempo, ficaria irritado com o seu sofrimento e poderia, inclusive, estender essa irritação aos outros. Ao contrário, se constatasse a cessação do seu sofrimento se sentiria bem tanto no corpo como na alma. A reação diante da intensidade do sofrimento ou do prazer distinguiu duas concepções: a representada pelo aforismo “*nada de excesso*” (45e) e a constituída pela “*maioria dos homens*” (οἱ πολλοί, 47c). A segunda impulsionou a busca das causas que faziam com que a maioria dos homens procurasse a satisfação dos seus desejos como fonte de felicidade, sendo considerado “*mais feliz*” (εὐδαιμονέστατος, 47b) aquele que desfrutasse de um prazer maior do que o dos outros.

2. O conhecimento responsável por uma vida moderada e feliz

A inferência de Sócrates, em 47b, de que quanto mais “*desenfreado; desordenado e insensato*” (ἀκολαστότερος καὶ ἀφρονέστερος) fosse o homem, mais intensamente ele se entregaria à satisfação dos seus prazeres, direcionou a investigação aos sentimentos mistos oriundos exclusivamente da alma, tais como: a “*cólera*” (ὀργή), o “*medo*” (φόβος), o “*desejo apaixonado; sensual*” (πόθος), as “*lamentações*” (θρήνοι), o “*amor erótico*” (ἔρωτος), a “*emulação*” (ζήλος), a “*inveja*” (φθόνος), etc. Dentre esses sentimentos elegeram o último como paradigma de uma atitude que misturava o prazer e a dor. O invejoso ficaria triste quando constatasse que alguma pessoa possuía algo que desejava, lamentado não desfrutar da mesma condição, mas quando algum “*mal*” se abatesse sobre a prosperidade do outro, fazendo com que ele perdesse os seus bens, o invejoso exultaria com essa perda. Os estados de sofrimento e alegria do invejoso ilustrariam a caracterização da inveja como

“*dor da alma*”.⁴²³ Dessa forma, o invejoso, sem saber, albergaria em sua alma um sentimento contrário ao que moralmente seria esperado dos homens que viviam em sociedade.

Sobre esse estado de “*ignorância*” (ἄγνοια) do invejoso, contraposto tanto à regra do “*nada de excesso*” (μηδὲν ἄγαν, 45e) como ao preceito “*conhece-te a ti mesmo*” (γνώθι σαυτόν, 48c), Sócrates propôs que examinassem como se manifestava esse mal na alma. Sugeriu que Protarco começasse por considerar o contrário do que instituía o preceito délfico, ou seja, “*não conhecer nada de si mesmo*” (τὸ μηδαμῆ γινώσκειν αὐτόν, 48d).

A admissão de Protarco de sua incapacidade para desempenhar tal incumbência fez com que o próprio Sócrates especificasse como se manifestariam as três modalidades de “*ignorância*”: a primeira seria observada quando alguns homens se imaginariam prósperos, sem possuírem muita riqueza; a segunda quando alguns se julgassem fisicamente maiores e mais belos do que realmente eram; e a terceira quando alguns se julgassem mais virtuosos do que os outros.⁴²⁴ A terceira espécie de ignorância congregaria um grande número de adeptos, pois enfatizava a posse de um bem considerado por todos como o melhor. Do consenso de que a virtude fosse um bem indispensável à convivência em sociedade, alguns homens deprenderiam dela somente o que lhes interessasse, sem realmente procurar conhecer a sua real importância. Dentre as virtudes elegeram a “*sabedoria*” (σοφία) como recurso de projeção social, principalmente nos assuntos que julgavam importantes e que gostariam de ser reconhecidos como sábios. Esses pretensos sábios, mesmo sabendo da importância da sabedoria e das suas formas de acesso não desejavam de fato serem sábios, mas apenas parecerem sábios e, dessa forma, impressionar os seus concidadãos com a sua “*sabedoria aparente*” (δοξοσοφία).⁴²⁵

⁴²³ *Ibidem*, 47b-e; 48b.

⁴²⁴ *Ibidem*, 48d-e.

⁴²⁵ *Ibidem*, 48e-49a.

As limitações de um conhecimento aparente, mesmo que não sejam conhecidas pelos outros concidadãos, suscita no “*sábio aparente*” uma série de angústias e receios perante a possibilidade constante de ser descoberto. O seu receio não se baseia somente na perda de um reconhecimento que julga merecedor, mas, sobretudo, em sua aversão a uma vida comum sem nenhuma projeção social. Esse receio interior faz com que o “*sábio aparente*” mantenha uma vigilância constante sobre si e as pessoas que o cercam, para evitar que seja descoberto ou que seja sobrepujado por alguém que seja melhor do que ele. Quando julga que alguém possa ameaçar o seu prestígio, não mede esforços para prejudicá-lo, principalmente se possuir maiores recursos do que o seu inimigo. Essa é a razão por que Sócrates diz que a ignorância é mais perigosa nos poderosos do que nos outros homens (49b-c).

O principal problema em se ignorar como fazer uma coisa é em fazê-la de forma errada, uma vez que o “*sábio aparente*”, para manter a sua posição perante os outros, pode, inclusive, chegar à prática de atos escusos contrários à virtude que apregoa aos seus concidadãos. Dessa forma, o ignorante sem consciência de sua ignorância passa a agir de forma injusta, transformando um pretense prestígio pessoal em sofrimento para os outros, sem refletir que os efeitos de sua maldade possam de alguma forma se voltar contra ele.

Sócrates observou que os sentimentos mistos de prazer e dor não ocorriam somente na comédia e na tragédia, mas em quase todas as manifestações humanas, seja na relação alma-corpo, seja quando um se mantém à parte um do outro, sem compartilharem as suas impressões e representações. Essa possibilidade de a alma agir sozinha, recorrendo às representações conservadas na memória, e a necessidade de o homem não ignorar o que ocorreria em seu interior, fez com que Sócrates lembrasse que ainda faltava investigar um tipo específico de prazer que não se misturasse com a dor. Esse prazer denominado de “*sem mistura*” (ἄμικτος) não se confundiria com o prazer oscilante do gênero infinito ou com a “*ausência de*

dor” física, mas pertence a uma categoria apreendida exclusivamente pela alma.⁴²⁶

A dificuldade de compreensão dos prazeres sem mistura começou com especificação de que pertenceriam a essa categoria “*as belas cores e as formas e a maioria dos odores e dos sons*”, depois com a indicação de que eles seriam de “*fruição agradável e estreme de qualquer sofrimento*” (ἡδείας καθαρὰς λυπῶν, 51b). Essa indicação remeteu a uma apreensão distinta da sensorial, considerando que nem todas as cores, formas, odores e sons seriam sempre agradáveis ou puros, pois na maioria das vezes estariam misturados com outras coisas que dificultariam a sua distinção. Sócrates explicitou essa apreensão quando disse que não se referia à “*beleza das formas*” (καλλὸς σχημάτων) no sentido que a maioria dos homens concebia beleza física, mas no sentido da beleza apreendida nas formas geométricas, que seriam belas por elas mesmas, e não em relação a outras coisas. A diferença entre as formas físicas e as geométricas consistiria em sua mutabilidade ou permanência, pois enquanto as primeiras estariam sujeitas ao movimento constante que alteraria as dimensões e especificidades de uma dada coisa, as segundas pertenceriam ao âmbito das formas inteligíveis que existiriam independente de sua representação física. Do mesmo modo, conforme a beleza se referia a uma ou outra, ela poderia ser ou bela por ela mesma ou bela em relação às coisas similares. Conforme esse raciocínio, enquanto o prazer proporcionado pela beleza das coisas físicas seria tão susceptível de alteração quanto o seu objeto, o prazer das formas inteligíveis permaneceria inalterado devido a sua natureza externa à mutabilidade das leis da natureza.⁴²⁷

⁴²⁶ *Ibidem*, 50d-51a. Para PHADEAU a descrição de prazeres considerados “*sem mistura; puro de sofrimentos*” (καθαρὸς λυπῶν, 51b) constitui um primeiro elemento de definição de um prazer diferenciado dos outros, porque não se relaciona nem com o impulso do desejo, nem com a necessidade de satisfação constante de uma carência. Esse prazer denominado de “*verdadeiro*” (51b) pode ser compreendido como um contínuo benefício, sem nenhuma relação com os sofrimentos físicos ou psíquicos. PHADEAU. *Philèbe*, p. 278.

⁴²⁷ *Ibidem*, 51b-c.

Mesmo Sócrates recorrendo à analogia da beleza das formas para explicar todos os prazeres denominados verdadeiros (51b) e puros, Protarco admitiu que não entendeu esse tipo de prazer. Em seu esclarecimento Sócrates incluiu os sons no mesmo paradigma das formas, mas estabeleceu uma pequena diferença no prazer dos odores quando mencionou que eles pertenceriam a um gênero “*menos divino*” (ἥττος θεῖος). A referência a um tipo de prazer “*menos divino*” dentre os prazeres puros instituiu uma diferenciação entre eles, pertencendo aos prazeres eminentemente divinos “*as belas cores, as formas e os sons*” e aos menos divinos os “*odores*”. Se todos esses prazeres foram incluídos numa mesma categoria porque compartilhavam o fato de não se relacionarem com nenhum sofrimento, em que sentido poderíamos entender os prazeres puros “*menos divinos*”? Sem encontramos uma resposta clara a essa indagação no diálogo, a alternativa viável seria uma aproximação pela distinção entre os prazeres denominados “*puros*” (καθαροί) e “*impuros*” (ἀκαθάρτοι) e a relação que os dois estabeleceriam com a verdade.

Os prazeres puros foram definidos, em 53b-c, como “*estreme de dor*”, “*mais agradável, belo e verdadeiro do que os freqüentes e grandes*”. O que diferenciaria esse prazer dos outros prazeres seria a sua inclusão no gênero finito, que faria com que tudo fosse realizado com “*simetria*” (ἑμμετρία), evitando, dessa forma, os sofrimentos decorrentes dos prazeres ilimitados e mistos. Os prazeres impuros, encontrados principalmente nos prazeres maiores e intensos, provocariam sofrimentos físicos ou psíquicos quando não possuíssem nenhum critério de *medida* (ἀμετρία) que contivesse a intensidade ou freqüência dos desejos. Sem nenhum limite, esses prazeres

poderiam se tornar “*violentos*” (σφοδροί) e prejudiciais ao homem quando extrapolassem o que fosse humanamente possível.⁴²⁸

A dificuldade de compreensão dos prazeres puros seria que, mesmo que o homem almejasse um prazer sem nenhum sofrimento, a realidade mutável nem sempre permitia que as coisas ocorressem como o esperado. O homem, dividido entre o desejo de um prazer eminentemente benéfico e as mudanças da realidade que transformavam uma coisa em outra, procuraria uma forma de agir sem contrariar a realidade e sem negar as suas pretensões. A esfera do “*prazer puro*” foi diametralmente oposta à do “*prazer impuro*”, mas, entre uma e outra, haveria lugar para uma terceira, em que as dificuldades dos prazeres violentos e intensos seriam resguardadas por uma ação limitante. Numa esfera mista tanto os prazeres como os conhecimentos poderiam atuar em conjunto, um contendo os excessos do outro e garantindo um benefício comum aos dois. Os odores incluídos nos prazeres puros seriam “*menos divinos*”, quando mesmo pertencendo à esfera divina, sem nenhum sofrimento, nem sempre fossem totalmente agradáveis, posto que poderiam ser confundidos com os odores impuros, pertencentes à esfera sensorial. Para saber qual prazer estaria mais próximo da verdade – o puro, o impuro ou o misto –, seria necessário conhecer primeiro o campo de atuação de cada um, bem como a relação do que os homens concebiam como bem divino e humano.

Para resolver a confusão entre um prazer almejado como eminentemente bom e um prazer sujeito às oscilações da realidade Sócrates diferenciou o campo de atuação das coisas “*que existem por si mesmas*” (τὸ

⁴²⁸ *Ibidem*, 51d-52d; 53b-c. Sobre a utilização dos termos καθαρός e ειλικρινές, em 52d, PRADEAU observa que o primeiro é mais antigo do que o segundo. A significação religiosa de καθαρός abrange tudo o que é decantado por meio de uma “*purificação*” (κάθαρσις), conferindo com isso um valor axiológico a tudo o que é passível de louvor, seja uma atitude ou uma disposição. Para ele, a utilização dos dois vocábulos como sinônimos pode significar uma tentativa de reforçar o sentido de ειλικρινές com o valor axiológico de καθαρός, imputando aos elementos da mistura um valor de excelência que a torna apreciável e desejável. Essa mesma equivalência terminológica pode ser encontrada em 53a5-8 e em 59c3-4. PRADEAU. *Philèbe*, pp. 281-282.

αὐτὸ καθ' αὐτό) das coisas “*que sempre desejam outra*” (τὸ ἀεὶ ἐφιέμενον ἄλλου, 53d), especificando o primeiro como responsável pela procura da “*essência*” (οὐσία), e o segundo pela compreensão de sua contínua “*geração*” (γένεσις). Conforme a ênfase atribuída a um ou outro, poderiam encontrar dois posicionamentos distintos: um que conceberia a geração em função da essência, outro que compreenderia a essência em vista da geração. De um modo geral, os defensores do prazer como único bem se posicionavam a favor de um prazer visando à essência de todas as coisas consideradas boas, sem, no entanto, distinguirem as intensidades e variações do que consideravam como prazer-bem.

Quando os hedonistas afirmavam que o prazer era o único bem, eles incluíam o prazer na classe do bem, sem especificar que bem seria visado pelo prazer, se o bem pertencente às coisas que existiriam por elas mesmas ou o bem dependente de outra coisa considerada boa. Se um prazer fosse procurado somente pelo prazer, concebendo esse prazer como bem, ele não poderia ser incluído na classe do bem, mas na própria classe do prazer. Um prazer só seria incluído na classe do bem, se o seu objetivo fosse o bem procurado por ele mesmo e não em vista de outra coisa qualquer. Nesse aspecto consistia a diferença entre os prazeres puros e impuros: os puros seriam mais verdadeiros porque se preocupariam com a medida apropriada à necessidade de cada coisa, evitando, dessa forma, os sofrimentos que poderiam sobrevir caso não estivessem na categoria das coisas consideradas boas por elas mesmas; e os impuros, devido à sua ausência de medida, oscilariam entre a verdade e a falsidade, impedindo com isso a precisão do seu grau de verdade e falsidade. Os prazeres impuros não estariam necessariamente relacionados às dores e à falsidade, mas, devido às suas exigências de quantidade, freqüência e intensidade, conduziriam a uma ou outra, quando esses prazeres fosse mais importantes do que os benefícios de sua abstenção momentânea.

2.1. O conhecimento e a inteligência à luz da verdade

Após um exame completo do prazer, Sócrates propôs que examinassem da mesma forma a “*inteligência*” e o “*conhecimento*” para verificar se em algum ângulo eles apresentariam alguma rachadura que pudesse descortinar o que haveria de “*mais puro*” (καθαρότατος) em suas respectivas naturezas. Somente dessa forma poderiam traçar um paralelo com o que encontraram de verdade nos vários tipos de prazeres examinados. Começando pelo conhecimento, procurariam saber em que sentido poderia ser puro, e como essa pureza seria utilizada como critério de distinção entre os vários conhecimentos e prazeres.

A inferência de Sócrates, em 59c, de que “*a pureza*” (τὸ καθαρὸν), “*a verdade*” (τὸ ἀληθές) e tudo o que pudesse ser considerado “*sem mistura*” (εἰλικρινές) só ocorreria nas coisas imutáveis, delimitou a esfera do conhecimento ontológico e o diferenciou do conhecimento das coisas mutáveis que exigiriam uma adequação dos seus objetos à realidade. Enquanto a verdade e a pureza, no sentido ontológico, pressuporiam a estrita adequação da representação das coisas às exigências do ser, a verdade, no sentido epistemológico, verificaria a adequação do objeto aos preceitos da realidade apreendidos pelo pensamento. Essa distinção se fez necessária para elucidar os sentidos de verdade numa vida pura e numa vida mista, em que a mistura de sabedoria e prazer não excluiriam necessariamente nem o rigor e a precisão da verdade assimilada pelo conhecimento ontológico, nem a verdade da realidade mutável compreendida pelo conhecimento epistemológico.

Vale lembrar que o que impulsionou a perscrutação do tipo de bem responsável por uma vida feliz foi justamente o posicionamento de Filebo de que o prazer seria o bem supremo desejado por todos os seres vivos, fundindo num mesmo termo o bem, em seus sentidos ontológico, epistemológico e pragmático. A constatação de que a natureza do bem não poderia ser a mesma que o agradável restringiu o campo de investigação dos

seres em geral aos homens e ao que eles concebiam como benéfico. No diálogo, a diversidade e dinamicidade de temas nem sempre permitiram uma estrita delimitação em termos ontológicos, epistemológicos e pragmáticos, mas a verdade apregoada no início do diálogo sempre esteve presente como norteadora do que seria viável ou não ao prazer e ao conhecimento (14b).

O exame cuidadoso das múltiplas faces do prazer e as suas diversas manifestações na realidade incentivou um procedimento semelhante ao conhecimento, submetendo-o às indagações e às refutações que foram realizadas com o prazer.

Sobre o conhecimento humano, Sócrates propôs uma divisão inicial em “*conhecimentos epistémicos*” (μαθήματος ἐπιστήμαι) e “*formação e educação*” (παιδεία καὶ τροφή). A constatação da variedade dos conhecimentos epistémicos impulsionou uma distinção entre eles para saber o seu grau de relação com a verdade e a pureza, pois quanto maior fosse a sua relação, maior seria o seu grau de pureza, e quanto menor fosse essa relação, menor seria o seu nível de precisão (55d). Dentre os conhecimentos epistémicos considerados com um baixo nível de precisão destacaram a música, a medicina, a agricultura, a navegação e a estratégia. Esses conhecimentos, ao regularem os seus objetos sem um critério mínimo de precisão que apreendesse as mudanças empíricas, implicitamente imprimiriam ao seu objeto um alto nível de obscuridade que dificultaria a sua utilização como critério de distinção entre o que seria verdade ou falsidade, entre o que seria puro ou impuro. Ao contrário desses, destacaram os conhecimentos que admitiriam a medida como critério de clareza e certeza em seu objeto, tal como a utilização da “*arte de contar*” (ἀριθμητική), de “*medir*” (μετρητική) e de “*pesar*” (στατική). O nível de “*precisão*” (ἀκριβές) desses conhecimentos seria maior do que os anteriores porque, ao recorrer aos instrumentos de medição,

imporiam ao resultado do seu objeto um grau de precisão compatível aos recursos utilizados.⁴²⁹

A diferença entre os conhecimentos epistêmicos considerados precisos e imprecisos forçou uma subdivisão nos primeiros, para saber se entre eles existiriam alguns que fossem “*mais exatos*” (ἀκριβεστάτος, 56c) do que os outros. Dentre os conhecimentos epistêmicos precisos, Protarco indagou se a aritmética não poderia ser incluída na categoria de um conhecimento com um alto nível de precisão e clareza. A resposta afirmativa de Sócrates foi seguida pela sugestão de uma distinção do que os homens entendiam por “*arte dos números*” (ἀριθμητική), uma vez que percebia uma diferença em seu uso: uma feita pela maioria dos homens (οἱ πολλοί), e outra pelos filósofos (φιλόσοφος, 56d). Enquanto os primeiros recorreriam aos números e à medida para precisar os seus empreendimentos práticos como a arquitetura e o comércio, os segundos evocariam a quantificação numérica de alguns conhecimentos como a geometria e o cálculo, para imprimir às suas investigações um critério seguro de distinção entre os vários aspectos da realidade sensível e inteligível.

Sobre a importância da distinção entre os conhecimentos mais exatos e menos exatos e entre os prazeres mais verdadeiros, menos verdadeiros e falsos, Sócrates retomou a diferença entre as coisas designadas sob uma mesma forma e a sua múltipla utilização na realidade. O que haveria de comum entre o conhecimento utilizado pela maioria dos homens e pelos filósofos seria a busca de um critério de precisão nos seus respectivos objetos de estudo, mas a recorrência a métodos diferentes de acesso a esses conhecimentos fez com que fossem designados de diferentes formas, conforme os seus níveis de clareza, precisão e verdade. Geralmente a diferenciação entre os conhecimentos consistiria não só na própria

⁴²⁹ *Ibidem*, 55d-56c. Para PRADEAU, Sócrates, ao discorrer sobre as ciências relativas aos saberes, apresenta esses saberes como misturados de dois elementos distintos: a precisão fornecida pelo conhecimento epistemológico e a imprecisão do seu conhecimento empírico. Cf: PRADEAU. *Philèbe*, pp. 285-286.

constituição dos seus objetos, mas também na forma como seriam utilizados pelos homens. Esse aspecto emergiu quando Sócrates mencionou o seu impulso interior ao investigar os conhecimentos que poderiam levar à “clareza” (τὸ σαφές), à “precisão” (ἀκριβές) e ao maior nível de verdade (ἀληθέστατος) nas coisas sujeitas às mudanças e designadas com um mesmo nome.⁴³⁰ Diferentemente dos homens que procuravam saber qual conhecimento seria superior aos outros em termos de grandeza, excelência e utilidade, os que se dedicavam à filosofia investigariam primeiramente a natureza da alma para saber se existiria algum “poder” (δύναμις, 58a; d) nela que impulsionaria os homens à busca da verdade, mesmo que essa verdade estivesse oculta sob uma amálgama de diferentes coisas.

Se relacionarmos a atitude de Sócrates perante o conhecimento como um paradigma de como procediam em suas investigações os que se dedicavam à filosofia, poderíamos entender os vários aspectos mencionados desde o início do diálogo, tais como: a diferença entre os dialéticos e os erísticos (17a; 57e), a importância da distinção entre as coisas unívocas e múltiplas, a verdade utilizada nos prazeres puros e conhecimentos mais exatos e a alma como fonte e critério de verdade entre todas as coisas. Os dialéticos procurariam diferenciar os conhecimentos que pertenceriam ao âmbito inteligível – o “ser” (τὸ ὄν) – dos que estavam situados na esfera sensível, sujeitos às mudanças da natureza que imprimiria multiformidade às coisas existentes. Sem essa distinção, uma coisa poderia ser tomada pela outra, constituindo um obstáculo à busca da natureza específica de cada coisa e, por extensão, aos níveis de precisão e exatidão dos seus objetos.

A menção de Sócrates à possibilidade de existência de um “poder” na alma capaz de conduzir à verdade e ao grau de “pureza da inteligência e da sabedoria” (τὸ καθαρὸν νοῦ καὶ φρονήσεως) foi seguida pela afirmação de Protarco de que a dialética seria o conhecimento que mais se empenharia em descobrir a verdade das coisas. Sócrates perguntou se a sua afirmação não

⁴³⁰ *Ibidem*, 57a-58c.

repousava na constatação de que as artes que se dedicavam à investigação das coisas mutáveis recorriam à opinião, sem tentar transpor os limites do factível. A anuência de Protarco levou à inferência de que o objeto de investigação da maioria dos homens consistia nas coisas sujeitas ao surgimento e ao perecimento, e não ao estudo do que existiria sempre como faziam os dialéticos.

Se um conhecimento permanecesse circunscrito somente à opinião mutável dos homens, o seu resultado seria tão impreciso e obscuro quanto o método utilizado, mas se procurasse sair dos limites do factível e adentrasse na esfera dos conhecimentos vislumbrados pela inteligência, o seu resultado seria compatível a esse conhecimento. Esse tipo de conhecimento, aparentado com os seres que não estariam sujeitos às oscilações da mudança, possuiria um nível de “pureza” (καθαρός) e de “verdade” (ἀληθής) maior do que os outros, uma vez que se relacionariam a uma realidade sem nenhuma mudança (ἀμικτότητα) que pudesse alterar a composição e denominação dos seus objetos.⁴³¹

3. Os elementos responsáveis por uma ὀρθή κοινωνία na vida mista

A referência a uma “associação acertada” (ὀρθή κοινωνία, 25e) surgiu na caracterização do gênero misto, produto da mistura do infinito com o finito. A ação do finito que poria termo à oscilação do infinito seria determinante para compreender não apenas a composição dos elementos físicos, mas também os psíquicos por meio da harmonia e proporção entre duas alternativas diferentes. Pelo que se poderia depreender dessa associação, somente a ὀρθή κοινωνία ensejaria “saúde” (ὕγεια) no corpo e evitaria os sofrimentos das

⁴³¹ *Ibidem*, 58d-59c. A classificação das ciências no *Filebo* (55c-59d), principalmente quando menciona os conhecimentos matemático e dialético, retoma alguns aspectos encontrados n’*A República* sobre os conhecimentos próprios à formação de um governante-filósofo (510a-511e).

“doenças” (νόσοι). Essa “associação acertada” foi aplicada à alma quando Sócrates inferiu que os “excessos” (ὑβρις) e as “maldades” (πονηρία) observados na alma seriam propiciados pelos prazeres ilimitados. Sem uma ação limitante, os prazeres excederiam qualquer limite, seja físico, psíquico ou social.

No decurso do diálogo, o prazer sem mistura de sabedoria e a sabedoria estreme de prazer se revelaram insuficientes, porque não contemplavam uma vida propriamente humana e porque não preenchiam as condições de um bem que fosse desejável, suficiente e perfeito aos homens. A necessidade de algum tipo de prazer e conhecimento na vida direcionou a investigação para a busca de uma terceira alternativa que considerasse tanto a diversidade de conhecimentos e prazeres como as particularidades próprias da cada um. Essa terceira alternativa para contemplar uma vida de verdade não poderia prescindir do mínimo necessário à preservação da vida e às condições de acesso a determinados benefícios que tornassem essa vida aprazível sob a ótica humana, mesmo que os seus benefícios não fossem alcançados num curto espaço de tempo.

Essa vida de verdade, denominada de “*vida mista*” (μικτὸς βίος, 61b), foi caracterizada no diálogo por meio de duas analogias: uma pela mistura de bebidas diferentes como o mel – representando a doçura do prazer – e a água – denotando a necessidade da sabedoria –; e outra pela seleção que um artífice faz das ferramentas próprias à feitura de um bom trabalho. No processo de constituição de uma vida mista, Sócrates e Protarco atuavam da seguinte forma: determinariam a dose de prazer e sabedoria e identificariam dos elementos adequados a uma boa mistura.⁴³² Assim como uma bebida, para ser apreciada, requeria todo um processo de composição para garantir um alto nível de qualidade, a mistura de prazer e sabedoria precisaria observar um critério que respeitasse as suas respectivas peculiaridades.

⁴³² *Ibidem*, 59d-e; 61c.

Considerando a necessidade de compor uma mistura de prazer e sabedoria que não ignorasse as suas variedades e os seus níveis de precisão, imprecisão, pureza e impureza, precisariam determinar quais os prazeres e conhecimentos que comporiam a mistura para que ela fosse, ao mesmo tempo, apreciável e durável, sem os riscos de domínio de um dos elementos sobre os outros. Outro aspecto que precisariam descobrir seria a ordem dos elementos que comporiam a mistura, observada a compatibilidade de cada ingrediente que comporia essa coexistência, evitando que um deles tentasse anular as características essenciais dos outros.

A busca de um parâmetro de mistura que tornasse viável a associação dos vários aspectos humanos, principalmente aqueles relacionados às decisões, às ações e aos julgamentos que caracterizam um agir ou um pensar bom ou mau, determinaria implicitamente a precedência dos conhecimentos no processo de composição da mistura. E como a *ἐπιστήμη* e o *voûs* foram relacionados como partícipes de mesmo grupo, a precedência dos conhecimentos na mistura seria justificada pela inclusão da inteligência no gênero da causa responsável pela atuação do limite sobre as oscilações dos prazeres pertencentes ao gênero ilimitado.

Após pedirem ajuda aos deuses Dionísio e Hefesto, Sócrates e Protarco procuraram descobrir como poderiam compor os conhecimentos com os prazeres para ajudar os homens a enfrentar as seduções, os problemas e as dificuldades da vida. A primeira sugestão de Sócrates consistiria na mistura de “*toda sabedoria*” (*πᾶς φρόνησις*) com todos os tipos de prazer, mas os riscos dos prazeres falsos e dos conhecimentos menos exatos deixarem amorfa e sem estabilidade a mistura fez com que essa sugestão fosse abandonada em prol de uma segunda mistura, formada de porções verdadeiras de prazer e de conhecimentos (*ἄλη*). Em princípio, a segunda sugestão pareceu aceitável a Protarco, mas a sua dúvida quanto à suficiência de um conhecimento ontológico desprovido de qualquer relação com o conhecimento epistemológico e pragmático fez com que Sócrates ressaltasse a necessidade de examinarem uma vida real, em que nenhum aspecto fosse ignorado.

Destarte, para que não fossem acusados de ignorar algum aspecto da vida, resolveram incluir na mistura “*todos os conhecimentos*”, tais como: os mais exatos, os menos exatos, os mais puros – a “*justiça em si*” (αὐτὴ δικαιοσύνη) – e os menos puros – a justiça sujeita às oscilações da realidade.⁴³³

Determinada a posição dos conhecimentos indispensáveis à mistura, precisariam resolver quais os prazeres que seriam benéficos a uma boa mistura. A exemplo dos conhecimentos, Sócrates indagou se deveriam permitir o acesso de todos os prazeres ou somente dos considerados verdadeiros. Protarco, mais cauteloso em suas respostas, observou que seria mais seguro que incluíssem primeiramente os prazeres verdadeiros. Além desses prazeres, Sócrates sugeriu também os prazeres considerados “*necessários*” (ἀναγκαῖαι, 62e). A despeito de não precisar quais seriam os prazeres necessários, ele deixou entrever que esses prazeres não poderiam incorrer nos riscos de resvalarem para os sofrimentos resultantes ou do excesso ou da falta. Dessa forma, esses prazeres não divergiriam totalmente dos prazeres verdadeiros definidos inicialmente como agradáveis e sem sofrimentos (51b), e depois como mais belos e verdadeiros (53b-c). A despeito de atuarem em campos distintos, os prazeres necessários ao corpo e os verdadeiros à alma compartilhariam a necessidade de não provocarem nenhuma dor, seja física ou psíquica. Os prazeres necessários não poderiam exceder os limites impostos pela natureza no que se referia à quantidade e freqüência, sob pena de acarretarem prejuízos à saúde física, psíquica e moral, uma vez que seriam contrários ao preceito do μηδὲν ἄγαν. Esse aspecto foi confirmado quando Sócrates observou que os prazeres verdadeiros e puros seriam companheiros inseparáveis dos prazeres que resultassem em “*saúde*” (ὕγιαια) e “*prudência*” (σωφροσύνη, 63e).

Desse modo, a constatação de que uma vida sem nenhum prazer não seria uma vida propriamente humana foi complementada pela necessidade

⁴³³ *Ibidem*, 62a-d.

de decantação de quais os prazeres que resultariam em benefícios e que seriam companheiros dos conhecimentos que conduziam à virtude.

Para evitar os riscos de uma amálgama informe e instável, Sócrates propôs a inclusão da “*verdade*” (ἀλήθεια) como indispensável à subsistência e forma da mistura.⁴³⁴ A verdade referida por Sócrates não parece constituir um ingrediente como os outros, mas uma espécie de liga estabilizante responsável pela compatibilidade e efetivação dos elementos constituintes da mistura. Sem a verdade para garantir a composição e subsistência dos elementos, a mistura poderia não se efetivar, uma vez que a especificidade própria de cada elemento inviabilizaria a sua associação e manutenção. A necessidade da verdade como liame entre os elementos constituintes de qualquer associação retomou a necessidade de especificação do “*bem*” pretendido pelos dois candidatos a uma vida feliz.

A declaração de Sócrates de que o argumento sobre a mistura poderia ser comparado a uma “*ordem incorpórea*” (κόσμος τις ἀσώματος) que dirigiria bem o “*corpo animado*” (ἔμψυχος σῶμα) especificou o tipo de bem que haviam encontrado: o bem situado “*no vestíbulo da casa do bem*” (64b-c). Como o vestíbulo constitui o espaço delimitado entre a área externa e a porta principal de acesso a uma morada, quem chegasse a esse espaço desejaria que a sua entrada fosse franqueada pelo seu habitante, caracterizando uma identificação de onde encontrar o que se estava procurando. Simbolicamente o vestíbulo da morada do bem representaria um espaço *intermediário* entre o bem inteligível e o bem sensível, exercendo uma função similar aos termos observados no decorrer do diálogo para mediar coisas de naturezas distintas: μικτός, τὸ μέσον, τὸ διάστημα, δεσμός e μεταξύ.

⁴³⁴ *Ibidem*, 64b. RODIER esclarece que na terminologia platônica a palavra “*verdade*” não designa somente o acordo do pensamento individual com a realidade, mas também a realidade objetiva nela mesma; a “*verdade*” é freqüentemente utilizada como sinônimo de “*ser*” (ἀλήθεια καὶ ὄν). Cf: *A República* VI, 501d; 508d. Cf: RODIER. *Études de philosophie grecque*, p. 131.

No vestíbulo, o bem procurado pelos homens ainda estaria relacionado à realidade sensível, com a de diferença que, nesse espaço de acesso, o bem sujeito à mudança poderia ser explicado pelo bem entendido como essência de todas as coisas consideradas boas. A permissão para que os homens chegassem ao vestíbulo da morada do bem caracterizaria, primeiro, a diferença entre um bem sensível-múltiplo e um bem inteligível-unívoco; segundo, a possibilidade de apreensão do bem inteligível; terceiro, a existência de obstáculos que impediriam o acesso àqueles que se deixassem enganar pelas facilidades de um bem imediato e aparente.

A questão inicial mencionou a existência um “estado” e uma “disposição” na alma capaz de levar o homem a uma vida feliz, pressupondo a alma como o lugar de acesso a um bem capaz de atenuar os sofrimentos ocasionados pelas mudanças naturais e sociais. Em tese, essa disposição psíquica (διάθεσις) poderia ser relacionada à “ordem incorpórea” (κόσμος ὁσώματος) responsável pela ordenação das coisas físicas, uma vez que um dos seus sentidos pressupõe “ordem” no que se refere à disposição dos ânimos e aos sentimentos humanos.⁴³⁵ E como o termo κόσμος caracteriza uma “ordenação” em sentido amplo, incluindo tanto a ordenação de todas as coisas físicas, quanto a possibilidade de uma lei inerente à realidade que garantisse à sua auto-ordenação, a vida humana composta de alma e corpo também precisaria de um princípio ordenador que preservasse as suas características essenciais.

A exigência de uma “ordem incorpórea” que coordenasse bem as coisas físicas conduziu a investigação para a especificação do elemento “mais precioso” (τιμιώτατος) da vida mista, capaz de tornar essa vida desejável por todos os homens. Uma das indicações seria que esse elemento causal tivesse

⁴³⁵ O termo διάθεσις significa uma “ação de colocar de um lado e outro”, de onde “disposição, estado” saudável do corpo ou alma, compreendendo dessa forma tanto a boa mistura da alma quanto dos corpos em geral, incluída a mistura cósmica.

alguma afinidade com um dos componentes da mistura, com o prazer ou com a sabedoria e a inteligência.

Em 64d-e, essa “*causa*” (αἰτία) responsável pelo “*valor*” (ἄξια) de qualquer mistura foi relacionada à exigência de uma “*medida*” (μέτρον) e uma “*proporção*” (συμμέτρος) na composição dos seus elementos. A medida e a proporção garantiriam que a mistura se realizasse e fosse a melhor possível. Uma mistura casual e sem planejamento poderia resultar num amontoado desordenado e informe, sem nenhuma liga de sustentação. A exigência da medida e da proporção, constituintes próprios da natureza do belo, conduziu a investigação para uma via diferente da procurada, pois em vez de adentrar na “*significação do bem*” (τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις), se desviou para “*a natureza do belo*” (καλοῦ φύσις, 64e).

Por que no vestibulo do bem a significação do bem se exilou na natureza do belo? Uma das possíveis razões para esse exílio seria a semelhança entre a natureza do bem e do belo, ou uma diferença que não exclui necessariamente o outro, tornando possível uma convivência e, em alguns casos, a atribuição das mesmas características. A plausibilidade dessa segunda alternativa poderia ser constatada pela fórmula grega καλὸς καὶ ἀγαθός, como expressão do mais alto valor atribuído ao homem virtuoso. Por essa expressão os gregos avaliariam uma atitude ou uma ação como aceitável ou não sob o ângulo de sua concepção político-moral, social e religiosa. A afirmação de Sócrates de que a “*beleza*” e a “*virtude*” eram sempre encontradas na “*medida*” (μετρίότης) e na “*proporção*” (συμμετρία, 64e) parece reiterar o valor da expressão καλὸς καὶ ἀγαθός.

A virtude, considerada necessariamente como um bem, repousaria numa ação moderada em que os excessos seriam contidos e a falta preenchida por um bem-agir baseado não na obediência cega às tradições, mas em uma reflexão que avaliasse as implicações de um ato. Os gregos sempre exaltaram, por meio dos seus poetas e pensadores, a recorrência à moderação como expressão dos seus mais altos valores sociais. Nisso residiria um bem-moral baseado num bem-pensar e num bem-agir,

contraposto a um agir aleatório regido pelos instintos ou pela influência dos outros.

A discussão de uma mistura de elementos materiais ou não suscita dúvida quanto à forma como os elementos poderiam interagir uns com os outros, e como o bem poderia ser compreendido num processo que resultasse ou numa boa mistura ou numa mistura qualquer considerada má. Partindo do princípio de que uma mistura para que fosse considerada boa precisaria observar a compatibilidade dos seus elementos e a quantidade apropriada para que não ocorressem imprevistos, nem durante o processo nem durante o resultado esperado, a noção de uma medida apropriada estaria implicitamente presente desde o início do processo de escolha dos elementos que comporiam a mistura.

A dificuldade em apreender num mesmo parâmetro todos os elementos da mistura levou Sócrates a sugerir um desdobramento do bem a partir dos seus três aspectos complementares: a “*proporção*” (συμμετρία), a “*beleza*” (κάλλος) e a “*verdade*” (ἀληθεία).⁴³⁶ Esses três aspectos atuariam na vida mista de uma forma causal, imprimindo a ela tudo o que fosse necessário à boa disposição física e psíquica. Para que essa vida fosse desejada pelos homens e apreciada pelos deuses, seria necessário que um dos seus elementos tivesse alguma relação com o *supremo bem* (ἀριστός, 65b), fonte de todas as coisas boas. Se a sabedoria tivesse uma aproximação maior com esse bem, ela poderia ser superior ao prazer, em contraposição se o prazer revelasse algum parentesco com esse bem ficaria demonstrada a supremacia de sua bondade. A solução sugerida foi uma avaliação em separado do prazer e da sabedoria com os três aspectos do bem – συμμετρία, κάλλος e ἀληθεία –, para

⁴³⁶ *Fílebo*, 64e-65a. N’A *República* (509b), a Idéia do Bem é concebida como fundamento de toda existência, de toda verdade e de todo conhecimento – humano e divino –, não ficando claro se o homem pode apreender toda a extensão de sua essência. O *Fílebo*, quando especifica as principais características do bem – beleza, medida e verdade –, preserva essa ambigüidade, mas parece indicar que esse acesso seria possível ao humano, desde que ele diferenciasse o que seria inteligível e o que seria sensível.

verificar qual o nível de relação com o *bem* responsável por todas as coisas consideradas boas.

Na investigação da “*verdade*” com o prazer, Protarco mencionou a opinião corrente acerca dos efeitos dos “*prazeres do amor*” (ἡδοναὶ ἀφροδίσια), considerados prejudiciais aos que se entregavam totalmente a eles, sem nenhuma reflexão sobre os seus efeitos imediatos ou duradouros. Protarco, ao se manifestar a favor dos benefícios da inteligência, se restringiu aos prazeres físicos, não atentando às outras modalidades de prazer mencionadas no decorrer da investigação. Tomou um posicionamento semelhante ao mencionar apenas o aspecto “*oscilante*” e “*sem medida*” do prazer em comparação aos benefícios moderados da inteligência, sem diferenciar os prazeres pertencentes aos gêneros ilimitados e mistos. No entanto, na investigação da “*beleza*” com o prazer deixou entrever que a feiúra e a vergonha pela prática dos prazeres imoderados ocorreriam, sobremaneira, nos prazeres de maior intensidade e não em todos os prazeres. De qualquer forma, o prazer em relação à proporção, à beleza e à verdade apresentou um alto nível de afastamento das três condições do bem, inviabilizando com isso a sua candidatura ao “*bem*”, que conduzia o homem à almejada felicidade.⁴³⁷

3.1. Os bens encontrados no vestíbulo da morada do bem

3.1.1. O ápice de todos os bens: τὸ μέτρον, τὸ μέτριον e καιρός

A constatação de que o prazer não poderia ser o primeiro dos bens porque, em muitos casos, levava a atos imoderados e vergonhosos conduziu à inferência de que o primeiro lugar só poderia ser concedido à “*medida*” (τὸ μέτρον) e a tudo o que fosse “*moderado*” (τὸ μέτριον), “*oportuno*” (καιρός) e que possuísse qualidades semelhantes.⁴³⁸ Esse bem situado no ápice de todos os

⁴³⁷ *Ibidem*, 65a-66a.

⁴³⁸ *Ibidem*, 66a.

bens seria o que juntamente com a simetria possibilitaria uma boa mistura, causa de tudo o que possuísse beleza e virtude.

No *Filebo* a atuação da medida foi incluída inicialmente no gênero finito para caracterizar a ação de uma “*medida*” (μέτρον, 25a-b) em relação a outra medida e, posteriormente, no gênero misto para pôr termo à diferença natural dos contrários e estabelecer uma quantidade definida entre os graus imprecisos do gênero infinito. Quando o gênero finito conseguisse conter numa quantidade definida as oscilações do “*mais*” e do “*menos*” do gênero infinito, ele ensejaria “*harmonia*” (σύμμετρα) e “*proporção*” (σύμφωνα) nos elementos do infinito (25e).

Se considerarmos que uma ação humana envolve um prévio processo de escolhas, algumas vezes diferentes ou antagônicas, a atuação do gênero misto sobre a vida mista apreenderia os dois aspectos da escolha: de um lado a mutabilidade constante da realidade que exige respostas compatíveis a essas mudanças e, de outro, a necessidade de uma ação que possibilitasse um equilíbrio físico e/ou psíquico aos distúrbios da mudança. Esse equilíbrio esperado não seria imutável e definitivo, mas circunscrito às condições do processo de escolha, de ação e de avaliação.

O conceito de medida se referiria a todas as coisas ou somente à virtude? Do mesmo modo que outros termos como τέλος, ἰκανός e αὐτάρκεια, os vocábulos τὸ μέτρον e τὸ μέτριον, que ocupariam um lugar de destaque na classificação dos bens, aparecem no diálogo como se já fossem previamente conhecidos. A especificação do lugar da medida na composição de coisas semelhantes ou dessemelhantes não garantiria a sua significação, pois incorreríamos no risco de inferir algo sem conhecer *como e por que* a medida foi incluída no ápice de todos dos bens. Para compreendermos a função e o poder da medida na hierarquia dos bens, precisamos verificar como esse termo foi abordado nos outros diálogos.

No *Político* (283b-284e), a “*arte da medida*” (μετρητική) foi utilizada como critério de especificação da grandeza e pequenez do bem e do mal, tanto nos “*discursos*” como nas “*ações*”. O bem de uma coisa seria a conservação de

sua medida, e o mal a perda dessa medida ou pelo excesso ou pela falta. Atuando nos campos do discurso e da ação, a arte da medida foi dividida em duas espécies: uma, que incluiria em todas as artes o “*número*” (ἀριθμός), o “*comprimento*” (μήκη), a “*profundidade*” (βάθος), a “*largura*” (πλάτη) e a “*espessura*” (παχύτης) para mensurar uma coisa pelo seu oposto; e outra, que recorria à “*medida*” (τὸ μέτριον) e a tudo o que fosse “*conveniente*” (τὸ πρέπον), “*oportuno*” (καιρός) e “*devido*” (τὸ δέον), conservando o meio (τὸ μέσον) entre dois extremos (284e). Enquanto a primeira arte da medida estabeleceria uma relação recíproca de grandeza e pequenez que atenderia às necessidades do devir, impondo às coisas mutáveis uma medida que assegurasse a sua bondade e beleza, a segunda instituiria uma espécie de norma que garantisse necessariamente uma medida acertada, evitando qualquer alteração quantitativa. Alguns termos que constavam nessa segunda espécie de medida – τὸ μέτρον, μέτριον e καιρός – reaparecem no *Filebo* (66a) quando Sócrates anunciou o primeiro dos bens, caracterizando dessa forma uma medida que não medisse os termos opostos em relação ao seu contrário, mas a um termo intermediário que congregasse os dois, conservando a sua medida e evitando os excessos e a falta.

N’A *República* (504a-c), a “*medida*” (τὸ μέτρον) foi o que caracterizaria completude nos conhecimentos superiores e excluiria toda e qualquer forma de “*imperfeição*” (ἀτελής).⁴³⁹ Em 504e, a utilização do termo ἀκριβής no superlativo, para caracterizar a perfeição do conhecimento mais elevado, indicou a estreita relação entre a medida e a exatidão exigida nesse conhecimento. Em 602c-d, a “*medição*” (τὸ μετρεῖν) foi indicada ao lado do “*cálculo*” (ἀριθμεῖν) e da “*pesagem*” (ιστάναι) como auxiliares indispensáveis à solução das distorções óticas geradas pela distância temporal ou espacial que modificaria a aparência de uma mesma grandeza. Diante da constatação de que quanto maior fosse o nível de aproximação do sujeito com o objeto,

⁴³⁹ A *República*, VI, 504c.

maior o nível de precisão do conhecimento, e quanto menor essa aproximação, menor a sua relação com as características do objeto, surgiu a seguinte questão: o que propriamente ocasionaria a distorção na apreensão do objeto, um defeito no órgão sensorial responsável pelo conhecer, ou uma deficiência na inter-relação entre conhecedor e conhecido? Se o defeito fosse inerente ao órgão sensorial, em que consistiria essa capacidade organizadora da multiplicidade das aparências apreendidas pelos sentidos?

Em 603a, Sócrates, para deslindar o fato de que um mesmo objeto tivesse aparências diversas, contrárias à sua constituição, expôs duas formas de como esse objeto poderia ser julgado pela alma: uma com medida e outra sem medida. Somente a primeira poderia ser considerada a melhor, porque recorreria à medida e ao cálculo, evitando com isso a confusão e a distorção dos conhecimentos que chegassem à alma. Esse critério de julgamento da alma garantiria certeza no conhecimento e no agir em geral ou em algumas coisas e em outras não? Essa questão, que se relacionava diretamente ao problema do conhecimento como meio de um bem-agir e um ser feliz permeou toda *A República* e continuou no *Filebo* com a procura de um gênero de conhecimento capaz de colocar o homem nos rumos de uma vida boa e feliz.

Anterior a esses dois diálogos, o *Protágoras* (356d-e) investigou a questão sobre o critério responsável pelo “*bem fazer; felicidade*” (εὖ πράττειν) humano em termos de “*salvação*” (σωτηρία) de sua vida. Nesse diálogo, duas possibilidades foram postas como tentativa de resposta a essa questão: “*a arte da medição*” (ἡ μετρητικὴ τέχνη) ou “*o poder das aparências*” (ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις). Enquanto as aparências poderiam iludir e, muitas vezes, levar à adoção de atitudes diferenciadas conforme o seu nível de aproximação ou distanciamento, a medição poderia conduzir a uma atitude que dissipasse as ilusões, mostrando e conservando a verdade existente na alma. Conforme esse argumento, somente a verdade poderia salvar o homem dos perigos gerados pelas aparências, fonte das ilusões, distorções e enganos. O local em que as aparências atuariam de forma marcante seria a alma, destino das

apreensões percebidas pelos sentidos. Sobre esse aspecto poderíamos fazer a seguinte questão: qual parte da alma discerniria e julgaria se as aparências seriam totalmente enganosas ou se possuiria algum valor de verdade?

Pela classificação d'A *República*, somente a "razão" (λογιστικόν), por meio de análises, deduções e distinções poderia não apenas despertar a verdade na alma, mas conservar de forma duradoura essa verdade. No *Protágoras*, a atuação da razão poderia ser percebida pela inferência de que a salvação da vida do homem repousaria na escolha correta entre o prazer e a dor, observando sempre o meio termo entre o que fosse excesso ou falta, seja no que se refere ao número, tamanho ou distância.⁴⁴⁰ Dessa forma, nem o prazer nem a dor foram aceitos ou negados em sua totalidade, mas admitidos sob condição de uma prévia avaliação de suas possibilidades e implicações em termos de ganhos e perdas para a formação do caráter. Esse poder de avaliação prévia de uma situação, antecipando o seu desfecho, pareceria constituir uma espécie de propriedade da alma racional, não apenas de possibilitar um conhecimento seguro, mas de selecionar dentre as possibilidades disponíveis aquelas que seriam maximizadas ou minimizadas pelos exacerbados anseios de sua realização. A perspectiva de um prazer máximo baseado em uma experiência anterior poderia iludir o agente a esperar sempre um prazer semelhante, confundindo muitas vezes os seus sentimentos e desejos com a realidade expectável. Dessa forma, caberia à parte racional da alma também o poder de filtrar o que considerasse excessivo no desejo humano, distinguindo a fantasia da realidade.⁴⁴¹

⁴⁴⁰ *Protágoras*, 357a-b.

⁴⁴¹ Esse aspecto, que se aplicaria inteiramente aos seres racionais, encontra um forte obstáculo naqueles seres destituídos circunstancialmente de suas faculdades racionais como os loucos. Os loucos, mesmo dispondo da faculdade racional comum aos homens, algumas vezes não fazem uso de toda essa faculdade, principalmente quando distorcem essa realidade sobrepondo imagens anteriores em aspectos da realidade que imaginam serem reais. Quando alguns loucos parecem dispor ainda do poder de avaliação da realidade e de suas possibilidades, essa avaliação parece tão tênue que, em alguns casos, poderia prejudicar em vez de beneficiar.

A referência à medida na esfera da produção material e no âmbito do conhecimento humano foi reiterada n'As *Leis* (716c) quando o Ateniense narrou a Clíniás uma tradição que especificava como deveria proceder o homem que desejasse ser feliz (εὐδαιμονήσειν). Conforme essa tradição, o homem deveria observar as diretrizes divinas, respeitando tudo aquilo que agradasse às divindades: agir de forma semelhante a elas, a saber, com “*medida*” (μέτριον). Somente o homem que cultivasse em sua vida a virtude da “*prudência*” (σοφροσύνη) poderia ser aceito no séqüito divino e, com isso, alcançar uma “*vida feliz*” (εὐδαίμων βίος, 716d).

Pelo que se poderia depreender dos diálogos mencionados acima, haveria uma considerável diferença entre a medida que ensejava harmonia e equilíbrio nas coisas materiais ou humanas e a medida que garantisse um alto nível de precisão considerada como “*princípio*” ordenador inerente à realidade imutável. A segunda medida devido ao seu alto nível de precisão e exatidão poderia ser considerada como paradigma confiável de tudo o que necessitasse ser contido nos limites adequados à sua existência e manutenção.

3.1.2. O segundo bem: σύμμετρος, καλός, τέλος e ικανός

O segundo lugar na hierarquia dos bens foi atribuído à “*proporção*” (σύμμετρος), ao “*belo*” (καλός), ao “*perfeito*” (τέλος), ao “*suficiente*” (ικανός) e a tudo o que fizesse parte da mesma família. A inclusão de todos esses bens num mesmo patamar exige uma atenção maior quanto às possíveis similaridades que fizeram com que fossem incluídos num mesmo grupo.

O gênero misto incluiu a medida e a proporção para conter a atuação dos contrários do gênero infinito. Uma mistura acertada exigiu uma utilização de elementos “*com a mesma medida*” e numa duração adequada ao seu equilíbrio, ensejando nesse processo uma conveniência compatível à sua necessidade. Na natureza as mudanças não seriam casuais, mas com propósitos definidos que se revelavam na alternância das estações do ano

com uma duração e um clima próprio a cada uma delas, realizando uma composição com o frio e o quente de tal forma que não houvesse nem excesso nem falta um do outro. Quando ocorresse o predomínio de um sobre o outro, os problemas seriam os rigores do inverno – excesso de frio – ou do verão – demasiado quente. A exemplo da natureza, o homem também estaria susceptível a um desequilíbrio ou no seu todo ou em uma de suas partes. No seu todo, quando uma doença se manifestasse tanto física como psiquicamente; em suas partes, quando o homem fosse acometido por distúrbios emocionais – loucura – ou por afecções em alguma parte do seu corpo. Também na vida em sociedade o homem poderia manifestar vários níveis de desequilíbrios, seja por meio do seu desejo de domínio sobre o outro, seja por meio dos desejos físicos e psíquicos que extrapolariam os limites do que fosse socialmente aceitável.

Para evitar os desequilíbrios e os problemas decorrentes da mudança a natureza possuiria uma “lei” própria que regulamentasse todos os seus elementos, garantido que a mudança fosse fonte de preservação da vida e não de destruição. O homem como membro pertencente a vários contextos – universal, social e familiar – não fugiria a essa regra, necessitando de algo que contivesse os seus naturais desejos e temores de uma forma tal que pudesse atuar beneficentemente com ele mesmo e com os outros. Um homem virtuoso seria o que agiria de forma conveniente, recorrendo ao preceito “*nada de excesso*” em todos os setores de sua vida, ensejando harmonia e beleza em sua vida individual e social.

Também o *Timeu* (87c) enfatizou a importância do bem, do belo e da proporção nas coisas físicas e psíquicas. Uma coisa bela e proporcional seria aquela que possuísse equilíbrio entre as suas partes, tornando-as apreciável e funcional. Uma proporção que permitisse a conservação de algo seria a que estabelecesse uma igualdade geométrica entre as suas partes, de tal forma que o primeiro termo estivesse em relação ao mediano e o mediano em relação ao último, sempre procurando entre eles uma relação recíproca de unidade (31c-32a). Sem essa medida para conservar o equilíbrio entre as

coisas, haveria desordem, causa dos desequilíbrios orgânicos ou psíquicos, tais como as doenças e as maldades. Essa desproporção foi caracterizada da seguinte forma: “*no que diz respeito à saúde (ὑγεία) e às doenças (νόσοι), à virtude (ἀρετή) e aos vícios (κακία) não há proporção nem desproporção (ἀμετρία) de maior importância do que a existente entre a alma e o corpo*”.⁴⁴² Por isso haveria necessidade de cuidar para que as três partes da alma conservassem entre si a devida “*proporção*” (συμμέτρος), cada uma delas executando somente o movimento que lhe fosse próprio, evitando que o fortalecimento ou o enfraquecimento de uma delas fosse a causa da ruína da alma e do corpo (89e-90a).

3.1.3. O terceiro bem: νοῦς e φρόνησις

O terceiro lugar na hierarquia dos bens foi atribuído à “*inteligência*” (νοῦς) e à “*sabedoria*” (φρόνησις).⁴⁴³ A informação de Sócrates, em 64a, de que a inteligência se expressaria inteligentemente e com recursos próprios, tanto no seu interesse como da “*memória*” (μνήμη) e da “*opinião verdadeira*” (δόξα ὀρθή), destacou sua importância no processo de deslindar todo conhecimento percebido e preservado pela alma.

O νοῦς exerceu uma função bastante significativa no *Filebo*: primeiro, quando foi incluído no gênero da causa que movimentava de forma ordenada todas as coisas, inclusive a mistura do infinito com o finito; segundo, quando ordenasse e distinguísse em verdadeiros ou falsos os conhecimentos preservados pela memória. Enquanto causa, a inteligência atuaria na alma humana da mesma forma que o agente causal do universo: coordenando as alterações físicas, restaurando as suas funções e restabelecendo combinações benéficas ao corpo e à alma. Considerando um bem humano a inteligência foi incluída, em conjunto com o prazer, na vida mista. Nessa composição, a inteligência humana exerceria um papel similar ao da

⁴⁴² *Timeu*, 87c-d. Tradução Carlos Alberto Nunes.

⁴⁴³ *Filebo*, 66b.

inteligência cósmica, ao ordenar todas as coisas de acordo com a semelhança e dessemelhança dos elementos constituintes da realidade.

Quanto à indagação de quem se aproximaria mais do maior bem de todas as coisas consideradas boas, o prazer ou a inteligência, a resposta de Protarco destacou os benefícios da sabedoria e da inteligência em contraposição aos problemas ocasionados pelos prazeres intensos e violentos. Essa resposta relegou o prazer a um nível de subordinação às diretrizes da inteligência, principalmente como forma de administração da quantidade, frequência e intensidade dos desejos e prazeres. O prazer, tal como foi definido por Filebo como “*ilimitado por natureza*” e “*sem mistura*” (27e), não poderia ser todo o bem quando resultasse em atitudes consideradas “*mais*” ou “*menos*” boas. Somente por meio de uma ação limitante que contivesse essas oscilações, o prazer poderia ser considerado como um bem responsável pela atenuação dos sofrimentos humanos. Essa ação limitante seria dada pela inteligência que, “*com recursos próprios*”, selecionaria os prazeres necessários à preservação da vida e os que não resultassem em sofrimentos futuros devido aos seus excessos. Somente dessa forma, o prazer sob a direção da inteligência poderia tornar a vida humana melhor.

3.1.4. O quarto bem: ἐπιστήμαι, τέχναι e δόξαι ὀρθαί

O quarto lugar foi destinado aos “*conhecimentos*” (ἐπιστήμαι), às “*artes*” (τέχναι) e às chamadas “*opiniões verdadeiras*” (δόξαι ὀρθαί). Esses bens, situados na alma, foram ressaltados por Sócrates como mais próximos do maior bem do que os prazeres.⁴⁴⁴ A especificidade desses conhecimentos foi dada quando Sócrates destacou o objetivo de suas investigações filosóficas: a procura de uma τέχνη e uma ἐπιστήμη que aspirassem à “*clareza*” (σαφής), à “*precisão*” (ἀκριβής) e ao “*mais verdadeiro*” (ἀληθέστατος, 58c). A sua sugestão

⁴⁴⁴ *Ibidem*, 66b-c.

da possibilidade de existência de um poder na alma inclinado à busca da verdade levou à distinção do que os homens denominavam genericamente de conhecimentos, uma vez que eles poderiam se referir tanto à realidade mutável como à imutável. Dentre os conhecimentos da realidade mutável foram encontrados níveis diferenciados de precisão, conforme a recorrência ou não da quantificação matemática. De todos os conhecimentos examinados, um deles se sobressaiu com um alto grau de precisão, clareza e verdade: a dialética.⁴⁴⁵

A dialética considerada, em 58a, como o conhecimento “*mais verdadeiro*” (ἀληθέστατος) por se ocupar do “*ser*” que fosse sempre igual a si mesmo, foi contrastada, em 59a, aos conhecimentos que recorriam somente à opinião para examinar a natureza das coisas. A via desse conhecimento seria acessível desde que fosse procurada com persistência e atenção, e desde que os homens procurassem distinguir o que fosse aparente e transitório do que fosse seguro e permanente. Somente o método dialético possibilitaria uma apreensão gradual de todos os níveis de precisão dos vários conhecimentos até ascender à precisão do conhecimento do “*ser*”, morada do “*bem*” e da “*suprema verdade*”.

3.1.5. O quinto bem: ἡδοναὶ καθαραὶ acompanhantes de ἐπιστήμαι e αἴσθησις

O quinto e último lugar foi reservado aos “*prazeres puros*” (ἡδοναὶ καθαραὶ), acompanhantes dos “*conhecimentos*” (ἐπιστήμαι) ou das “*sensações*” (αἴσθησις).⁴⁴⁶ A localização dos prazeres puros na alma e a informação de que eles seriam isentos de dor distinguiu esse tipo de prazer dos que eram percebidos pelos órgãos sensoriais e preservados pela memória. A especificação de que os prazeres puros seriam acompanhantes dos

⁴⁴⁵ *Ibidem*, 16e-17a. Cf: 58a-b.

⁴⁴⁶ *Ibidem*, 66c.

conhecimentos ou das sensações deixaria entrever uma certa ambigüidade quanto à sua relação com os prazeres físicos. Num primeiro momento, pareceria que esses prazeres estariam estreitamente relacionados somente ao que fosse psíquico, mas a referência a uma relação com os conhecimentos e as sensações exigiria um esclarecimento quanto aos conhecimentos capazes de garantir o nível de pureza dos ἡδοναὶ καθαραί.

Considerando que a sensação foi uma condição de acesso aos prazeres e conhecimentos percebidos pela alma, a avaliação dos níveis de veracidade e pureza começaria por essas apreensões, passando pelas que extrapolaram os limites sensoriais e chegaram à alma, sendo posteriormente utilizadas como referencial de discernimento do que fosse verdadeiro ou falso. Quanto aos prazeres considerados como modelos de benefícios aos homens, qual a sua relação com os prazeres que ensejavam malefícios ou doenças, e qual a sua relação com os conhecimentos “*mais exatos*” e “*verdadeiros*”?

Vale observar que os prazeres excluídos de *todo bem* foram os “*sem mistura*” (ἄμικτος, 27e; 60c) ligados à deusa Afrodite e pertencentes em gradação e em intensidade ao gênero infinito. Os outros tipos de prazeres, na medida em que retirassem as suas parcelas de bem do gênero da causa inteligível, poderiam participar num menor ou maior grau desse bem. Quanto mais o prazer se aproximasse do maior bem mais preciso e verdadeiro seria o seu benefício, afastando dessa forma os prejuízos físicos – doenças – ou psíquicos – a loucura e a maldade. Quando o prazer puro foi definido com “*isento de dor*” ligado ao belo e verdadeiro (53b-c), considerava-se acima de tudo o seu nível de relação com o conhecimento capaz de julgar previamente os efeitos de um prazer impuro e misto, a saber, o conhecimento dialético.

3.2. O sentido do bem como αὐτάρκεια

Após Sócrates e Protarco encontrarem uma hierarquia de bens, ambos reconheceram que nem o prazer nem a sabedoria poderiam ser o “*supremo bem*” (ἀγαθὸν αὐτό) porque nenhum dos dois preenchiam as condições de

“perfeição” (τέλειος), “suficiência” (ικανός) e “estado do que si basta a si mesmo; autarquia” (αὐτάρκεια).⁴⁴⁷ Se compararmos esse passo, com as condições enumeradas, em 20d, verificaremos que Sócrates aparentemente substituiu o bem “aprendendo a conhecer tudo” pelo termo αὐτάρκεια. Como o diálogo terminou com a possibilidade de retomar pela terceira vez o mesmo tema das duas conversas anteriores, precisaríamos entender em que sentido o bem poderia ser autárquico e como isso ajudaria a distinguir uma vida feliz de uma infeliz.

O substantivo feminino αὐτάρκεια é formado pelo demonstrativo αὐτός – mesmo, ele, ele mesmo, de si mesmo – e pelo verbo ἀρκέω, que significa primeiramente “apartar, resistir” e, depois, “basta, ser suficiente”. O substantivo herda do verbo o sentido de “estado do que se basta a si mesmo, autárquico”. Pela entrada lexical do verbo ἀρκέω precedido de αὐτός, o sentido inicial de autárquico é aquele que aparta ou resiste por si mesmo. Esse sentido é confirmado pelo significado de ἀρκέω como “basta, ser suficiente”, pressupondo algo ou alguma coisa que se basta a si mesmo, sem a ajuda necessária de outra pessoa ou coisa. No entanto, αὐτάρκεια não se refere especificamente às pessoas, podendo ser constatada essa qualidade também nas coisas que pressupõem algum tipo de gerenciamento como as cidades. Disso deriva o sentido do adjetivo αὐτάρκης, que denota uma *qualidade* ou um estado “que se basta a si mesmo, que subsiste por si mesmo”. Para esse adjetivo, *Bailly* registra ainda um terceiro significado: “adaptado, proporcional, correspondente a”.⁴⁴⁸

Apesar de esse termo não receber a mesma ênfase dada por Aristóteles, ele não foi ignorado por Platão que, em vários diálogos, o utilizou para caracterizar alguém ou alguma coisa como “auto-suficiente” ou “que subsiste por si mesmo”. No *Filebo* encontramos uma única ocorrência desse termo (67a-7) quando Sócrates tentou justificar por que nem o prazer nem a

⁴⁴⁷ *Ibidem*, 67a.

⁴⁴⁸ BAILLY, A. *Dictionnaire grec français*, p. 312.

inteligência preencheram as condições requeridas pelo bem para tornar o homem feliz: τέλος, ἰκανός e πᾶν τὸ γινώσκον (20d; 22a-b). Em princípio, não haveria nenhum problema, se Platão tivesse reiterado, em 67a, as três condições instituídas inicialmente, ao invés de substituir uma delas pelo termo αὐτάρκεια. Se tivesse substituído esse termo por ἰκανός não teríamos dificuldade para justificar a aparente troca, posto que o adjetivo αὐτάρκης também significa “suficiente”, mais especificamente “auto-suficiente”. Todavia, ele não fez isso, o que nos forçaria a tentar justificar por outras vias, a saber, pela própria αὐτάρκεια ou por πᾶν τὸ γινώσκον. Haveria alguma possível relação entre essas duas condições, ou Platão introduziu algo novo para desenvolver quando os interlocutores reiniciassem a conversa pela terceira vez? Se a αὐτάρκεια foi uma das condições para que uma vida fosse boa e feliz, possuiria o mesmo estatuto de τέλος, ἰκανός e πᾶν τὸ γινώσκον?

Num primeiro momento poderíamos dizer que Platão não abandonou a exigência do bem procurado por todos os homens, uma vez que isso constitui o cerne dos seres “dotados de discernimento”. E como isso seria o que possibilitaria ao homem distinguir uma coisa da outra, ele não poderia simplesmente ignorar o que o distingue dos outros seres: a racionalidade. E se ele não abandonou essa condição, resta-nos deslindar se a αὐτάρκεια complementaria os sentidos de τέλος e ἰκανός ou se introduziria mais uma condição. Por que esse termo não foi referido no segundo lugar ao lado de τέλος e ἰκανός na hierarquia de bens encontrada, em 66b?

Talvez uma possível resposta possa ser encontrada no *Timeu*, quando o personagem que dá nome ao diálogo abordou a diferença entre a natureza humana e a divina. Essa diferença foi estabelecida pelo demiurgo que, pela própria natureza, engendrou a divina com características superiores a humana: ser “mais perfeita” (τελεώτατος) e “autárquica” (αὐτάρκης, 68e3). Essas duas características capacitariam a divindade com o conhecimento e o poder de misturar as “coisas múltiplas” (τὰ πολλά) na “unidade” (ἓν) e vice-versa. Esse poder foi reiterado quando *Timeu* admitiu que o homem não seria capaz de realizar essas duas operações, uma vez que não seria suficiente (ἰκανός)

para tal empreendimento. A sua suficiência seria extensiva às coisas humanas em conjecturar teoricamente as divinas. Ademais, enquanto o *Filebo* instituiu a possibilidade de uma autarquia humana, sem desenvolvê-la, o *Timeu* fez referência a uma autarquia divina e silenciou sobre a humana. Mas esse silêncio não significaria que o homem não a possuísse num sentido diferente do divino, posto que em diálogos anteriores o vocábulo foi utilizado nessa acepção.

N'A *República* o adjetivo αὐτάρκης apareceu duas vezes em sentido eminentemente humano. A primeira em sentido privativo para dizer que, desde os primórdios dos tempos, o homem percebeu que sozinho não seria auto-suficiente para sobreviver, e que devido a isso foi forçado pela necessidade a se associar a outros homens, originando dessa forma as cidades e os grupos sociais (369b). Mesmo sem especificar claramente se os homens em associação se tornavam autárquicos no sentido pleno do termo, Platão parece atribuir à vida associada o poder de os homens se tornarem auto-suficientes num sentido eminentemente humano. A segunda ocorrência apareceu em 387d-12, quando Sócrates se referiu à pretensa auto-suficiência (αὐτάρκης) do “homem justo; bom” (ὁ ἐπιεικῆς ἀνὴρ) e da sua reação quando morria outro homem semelhante a ele. Esse homem não lamentaria tanto porque não precisaria de muitas coisas para “viver bem”, diferentemente daquele que levaria a vida procurando adquirir e manter bens que, posteriormente, se tornariam a causa dos seus maiores receios.

Pelos três diálogos citados acima – *A República*, *Filebo* e *Timeu* –, depreende-se a existência de dois tipos de autarquia: uma divina e outra humana, cada uma atuando em sua respectiva esfera. Como o objeto propulsor da segunda conversa no *Filebo* delimitou primeiramente o bem à alma e, depois, adentrou em outros aspectos que extrapolaram os limites psíquicos, uma das razões por que o diálogo terminou com a constatação de que os interlocutores haviam chegado apenas ao “vestíbulo da casa” do bem seria a necessidade de separarem os conhecimentos eminentemente humanos dos divinos.

N'A *República* a possibilidade de uma terceira via de acesso foi indicada ao lado do "prazer" e da "sabedoria". No *Filebo* essa terceira alternativa foi relacionada ao bem pertencente à vida misturada de prazer e sabedoria. Mas, assim como *A República* sugeriu a investigação do "bem em si" (ἐστὶ τὰγαθόν) e depois permaneceu nos limites do "filho do bem" (ἐκγυνός τε τοῦ ἀγαθοῦ), também o *Filebo* continuou investigando o filho ao chegar somente no "vestíbulo da casa do bem".⁴⁴⁹

Com relação ao bem capaz de propiciar uma vida feliz ao homem, o *Filebo* entreveria que a questão perpassaria pela diferenciação de tudo o que fosse designado por "bem" em seus sentidos nominal, pragmático, epistemológico e ontológico. Assim como o "prazer", ao ser nomeado, se apresentava de uma mesma forma, mas na realidade poderia ser compreendido de diversas maneiras, também o "conhecimento" e o "bem" ocultariam sob uma designação única as suas multiplicidades e diversidades. Num primeiro momento, pareceria que o prazer seria o único responsável pelos enganos ou sofrimentos humanos, mas aos poucos revelou a sua contribuição no processo de purificação da alma em busca de uma vida feliz. E, a despeito de os conhecimentos contribuírem para uma vida melhor, nem todos eles estariam isentos de erros, pois alguns estariam baseados em critérios susceptíveis de imprecisões ou enganos, origem de todos os males.

Na morada do "bem em si" o filósofo encontraria o bem total capaz de garantir uma felicidade duradoura conforme a natureza do ser que existe sempre, mas a sua permanência numa realidade mutável faria com que o "bem" ainda fosse entendido de diversas formas. Se o filósofo chegasse ao vestíbulo desse "supremo bem", ele se encontraria numa situação privilegiada que permitiria distinguir a natureza das coisas denominadas "boas", garantindo com isso uma precisão maior do que os que ainda não chegaram

⁴⁴⁹ *Ibidem*, 64c. Cf: *A República*, 506b-e.

a esse lugar. Como no vestibulo o aspirante ao conhecimento do “*bem em si*” teria que aguardar o tempo necessário à permissão do seu acesso, esse tempo de espera permitiria uma reflexão dos conhecimentos disponíveis com os esperados depois do vestibulo.

A admissão de Sócrates, em 66e, de que a sua decepção com as teses defendidas por Filebo e outros o fizera se voltar para a afirmação de que a inteligência seria um bem melhor do que o prazer mostrou um posicionamento que ainda precisaria ser investigado à exaustão, para demonstrar a sua plausibilidade frente à teoria dos hedonistas. Em seguida, a sua decepção não se estenderia a todos os hedonistas, mas, especificamente, aos radicais como Filebo, que não faziam distinção entre os prazeres dos seres vivos em geral dos prazeres humanos, inclusive aqueles relacionados às atividades psíquicas. Esse aspecto justificaria a ênfase atribuída aos prazeres, como forma de distinguir os seus gêneros e usos nominais que agregavam num mesmo termo os diversos tipos de prazeres – os impuros físicos, os impuros fisico-psíquicos e os puros psíquicos.

Também a inclusão dos constituintes de uma vida sábia – inteligência, sabedoria, conhecimentos e opinião verdadeira – nos terceiro e quarto lugares da hierarquia do bem propiciaria uma série de dúvidas, sobretudo porque foi uma inferência em que as suas implicações benéficas não foram examinadas nos moldes da realizada com os prazeres puros ou impuros.

A proposta de recomeço da investigação mostrou a complexidade de um tema que não poderia ser perscrutado sem o conhecimento prévio de suas dificuldades, e sem a constatação dos limites humanos em distinguir o que seria denominado de “*bem*” nos seus vários sentidos: humano ou divino, verdadeiro ou falso, lembrado ou esperado.

CONCLUSÃO

Abordar o problema da felicidade nos diálogos platônicos pressupõe considerar as várias dimensões em que a vida humana poderia ser considerada boa, seja num tempo imemorial resgatável pela memória ou concebível pelo imaginário, seja num tempo presente em que as decisões influenciam um bem estar físico ou psíquico, ou ainda numa expectativa de continuação da alma sem o *sôma*. Sobre essas três dimensões, que poderiam ser denominados conforme as divindades que presidiam a sua atuação, se insere uma série de contradições e ambigüidades que se ocultam sob o véu ou de narrativas fabulosas, ou argumentos permeados de narrativas com mistos de exageros com a realidade. Sobre um tempo primevo, regido pelo deus *Cronos*, os diálogos *Protágoras*, *Górgias*, *Político* e *As Leis* ilustram como teriam vivido os homens na aurora da humanidade, em que algumas tradições propagavam que viviam próximos aos deuses, desfrutando de uma felicidade que, por alguma razão, perderam. Na esteira da sucessão do reinado de *Cronos* encontramos o governo de *Zeus*, em que os homens já não viviam diretamente sob a égide dos deuses, mas indiretamente ainda precisavam de sua ajuda para obterem aquilo que desejavam e precisavam. O *tempo de Zeus* compreende o período disposto pela natureza para todas as espécies, incluindo a humana. Além dessas duas dimensões, ainda encontramos uma terceira que se caracteriza pela expectativa de um prolongamento da vida psíquica depois da morte física. Essa dimensão, pela sua própria especificidade, caracteriza o reino de *Hades*, que a tradição poética concebe como morada das almas itinerantes, “*imagem*” (εἰδωλον) dos seus corpos físicos.

1. A felicidade nos *tempos de Cronos e de Zeus*

*Primeiro de ouro a raça dos homens mortais
criaram os imortais, que mantêm olímpias moradas.
Eram do tempo de Cronos, quando no céu este reinava;
como deuses viviam, tendo despreocupado coração,*

*apartados, longe de penas e misérias; nem temível
velhice lhes pesava, sempre iguais nos pés e nas mãos,
alegravam-se em festins, os males todos afastados,
morriam como por sono tomados; todos os bens eram
para eles: espontânea a terra nutria fruto
trazia abundante e generoso e eles, contentes,
tranqüilos nutriam-se de seus pródigos bens.*⁴⁵⁰

O *tempo de Cronos*, esse período áureo em que os homens pretensamente desfrutaram de uma vida simples e feliz, perdeu-se nas brumas do passado, restando dele somente resquícios que se contrapõem às dificuldades enfrentadas na época de *Zeus*. No entanto, a despeito da exaltação de suas vantagens por Hesíodo, alguns pensadores discordavam dessa visão idílica na aurora da humanidade, considerando, sobretudo, as dificuldades práticas que os primeiros homens encontraram ao lavrar a terra e tirar dela o seu sustento. Pensadores como Demócrito e Protágoras também consideraram a necessidade de sobrevivência num ambiente hostil em que a proteção contra as feras e as intempéries da natureza era algo que não se poderia ignorar, nem relegar a um segundo plano, contando somente com a proteção divina. Considerando esses dois pontos de vistas diferentes, o do áureo e o das misérias, o que se pode depreender de plausível do *tempo de Cronos*?

Para *Pierre Vidal-Naquel*,⁴⁵¹ uma das primeiras coisas seria cautela contra a visão de um período de abundância infinita, em que tudo o que fosse desejado se realizava pela benevolência de algum deus benfazejo. O que se poderia dizer é que, dependendo da divindade adotada pelos primeiros homens, eles poderiam atribuir a ela algum tipo de recompensa pelos seus esforços, seja com um tempo propício ao plantio e à colheita, seja com relação à proteção e à continuação da vida por meio de uma prole saudável e forte. O que esses homens consideravam como felicidade estava diretamente

⁴⁵⁰ HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*, versos 109-119. Tradução Mary de Camargo Neves Lafer.

⁴⁵¹ VIDAL-NAQUEL, Pierre. *O mito platônico da política, as ambigüidades da época áurea e da história*, pp. 229-245. In: *Língua, discurso, sociedade*. São Paulo: Global Ed., 1983.

relacionado aos meios de sobrevivência. Sendo assim, sua alimentação não poderia ser um banquete requintado e farto com iguarias variadas, mas uma alimentação nutritiva e simples compatível ao que era produzido ou colhido na região em que habitavam. Dos diálogos platônicos em que o tempo áureo consta como um período melhor em contraposição a uma época de dificuldades – O *Político* (271c-272d), *As Leis* (713b-e) e *A República* (369c-372c) –, *A República* salienta as contradições entre uma vida moderada e simples e as exigências do que costumeiramente os homens consideravam como modelos de uma vida boa e feliz.

A ênfase de Hesíodo nas vantagens que os homens desfrutavam no *tempo de Cronos* não significa uma ocultação das dificuldades e conflitos, mas uma maximização daquilo que considerava como melhor independentemente de suas desvantagens. Platão, ao utilizar em seus diálogos as referências dos poetas, não ignorava as possíveis omissões, exageros e distorções contidas na caracterização da vida no reinado de *Cronos*, posto que não apenas expõe uma vida considerada melhor, mas salienta as suas dificuldades e contradições, bem como a forma como foi preservada e resgatada pelos homens em suas narrativas. Um dos diálogos em que essas contradições são expostas em toda a sua plenitude é *A República* por meio da caracterização de várias formas de vida: primeiro, uma vida idílica e bucólica, sem conflitos alimentares e territoriais; segundo, uma vida de conflitos ocasionados pelos vários desejos humanos em obter uma vida melhor do que a do outro; terceiro, a busca de alternativas que controlassem as ambições e tornassem viável o aproveitamento de todas as potencialidades humanas. Essa visão idílica de uma vida simples e sem conflitos alimentares e territoriais, parece contrariar as dificuldades dos primeiros homens na obtenção dos recursos necessários à manutenção da vida. Platão, cômico do desejo humano em obter tudo aquilo que lhe faltava, não ignorava que também os primeiros homens poderiam extrapolar os seus limites ao desejarem aquilo que não possuíam, originando com isso os primeiros conflitos e as guerras. Tendo em conta esses desejos, o filósofo

procurou esboçar a sua origem, atuação e conseqüências numa vida em sociedade. A questão que se pode fazer é como o homem de antanho desfrutava de uma vida quase paradisíaca se possuía as mesmas necessidades e características do homem clássico, inclusive a ação dos desejos e da razão?

O *Político* fornece alguns indícios de resposta a essa questão com a referência aos dois movimentos que presidiram as mudanças no universo: um sob a égide de alguma divindade que dirige e controla as suas alterações – Cronos ou Zeus –, e outro em que as coisas acontecem conforme o próprio curso da natureza. O universo enquanto dotado de corpo estaria sujeito a toda sorte de mudanças e alterações, algumas sutis e imperceptíveis, outras bruscas e perceptíveis com conseqüências drásticas para os seres vivos. Dentre as grandes mudanças ocorridas no movimento do universo, o *Político* aborda uma narrativa sobre uma possível “*inversão*” (μεταβολή) que modificou o tempo regido diretamente pelos deuses ao período em que os homens, sem a tutela divina, foram forçados a buscar os seus próprios recursos.⁴⁵² Conforme essa narrativa, as principais características da vida no *tempo de Cronos* eram: (a) os homens nasciam diretamente da terra, sem nenhuma memória anterior (271a; 272a); (b) o movimento era circular e sob a vigilância constante dos deuses; (c) as divindades, como pastores zelosos, proviam tudo o que os seres precisavam; (d) convivência pacífica entre todos os seres; (e) ausência de guerras e desentendimentos (271d); (f) ausência da política de como viver em sociedade; (g) alimentação abundante sem cultivo da terra; (h) ausência de habitação, mobílias e vestuário; (i) clima ameno e propício à vida ao ar livre; (h) vida de lazeres e conversa com os animais (272a-c). O *Górgias*, por sua vez, também conjecturou a forma como os homens eram julgados no *tempo de Cronos* e no começo do reinado de *Zeus*: em vida e com conhecimento prévio do seu julgamento por outros homens. Essa forma de

⁴⁵² PLATÃO. *Político*, 269c-270c.

juízo, considerada por Zeus como injusta, propiciaria muitos erros de julgamento com a ocultação das injustiças por meio de testemunhos falsos, obstrução e distorção de informações. A alternativa encontrada por Zeus seria julgar o homem despido de sua vestimenta corporal como forma de visualização pelos juízes da esfera divinal – Radamanto, Éaco e Minos – de tudo o que houvesse de bom ou mau em sua alma. Depois do julgamento e, conforme a sentença recebida pela sua virtude ou pelo seu vício, as almas se dirigiriam para o lugar destinado a elas: as que levaram uma vida eminentemente virtuosa desfrutariam uma existência feliz, sem nenhum sofrimento nas Ilhas dos Bem-Aventurados, e as que praticaram injustiças e impiedades seriam levadas ao Tártaro para receberem as penas compatíveis as suas injustiças e maldades.⁴⁵³ Sem a vestimenta física, a alma estaria sujeita a outras condições, posto que na esfera do reino de *Hades* não poderia utilizar os mesmos recursos e artificios aplicados em vida.

Conforme o *Político*, a inversão do movimento que originou o *tempo de Zeus* não melhorou as condições de vida dos primeiros homens, posto que tanto no *tempo de Cronos* quanto no *de Zeus* os homens não eram auto-suficientes: no primeiro, os recursos necessários à sua sobrevivência eram concedidos pelos deuses tutelares e, no segundo, pela necessidade de convivência social para superar as adversidades da natureza.⁴⁵⁴ A vantagem da época de *Cronos* repousava na ausência de esforço e sofrimentos, mas não constituía uma vida eminentemente humana, uma vez que os homens desfrutavam dos mesmos benefícios dos outros animais. A vida no período de *Cronos* só poderia ser considerada melhor e feliz se os homens fossem capazes de filosofar entre si e com os outros animais e descobrir algo de novo que enriquecesse os conhecimentos humanos.⁴⁵⁵ Com isso, o *Político*

⁴⁵³ *Ibidem*, 523a-524a.

⁴⁵⁴ Cf: *A República*, 369b-d.

⁴⁵⁵ *Político*, 272b-d.

sinalizou o conhecimento filosófico como uma forma de obtenção de uma vida melhor e feliz.

Sobre a especulação da maneira como os primeiros homens viviam, como se relacionavam com o divino e como passaram a viver a partir do denominado *tempo de Zeus*, Platão recorreu a uma tradição mítica que atribuía aos deuses tanto a instituição física dos seres mortais como os seus meios de sobrevivência. Conforme essa tradição, Zeus encarregou Prometeu e Epimeteu a distribuir, entre todos os seres vivos, capacidades necessárias à sua sobrevivência e à sua diferenciação uns dos outros. A pedido de Epimeteu, Prometeu concordou que o seu irmão realizasse a distribuição e ele fiscalizasse o resultado da repartição da disposição das capacidades entre os seres. Durante o processo de atribuição dessas capacidades, Epimeteu se deteve nos outros animais e se esqueceu dos seres humanos, percebendo tardiamente que não havia sobrado nenhuma capacidade para eles. Quando Prometeu descobriu que o homem estava desprovido dos recursos necessários à sobrevivência e à defesa, resolveu, por meio de uma ação ilícita, conceder benefícios que anteriormente não caberiam a nenhum ser vivo: a técnica do fogo de Hefesto e as artes de Atenas. Mesmo assim, essas artes ou técnicas só capacitavam o homem aos meios de sobrevivência, não à vida social e política. Zeus, depois de punir Prometeu por sua transgressão e desobediência, percebeu que o homem poderia desaparecer por não ser capaz de viver em associação mútua. Para evitar que isso ocorresse, pediu que Hermes distribuísse, entre todos os homens, a “*justiça*” (δίκη) e a “*vergonha*” (αἰδώς), símbolos políticos de associação e de convivência social.⁴⁵⁶

O que se pode depreender dessa tradição é a concessão de um benefício que legava ao homem o poder de obter, por meio da educação, o conhecimento de como viver bem de acordo com os seus próprios recursos, observando os limites impostos pelas leis divinas a todos os seres. Platão, ao

⁴⁵⁶ *Protágoras*, 320c-322d. Cf: HESÍODO. *Teogonia*, versos 561-599; *Os trabalhos e os dias*, versos 42-53.

recorrer às tradições míticas, parece resgatar as suas ambigüidades e contradições, direcionando algumas de suas vertentes à sua investigação de como o homem vive ou deveria viver em sociedade. Dentre essas ambigüidades e contradições, a consciência dos limites impostos pelas leis divinais às pretensões e ações humanas e o seu anseio de fugir dessas determinações por meio da posse de um conhecimento de como fazer bem uma coisa, viver bem e com isso ser feliz devido as suas próprias escolhas.

Como o homem poderia viver bem e ser feliz sob a égide de Zeus? Simbolicamente o *tempo de Zeus* é o período estabelecido aos homens durante toda a sua existência terrena e se prolongando, conforme as tradições religiosas até o reino de Hades. Esse prolongamento seria baseado na concepção de imortalidade da alma e na sua sobrevivência depois do apartamento do corpo. Pelas narrativas do *Protágoras* e do *Político*, o homem no governo de Zeus, apesar de viver numa época de dificuldades, caracterizada pela escassez de recursos e trabalho árduo, não estaria abandonado à própria sorte, nem condicionado totalmente pelos deuses.

A possibilidade de prolongamento da alma no âmbito do pós-morte impulsionou a instituição de alternativas de como o homem poderia se aproximar do divino e granjear os seus benefícios. Isso seria possível primeiro pelo reconhecimento dos limites humanos em pretender somente aquilo que fosse eminentemente humano, segundo, em confiar numa lei maior que não lhe deixou ao acaso, mas o munuiu com mecanismos de discernimento do que seria compatível ou não a ele. O problema é que possuir um mecanismo de discernimento não garante que seja utilizado, ou que seja de forma correta, posto que a razão não funciona dissociada do desejo humano em fazer alguma coisa. Além da razão, o homem também dispõe de sentimentos que podem ou não atuar como incentivos de uma boa vida momentânea ou duradoura. Algumas vezes, a razão e os sentimentos, atuando de forma sincronizada, levam o homem às ações magnânimas compatíveis com o que possui de mais divino: a sua alma imortal. Outras vezes, impulsionado por sentimentos grosseiros e individualistas, o homem

ignora as diretrizes da razão que antecipam, por meio lógico, as conseqüências positivas ou negativas de um desejo ou uma ação. Os seus resultados são os vícios que, comparados a um animal de múltiplas cabeças que se auto-regenera, tendem a se multiplicar cada vez mais para saciar o desejo das coisas que simbolizam a sua supremacia diante do outro: riquezas, honras e prazeres de toda ordem.

Diante de duas forças que poderiam se tornar antagônicas, o homem grego dispunha, desde tempos remotos, de prescrições morais de como poderia viver sem despertar a ira dos deuses e ainda desfrutar de algum benefício, desde que observasse os limites impostos a ele. Seguir as orientações deíficas pareceria uma alternativa viável, mas há uma considerável diferença entre saber da existência de um percurso propício e distinguir a forma de como trilhá-lo, uma vez que geralmente a alternativa que conduzia à divindade era apresentada como difícil e árdua. A prática da virtude, meio que, conforme a tradição conduziria à felicidade, não parecia fácil e atraente para os que desejavam usufruir de um prazer intenso e sem sacrifícios. Para esses homens, não valeria a pena abdicar de um prazer imediato em prol de um benefício vindouro no âmbito psíquico do pós-morte.

Sobre a diferença entre uma atitude boa ou má e as formas de evitar os problemas decorrentes das ações más, os gregos dispunham do *μηδὲν ἄγαν*: viver sem excessos para não atrair nem a inveja dos deuses, nem as restrições dos homens. O *tempo de Zeus* não é o governo da concessão, mas a época da conquista de um bem dentro da convivência social, em que os homens são forçados a negociar suas diferenças, desejos e expectativas, sem prejudicar uns aos outros. Transpor todas essas dificuldades é acessível a todos, desde que se disponham a seguir as diretrizes expressas pelo “*nada de excesso*”.

N’A *República* a posição do sofista Trasímaco de que a prática da injustiça era melhor do que a da justiça, e que possibilitava maiores benefícios àqueles que almejavam uma vida feliz, suscita uma série de indagações sobre as implicações dessa tese, sobremaneira no que se refere às

tradições que defendiam um agir baseado no “*nada de excesso*”. O problema é que, em sua tese, Trasímaco também recorreu às tradições para justificar as possíveis recompensas legadas pelos deuses àqueles que conseguissem ocultar as suas injustiças perante os outros homens. Sócrates, defendendo uma tese baseada na prática da virtude como meio de uma vida melhor e feliz, questiona as conseqüências tanto dos atos justos como dos injustos não somente perante os homens, mas também perante àqueles a quem que nada poderia ser oculto: as divindades. Dessa forma, a investigação das implicações da prática da justiça ou da injustiça se estende para além do contexto político-moral da cidade, ou seja, para o âmbito do após-morte. No diálogo, Sócrates, recorrendo às tradições que apregoavam o prolongamento da alma ou no Hades ou num outro lugar como as Ilhas dos Bem-Aventurados, conjetura como poderia ser o processo de escolha de uma vida, a sua condução e as implicações para aqueles que trilharam ou a via da virtude ou do vício.

A discussão da existência da alma numa dimensão anterior – *Cronos* – e posterior – *reino de Hades* – precisava necessariamente do respaldo das seguintes condições: (a) que a alma fosse imortal; (b) que houvesse um lugar de destino para elas; (c) que as almas fossem julgadas pelos seus méritos e deméritos, e não pelo que aparentavam ser; (d) que os deuses fossem sumamente bons e não fossem susceptíveis de manipulação pelos homens; (e) que houvesse uma espécie de recompensa para os bons e castigo para os maus.

As dificuldades de uma vida justa são realçadas por Trasímaco em contraposição às vantagens de uma vida injusta, representada pela boa vida do tirano. Conforme a sua tese, um tirano sumamente injusto, desde que aparentasse ser justo, poderia obter tudo o que desejasse, inclusive a felicidade almejada por todos os homens. A pergunta que se pode fazer é por que, tanto no *Górgias* quanto n’*A República*, Platão aborda a questão da virtude como meio de uma vida feliz por uma perspectiva negativa, ou seja, pelos pretensos benefícios dos injustos felizes?

A resposta a essa questão poderia ser encontrada nas desarticulações paulatinas de cada argumento e contra-argumento propostos pelos interlocutores, seja na forma de afirmação, negação, réplica ou tréplica. O eixo principal das discussões seria considerar os aspectos da realidade que poderiam ou não conduzir o homem ou à virtude ou ao vício. Isso porque ignorar as tentações da vida seria a mesma coisa que escapar das lições que somente a experiência poderia fornecer, evitando que as regras de conduta e os conselhos fossem considerados como meros artificios de controle social sem nenhum propósito sócio-moral, sócio-político e religioso. Um homem educado à margem de todo vício ou maldade não saberia como identificar e evitar os efeitos de um ato injusto, sobretudo se esse vício estivesse revestido de uma vestimenta de aparente virtude. O vício não deixaria de existir simplesmente por ser ignorado, mas poderia ser evitado se o homem fosse orientado a identificar os seus engenhosos recursos, sem se deixar contaminar pelas suas pretensas vantagens. Os efeitos de um ato injusto, depois de implantado num grupo social, poderiam ser sentidos por todos, inclusive por aquele que sucumbiu ao vício e semeou ao seu redor somente atos viciosos. Somente o convívio com outros homens forneceria os meios de como evitar que o vício ganhasse espaço, e que destruísse os desejos de uma vida melhor, baseada nos princípios da virtude.

Como forma de contemplar todos esses aspectos da realidade, Platão, n'A *República*, aborda ângulos diversos do problema da justiça para desvelar os conhecimentos que poderiam ou não conduzir o homem à felicidade ou à infelicidade. Dentre esses ângulos expõe a diferença entre um plano transitório e um permanente em que o "bem" teria uma forma única, sem as oscilações do que os homens comumente denominavam bem. Sobre esses dois planos podemos observar que, de um modo geral, buscar o que há de permanente não significa necessariamente negar o transitório, mas palmilhar as sendas da mudança, percebendo e distinguindo o que há de claro e seguro a seguir, sem resvalar para um conhecimento obscuro, sem nenhuma relação com a realidade.

Uma das condições para que o homem ascendesse ao conhecimento do verdadeiro “*bem*” seria a identificação da sabedoria-virtude capaz de encontrar a verdade existente nas sombras, sem se deixar levar pelas tentações e temores dessas sombras. Considerando que no processo de apreensão do conhecimento o homem poderia sucumbir às tentações de um reconhecimento antecipado pelos seus esforços ou de um repouso às suas fadigas físicas e psíquicas, são instituídas algumas provas para que o aspirante ao “*bem em si*” fortalecesse a sua alma somente com os seguintes benefícios: amor à verdade, renúncia aos prazeres e reconhecimentos físico-sociais, persistência da prática da virtude e serenidade diante das vicissitudes físicas ou psíquicas.

A via ascendente do conhecimento foi comparada no *Fédon* a uma forma de iniciação em que o neófito precisaria transpor uma série de obstáculos até ser aceito dentro do seletivo grupo dos iniciados. A iniciação do homem virtuoso ocorreria por meio do conhecimento de como pensar-bem, agir-bem e viver-bem sem prejudicar a sua liberdade – interior e sócio-jurídico – e a dos que conviviam com ele no mesmo grupo social. A verdadeira iniciação do conhecimento ocorreria no interior do homem, com a mudança dos seus sentimentos e desejos internos. Assim como um iniciado passava por uma série de provas para ilustrar o seu esforço e a sua ascensão, o neófito nos conhecimentos filosóficos precisaria transpor obstáculos e provas necessárias à mudança da sua condição de ignorante à de sábio-virtuoso. Nesse processo residiria o significado de “*salvação*” (*σωτηρία*) nos seguintes sentidos: psíquico e psíquico-social. O principal objetivo dessa iniciação filosófica seria a salvação da alma por meio do domínio interior de todos os desejos e temores que impulsionavam os homens ao mal e ao vício.

A prática da virtude pressupõe conhecer a resposta para a seguinte questão: “o que o homem deve fazer para agradar aos deuses?”, ou, dito de outra forma, “como o homem pode seguir de perto os preceitos divinos para evitar o seu castigo e ser feliz?”.

No *Górgias*, Sócrates introduz gradualmente a prática da virtude como condição de felicidade, destacando, sobremaneira, duas virtudes: a δικαιοσύνη e a σοφροσύνη. Em alguns trechos do diálogo, essas duas virtudes são compreendidas como duplas inseparáveis que se inter-relacionam, em outros é mencionada primeiro uma delas para logo em seguida aproximar a outra, restabelecendo a sua costumeira complementaridade. Em 493d, Sócrates diz a Cálicles que se conseguisse convencê-lo de que “os moderados seriam mais felizes que os imoderados”, poderia com isso mostrar a improcedência da tese proposta pelo retórico de que “*a vida de delícias, a intemperança e a liberdade sem freio, quando favorecidas, são a virtude e a felicidade*” (492c).

O primeiro aspecto a observar é a inversão que Cálicles fez do que era usualmente entendido como virtude e felicidade, pois enquanto a tradição concebia a virtude como uma vida moderada e justa, ele atribuiu à vida imoderada um sentido oposto ao convencional, baseada numa liberdade individual que não considerava o outro na busca e satisfação dos seus desejos.⁴⁵⁷ Num contexto social, ser livre significava primeiramente não ser escravo, dispor da própria vida sem a interferência de um senhor, mas isso não significava que se pudesse fazer tudo o que lhe aprouvesse, sem considerar os direitos do outros que desfrutavam da mesma condição sócio-jurídica. A liberdade reivindicada por Cálicles se basearia na total ausência de limites à satisfação dos desejos indispensáveis a uma boa vida, mesmo as normas sociais e legais que apregoavam uma moderação de ação em todas as coisas, inclusive no exercício da liberdade. No *Górgias*, o contexto da liberdade exacerbada de Cálicles atua como uma imagem distorcida de como a liberdade, símbolo jurídico-social do cidadão, poderia ser utilizada para justificar os mais variados fins. É mirando essa imagem calicleana da

⁴⁵⁷ POHLENZ, Max. *La liberté grecque*, pp. 60-67. Conforme Pohlenz, o termo ἐλευθερία que em sua origem, designava a “liberdade” no sentido geral do termo, passa com o tempo a expressar a condição de homem livre tanto em sua condição jurídica de dispor de sua própria vida, quanto nos sentimentos que não estão condicionados por nenhuma amarra interior.

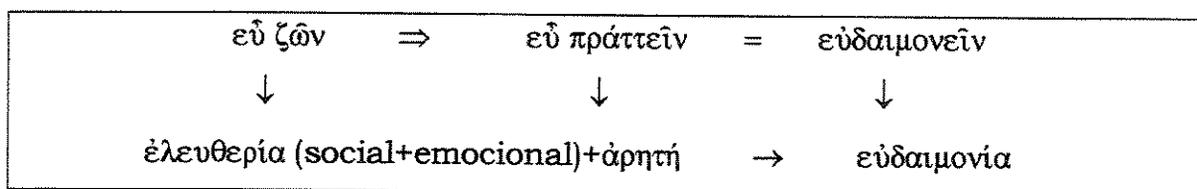
liberdade exacerbada e da felicidade sem limites que se pode depreender como Platão concebia a liberdade individual no contexto da *pólis*.

Partindo da concepção de que o homem livre é aquele que dispõe de sua própria vida, seja num sentido cívico seja num sentido emocional, Platão, no *Górgias* (485b), diferenciou o comportamento de uma criança livre de uma escrava: uma livre agia conforme a sua idade, balbuciando e brincando como criança; um escravo infantil era forçado a agir e a se expressar como adulto. O contexto em que essa diferença surgiu foi uma crítica de Cálicles ao prolongamento da filosofia na vida adulta. Cálicles, ao caracterizar uma vida feliz, também utilizou o termo “*liberdade*” (ἐλευθερία) ao lado de vocábulos com sentidos opostos à concepção corrente de virtude: “*vida sensual; arrogância*” (τρυφή) e “*intemperança*” (ἀκολασία, 492c). Ele, ao defender uma vida feliz sob o ângulo da natureza, não desconhecia a vinculação que a tradição fazia da felicidade com a virtude, principalmente da “*justiça*” e da “*prudência*”, mas também sabia que não poderia utilizar a significação própria desses dois termos, uma vez que isso denunciaria a sua associação da felicidade com o prazer ilimitado. Por isso, quando foi forçado a desvelar as implicações de sua concepção de “*felicidade*” e “*virtude*”, preservou o sentido de liberdade absoluta, sem nenhum freio social que moderasse os desejos e prazeres.

Platão apresentou essa inversão de valores não para contrapor a liberdade de ação numa vida feliz, mas para mostrar que as liberdades natural e social não seriam necessariamente antagônicas, uma vez que poderiam se referir às condições que tornariam possível uma ação bem realizada. O problema residiria nas conseqüências da ação que confirmaria essa liberdade: se fosse moderada, os seus efeitos seriam ou compatíveis com o esperado ou o mais próximo possível; se fosse imoderada, os benefícios poderiam não coincidir com a expectativa ou se tornariam prejudiciais. Pela avaliação dessas conseqüências, se pode chegar a um parâmetro do que Platão entendia por liberdade social que confirmava uma capacidade de agir e preservava a liberdade do outro, posto que sem essas duas condições não

haveria liberdade. Uma liberdade incondicional poderia transformar uma situação sócio-jurídica num distúrbio emocional, se levarmos em conta que a noção de “*prudência; moderação*” pressupõe uma saúde psíquica extensiva às ações. Pensado dessa forma, um homem verdadeiramente livre seria aquele que conciliasse a sua condição sócio-jurídica com a psíquico-emocional, e um não-livre seria tanto aquele que fosse escravo no sentido jurídico como um homem escravo de suas paixões. Nesse último caso, tanto o cidadão quanto o escravo não conseguiriam preservar emocionalmente a sua capacidade de decisão, posto que seriam “*doentes*” devido à incapacidade de refrear os seus desejos e paixões. A liberdade que poderia confirmar uma ação virtuosa seria aquela no sentido total de social e emocional, uma vez que o escravo-emocional estaria preso pelas amarras invisíveis criadas por ele mesmo.

As formas verbais *ser livre*, *ser virtuoso* e *ser feliz* seriam ações complementares quando a liberdade preservasse as condições de acesso à felicidade. Quando essas condições fossem deturpadas, a liberdade degeneraria numa outra modalidade de escravidão: a imoderação emocional, origem de toda forma de vício e maldade – ἀκολασία, ἀδικία e τρυφή. Essas três formas verbais que caracterizam a condição de liberdade podem ser compreendidas da seguinte forma:



Se a liberdade é o que oferece as condições necessárias ao exercício de uma atividade qualquer, em que sentido ela poderia se transformar num obstáculo à virtude, ao respaldar ações contrárias ao bem estar da sociedade? Muitos autores tentaram encontrar um sentido preciso do termo liberdade, mas encontraram uma série de dificuldades, principalmente porque esse termo passou a ser utilizado em acepções diferentes, conforme

as situações ou posicionamentos reivindicados como baluartes da liberdade individual ou social. *Benveniste* encontra na etimologia do termo ἐλευθερία uma possível relação com o crescimento num mesmo contexto físico, extenso posteriormente ao contexto comum dos mesmos valores materiais, políticos, sociais e religiosos.⁴⁵⁸ Conforme essa hipótese, o conceito “liberdade” possuiria uma estreita relação com o crescimento num mesmo grupo social, sendo o homem livre todo aquele que fosse reconhecido pelo seu grupo como membro capaz de exercer plenamente os seus direitos jurídico-sociais.

Além do sentido de liberdade como uma condição socialmente reconhecida, os diálogos platônicos abordam as implicações de uma liberdade exacerbada que comprometeria o exercício pleno de qualquer atividade, uma vez que adentrava no aspecto emocional que dificultaria o discernimento entre os benefícios e os malefícios de uma ação. No *Górgias* as implicações de uma liberdade exacerbada foram mostradas em toda a sua extensão físico-social, psíquico-social e psíquico-religioso. No sentido físico-social uma liberdade sem freio poderia prejudicar tanto o bem estar do seu agente quanto dos outros, uma vez que os efeitos prejudiciais de uma ação irrefletida poderiam repercutir sobre todos, inclusive sobre aquele que impulsionou a ação injusta. No sentido psíquico-social os seus efeitos foram discutidos por meio da obsessão do tirano em satisfazer todos os seus desejos, independentemente do bem estar dos outros homens, inclusive sobre aqueles que estariam sob a sua proteção: os seus súditos. O desejo de poder do tirano-injusto foi comparável a um tonel cheio de furos que nunca se enchia, forçando o seu dono a um esforço contínuo e infrutífero. Esse desejo desmedido, sem atentar aos outros, caracterizava uma espécie de desajuste social em que os limites eram ignorados ou desprezados como inibidores da liberdade observada em todos os seres da natureza. O sentido psíquico-religioso poderia ser inferido a partir da narrativa sobre o destino das almas no Hades: benéfico para as que, em vida, foram moderadas e

⁴⁵⁸ BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-européias* (vol. I), pp. 317-329.

justas; prejudicial para as que excederam os recursos disponíveis ao seu alcance para satisfazer os seus desejos imediatos de felicidade a qualquer preço.

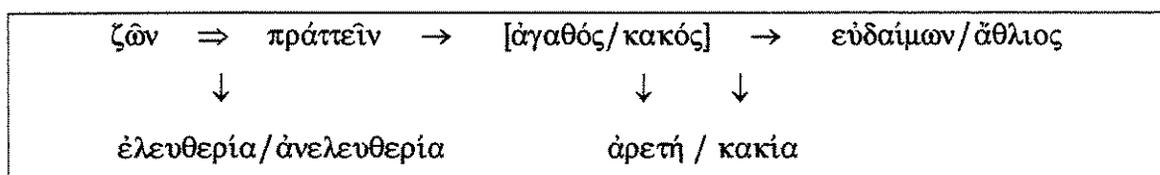
Nos diálogos platônicos a discussão sobre a liberdade humana adentrou num amplo desenvolvimento em que todas as potencialidades físicas, psíquicas e psíquico-sociais seriam direcionadas para a maximização das qualidades e minimização dos elementos que conduziriam ao vício e à maldade. Sobre esse aspecto não foi casual a ênfase que o filósofo atribuiu à formação educativa do homem para prepará-lo tanto para o exercício de sua cidadania quanto de sua formação moral baseada na virtude sem subterfúgios. Geralmente encontramos nos diálogos os termos *παιδεία* e *τροφή* ligados por um conectivo para ressaltar a complementaridade de um sobre o outro, em que o conhecimento passaria a ser considerado o “*alimento*” que nutriria a alma e que desenvolveria aquilo que de melhor ela possuía: a racionalidade.

No entanto, assim como um alimento de péssima qualidade ou estragado poderia levar à ruína do corpo, o conteúdo educativo, “*alimento*” da alma, também poderia levar à sua degeneração em qualquer momento de sua existência. No *Fédon* (107c-d), a *παιδεία* e a *τροφή* foram citadas como os benefícios que a alma levaria ao Hades, pois delas dependeriam o julgamento de sua existência terrena e a sua inserção nos vários setores do reino do pós-morte: as almas eminentemente injustas e incuráveis permaneceriam indefinidamente no Tártaro; as injustas, com possibilidade de recuperação, ficariam no Tártaro somente pelo tempo estabelecido pelos juízes da esfera divina; as almas de existência comum iriam para o Aqueronte; as totalmente virtuosas, decantadas pelo *fármaco filosófico* seriam libertadas desse ciclo de existências e desfrutariam uma felicidade plena nas Ilhas dos Bem-Aventurados.⁴⁵⁹ Conforme o *Fédon* (114b; e), somente aos filósofos caberia a

⁴⁵⁹ Cf: *Fédon*, 113d-114c; *Górgias*, 526a-c.

verdadeira liberdade no sentido de não sujeição às exigências físicas ou psíquicas. As almas “doentes”, escravas dos desejos e prazeres seriam punidas pelos seus vícios e maldades durante o exercício da liberdade jurídica sem a liberdade sócio-emocional.

Sem uma formação apropriada ao pleno desenvolvimento das liberdades individual e social, o homem não teria um ponto firme de apoio para orientar as suas decisões diante das seduzíveis oportunidades da vida social. Dessa forma, a liberdade que deveria conduzir ao exercício da virtude transitaria aleatoriamente entre o bem e o mal, entre a felicidade e a infelicidade. Retomando o esquema elaborado anteriormente para a relação entre “viver-bem”, “fazer-bem” e “ser feliz”, uma formação oscilante, sem nenhum critério moral, poderia ser re-estruturada da seguinte forma: viver seria fazer ou agir bem ou o mal, ser feliz ou infeliz.



Se a virtude é tanto a condição de felicidade quanto de salvação da alma de todas as sedições a que ela estaria suscetível, o que realmente garantiria essa salvação e essa felicidade esperada? Para *Robert Muller*,⁴⁶⁰ é com Platão que se inicia uma reflexão rigorosa sobre as condições de possibilidade de uma independência absoluta do homem. Conforme *Robert Muller*, Platão percebeu a necessidade de distinguir as características próprias da natureza e do homem, procurando uma causa para as suas ações na alma, fonte dos mais variados sentimentos e do seu poder de previsão do que poderia ou não fazer. O poder reflexivo do homem para prever os efeitos de uma ação e para julgar as suas implicações benéficas ou prejudiciais foi ressaltado n’*As Leis* da seguinte forma:

⁴⁶⁰ MULLER, Robert. *Remarques sur la liberté grecque*, p. 443.

*“Exata, pois e totalmente verdadeira, autêntica e perfeita é a asserção de que a alma se formou antes do corpo, e que este é posterior e secundário, sendo a alma, por natureza feita para comandar e o corpo para obedecer”.*⁴⁶¹

Platão, considerando a tradição de que alma seria anterior ao corpo, instituiu a alma como responsável pelas decisões e julgamentos entre o benefício ou prejudicial ao homem. N’A *República* (353d) o poder deliberativo da alma foi enfatizado pelas suas funções em *“superintender, governar, deliberar e todos os demais atos da mesma espécie”*. No entanto, esse poder da alma em conduzir o homem ou às ações nobilíssimas ou aviltantes possuiria um certo limite, posto que dependeria da aquisição de conhecimentos específicos para que um agir se transformasse num bom agir, causa de tudo o que fosse *“bom e belo”* para os homens. O oposto disso recairia tanto no âmbito da imoralidade social como religiosa, uma vez que os seus efeitos se estenderiam ao reino de Hades.

N’A *República* a questão se o tirano seria mais feliz do que o justo conduziu à investigação para além das aparências da vida factual. No decorrer do diálogo percebeu-se que a liberdade no sentido absoluto de *“fazer tudo”* foi restringida pelas suas conseqüências ao exercício da liberdade do outro e aos seus efeitos sobre a alma do homem eminentemente injusto: o tirano. Em 577c, Sócrates argumentou que uma cidade governada por um tirano seria considerada a *“mais escrava”* (μάλιστα δούλη) de todas, porque aquele que deveria governar as suas diversas partes, tornando-as harmônicas sem negar as suas diferenças, não foi capaz de fazer isso, uma vez que seria escravo do seu próprio desejo de poder. Em 577e, confirmou essa linha de argumentação ao dizer: *“a alma tiranizada não fará de modo algum o que quer – refiro-me à alma na sua totalidade; mas, arrastada sempre à força por um desejo furioso, está cheia de perturbações e de remorsos”*. A partir dessa observação da alma do tirano podemos nos perguntar: como uma alma escravizada pelas paixões poderia ser libertada?

⁴⁶¹ PLATÃO. *As Leis*, 896c. Tradução Carlos Alberto Nunes.

N'A *República* (591a-b), Sócrates foi o interlocutor que distinguiu duas situações em que o injusto se sentiria em vantagem sobre o justo: uma quando contabilizasse em termos materiais os seus ganhos, e outra quando escapasse às punições cabíveis aos seus atos injustos. Em contraposição a essas pretensas vantagens foram expostas as desvantagens no âmbito humano e no divinal: no humano, quando alimentasse com maldades a pior parte da alma, tornando-a disforme e monstruosa; no divino, quando a prática consciente de ações ilícitas e injustas conduzisse à perdição de toda a alma, inclusive a parte divina impedindo, dessa forma, que a virtude pudesse conduzir à sua libertação emocional. Somente quando a alma injusta, deformada pelas paixões e pelos desejos, fosse domada pelos castigos compatíveis às suas faltas, ela poderia ser considerada livre e virtuosa. Uma alma livre seria aquela que, de posse das virtudes, principalmente da σοφροσύνη e da δικαιοσύνη, congregadas à φρόνησις, conseguisse atingir o seu verdadeiro valor: a harmonia interior, fonte de toda saúde físico-psíquica ou psíquica.

É por meio desse poder da alma, ou de se perder pelos vícios ou de se salvar por meio da libertação da alma de tudo o que a tornasse enferma, que o homem poderia fugir à pretensa determinação divina. Nesse sentido, a libertação da alma começaria inicialmente com um movimento interno, extensivo ao movimento físico e observável pela prática da virtude, considerada um bem tanto sob a égide humana quanto divina. O homem de posse da liberdade de agir no âmbito humano, sem contrariar as divindades, poderia viver bem desde que preservasse essa liberdade de agir e não se deixasse escravizar, principalmente por ele mesmo e pelos outros. A escravidão física, sobretudo a decorrente do espólio humano de guerra e por empenho pessoal para pagar dívidas, em algumas situações não dependeria totalmente da intervenção humana, mas a escravidão emocional, sim, uma vez que o seu agente poderia escolher uma vida diferente e, com isso, salvar a sua alma de sua ruína interior. Sobre esse aspecto consistiria a diferença entre o homem sensato ou insensato, pois enquanto o primeiro tentaria

ajustar os seus desejos às circunstâncias favoráveis ou desfavoráveis, sem prejudicar a si mesmo ou aos outros, o segundo tentaria mudar ou adaptar as circunstâncias aos seus desejos, independentemente dos prejuízos que pudesse advir dos seus atos.

Conforme o que se pode inferir do *Górgias* (521a-b), pior do que a morte física para o homem seria a “morte” psíquica, obstáculo de uma vida feliz. Uma alma totalmente corrompida que inviabilizasse uma outra oportunidade física, permanecendo presa no Hades como paradigma de comportamento indigno que não poderia ser imitado pelas almas que ainda estavam em processo de formação moral. Assim como um corpo enfermo possibilitava o mínimo de ação física, uma alma enferma seria aquela presa às suas mínimas necessidades biológicas, sem condições de movimento psíquico em direção ao que fosse melhor e divino.

2. As modalidades de felicidade nas esferas de *Zeus* e de *Hades*

A criatividade de Platão em elaborar um cenário para que os seus interlocutores atuassem como arautos de suas reflexões não permaneceu circunscrita aos locais da *pólis*, nem as esferas que se referiam ao lembrado, ao vivenciado e ao esperado, mas também às modalidades gradativas de um mesmo assunto que, algumas vezes, extrapolavam os limites do que se poderia denominar factível.

Pela narrativa mítica encontrada no *Fedro* (246a-247e), num tempo anterior à existência física as almas acompanhavam o cortejo dos deuses nos seus percursos celestiais, visualizando e desfrutando das belezas e benefícios divinos. Pela própria especificidade da alma humana, composta de elementos diferentes e discordantes, o seu esforço seria maior devido ao controle desses elementos, sem a qual não poderia contemplar as belezas divinas. Enquanto algumas, com todas as dificuldades inerentes à constituição psíquica conseguiam acompanhar e vislumbrar as belezas divinas, outras, ao se deixarem levar pelos impulsos dos seus elementos contrários, perdiam aos

poucos essa capacidade, sendo precipitadas em um corpo provisório até aprender a dominar esses elementos. No diálogo, essa capacidade foi representada pelas “*asas*”, símbolo do que possibilitaria à alma ascender a uma condição próxima ao divino. Mesmo num corpo, a alma ainda conservaria a possibilidade de retornar à sua anterior condição de acompanhante dos deuses na “*Planície da Verdade*” (τὸ ἀληθείας πέδιον, 248b), mas para isso ela precisaria desprender esforços redobrados, tanto na administração dos seus elementos contrários como no domínio das paixões físicas e psíquicas que poderiam escravizar a parte divina da alma.

Essa possibilidade de retorno das almas ao aprisco divino foi indicada em vários diálogos, destacando-se em todos eles o comando da razão como forma de controle dos obstáculos naturais ao desprendimento da alma de tudo o que a ligasse ao corpo. De todas essas possibilidades, o conhecimento filosófico consta como forma de decantação de tudo o que é benéfico ou prejudicial à alma, principalmente das paixões desenfreadas, desejos e medos exacerbados.

No *Fédon* (114b-c; 115d), Sócrates, confiante na imortalidade da alma e na justeza de sua vida calcada na dedicação à filosofia, meio de acesso à libertação dos sofrimentos decorrentes das paixões, fez referência a uma “*morada pura*” (καθαρά οἰκησις, 114c), lugar de desfrute de uma “*felicidade*” (εὐδαιμονία, 115d) próxima à divina. Nisso residia a “*boa esperança*” de Sócrates, na convicção de que a sua dedicação à filosofia lhe ensinou o valor da virtude como meio de acesso a uma vida feliz, isenta de todos os anseios e sofrimentos físicos. O receio da morte não constituiria para ele fonte de receio, porque acreditaria nas tradições que apregoavam a imortalidade da alma, e no seu prolongamento sem a vestimenta corporal, prometendo inúmeros benefícios aos que em vida foram eminentemente virtuosos. No *Fedro* (276d-277a) Sócrates destacou dentre esses benefícios, a felicidade como o maior bem que os adeptos da filosofia ou arte dialética poderiam conseguir como “*sementes*” que germinavam e frutificavam na alma imortal. Também no *Timeu* (47a-b; 90a-c), a filosofia foi indicada como o “*mais*

precioso bem” concedido à alma imortal como forma de controle de tudo o que poderia afastá-la da felicidade compatível aos homens (εὐδαιμονία, 42a; 69a; 90c).

Ainda sobre essa possibilidade de ingresso em uma vida feliz e a possibilidade de uma felicidade isenta de sofrimentos encontramos nos diálogos platônicos modalidades de felicidade destinadas aos que ainda não conseguiram, por meio da filosofia, retornar ao aprisco divino. Essas modalidades de felicidade podem ser observadas entre as narrativas sobre um tempo anterior – *Cronos* – e as discussões sobre o prolongamento da alma no reino de *Hades* ou nas Ilhas dos Bem-Aventurados. No *Fedro* a precipitação da alma imortal num corpo mortal representaria, num primeiro momento, uma espécie de queda que excluiria a alma da felicidade, mas, pelo que se pode perceber dos diálogos, constitui uma espécie de árdua oportunidade de a alma retornar ao convívio divino, cabendo durante o período dessa oportunidade física alguns momentos de satisfação como forma de enfrentamento dos sofrimentos humanos. No entanto, essa felicidade humana atribuída aos tempos de *Cronos* e de *Zeus* não poderia ser duradoura, mas compatível aos benefícios transitórios obtidos durante a sua oportunidade de purificação num corpo perecível e sujeito a toda sorte de modificações. A verdadeira felicidade isenta de sofrimentos e solicitações das paixões e medos seria aquela destinada à alma imortal que conseguiu de desprender das amarras dessas solicitações físicas.

No *Fédon* (82a-b) encontramos a referência a duas modalidades de felicidade: uma destinada aos homens que se dedicaram às virtudes sociais e políticas como a σοφροσύνη e a δικαιοσύνη, e outra aos que se dedicaram à filosofia, considerada a forma mais divina de conhecimento. Dessas duas modalidades, a primeira foi considerada a “*mais feliz*” (εὐδαιμονέστατος, 82a) no sentido de propiciar alguma forma de convivência social que, em primeiro lugar, tentasse superar a ausência de auto-suficiência individual na preservação da vida – *A República* (369b) –, e, em segundo, que tornasse viável a convivência dos interesses conflitantes entre os membros de uma

comunidade. Esse tipo de felicidade se referia aos benefícios em comum que a prática da virtude propiciaria à vida social, prescrevendo formas de inibição de alguns atos que poderiam atentar contra a preservação dos bens do outro, inclusive a vida. A observância aos benefícios da virtude, desde que fosse plena e verdadeira, poderia garantir algum tipo de harmonia social, reflexo da harmonia psíquica dos membros que comporiam o grupo. Sem um mecanismo de inibição social, os homens poderiam dar vazão aos seus instintos naturais e se destruírem mutuamente, não se diferenciando, dessa forma, das feras. Desse modo, podemos inferir que a segurança resultante do viver gregário, tanto na obtenção dos bens necessários à manutenção da vida, como dos mecanismos de controle social representaria uma primeira caracterização de felicidade como bem estar físico e psíquico. Dentre todos os benefícios que a vida gregária propiciaria ao homem, o maior deles seria a disponibilidade de tempo para pensar nos problemas relacionados à inserção do homem nos vários aspectos da realidade, tais como universo, natureza, cidade.

A segunda modalidade, por sua vez, poderia ser denominada de “*mais feliz*” do que a primeira, no sentido de propiciar uma purificação da alma que viabilizasse o seu retorno ao convívio divino. Essa segunda modalidade possui algumas semelhanças com o tipo de felicidade usufruída pelas almas antes de perderem as “*asas*” e se precipitarem num corpo físico (*Fédro*).

Além do *Fédon*, outro diálogo em que podemos depreender várias modalidades de felicidade é *A República*. Nesse diálogo a discussão sobre a felicidade do injusto pela concepção material de felicidade, destacando o tirano como um pretense paradigma de felicidade baseada na posse de bens e satisfação ilimitada de todos os seus desejos, independentemente dos sofrimentos dos outros. A discussão sobre os benefícios e prejuízos tanto do homem injusto como do justo impulsionou a investigação para os seus efeitos psíquicos e psíquico-sociais, extensivos ao reino de Hades ou nas Ilhas dos Bem-Aventurados. No diálogo, a discussão sobre os efeitos benéficos ou prejudiciais numa existência psíquica, após o apartamento da

alma do corpo, culminou numa longa discussão sobre a forma como deveria ser educado um governante que se preocupasse, acima de tudo, com o “*bem estar*” e a “*felicidade*” dos cidadãos da cidade sob os seus cuidados. Um governante assim deveria passar, desde a tenra idade, por uma série de provas físicas e intelectuais para provar o seu valor no desempenho da função de guardião da cidade. Durante a descrição desse processo seletivo, foram destacados, por meio de uma analogia, como seria a vida de um homem que superou todos os obstáculos da vida e conseguiu vislumbrar um conhecimento acessível somente aos que realmente persistiram e não desistiram em nenhum momento do processo educativo – narrativa sobre a libertação de prisioneiros de uma caverna. Essa analogia inicial se desdobrou em outra sobre a diferença entre o conhecimento sob a égide das apreensões sensível e inteligível.

Nas discussões entre a ignorância e a *epistême* capaz de distinguir claramente as coisas, e entre um conhecimento falível e um exato e rigoroso denominado *noético* foram salientados níveis intermediários entre as apreensões dos planos sensível e inteligível. No conhecimento sensível foram discutidos dois níveis denominados respectivamente de “*representação imagética*” e “*fé; crença*”; no inteligível, os níveis do “*pensamento reflexivo*” e “*inteligência noética*”.

No diálogo Sócrates mencionou a existência no homem de uma faculdade cognitiva que lhe permitiria transcender a realidade factível e compreender os inteligíveis. Se o homem superasse os obstáculos do sensível e conseguisse ascender ao plano inteligível, encontraria o denominado “*conhecimento supremo*” (μέγιστον μάθημα) definido como “*idéia do bem*” (504a). Apesar de Sócrates observar que os homens não conheciam “*suficientemente*” (ἰκανῶς, 505a) a “*idéia do bem*”, ele destacou a sua importância no processo de compreensão de tudo o que os homens consideravam “*belo e bom*” (505b), uma vez que caberia a essa idéia a função de outorgar utilidade e valor às virtudes.

Na discussão sobre os conhecimentos que seriam possíveis aos homens, e os critérios necessários à passagem de um nível de conhecimento a outro, apareceu uma atribuição nominal destinada geralmente aos homens e, em casos excepcionais, às divindades celestiais: a εὐδαιμονία. A imputação de uma felicidade aos seres inteligíveis vai de encontro às dificuldades de compreensão das especificidades dos inteligíveis e dos obstáculos do seu ingresso pelos homens. Em princípio, a atribuição de “*felicidade*” à “*idéia do bem*” poderia ser concebida como um artifício argumentativo, uma vez que, num primeiro momento, pareceria deslocada dos argumentos utilizados no decorrer do diálogo; mas um olhar atento às indicações sobre a “*idéia do bem*” e sobre a sua importância no processo de obtenção da “*verdade*” mostrou aspectos significativos que tanto ajudaram a compreender a especificidade dessa “*idéia*” como suscitaram mais dificuldades: a “*idéia do bem*” como “*princípio de tudo*” (511b7), causa das coisas consideradas pelos homens como justas e belas (517c), a exigência do seu conhecimento como condição de um governo verdadeiramente justo (505e-506a).

Ademais, a declaração de Sócrates de que no plano inteligível os aspirantes ao conhecimento da verdade encontrariam o “*mais feliz dos seres*” (εὐδαιμονέστατος τοῦ ὄντος, 526e), implicitamente deixou entrever níveis de conhecimento e felicidade inferiores à “*idéia do bem*”, sendo essa idéia suprema diretamente responsável pelo valor e utilidade do que os homens conceberiam como felicidade e bem estar. Essa inferência seria respaldada pela alegação de que a “*idéia do bem*” estaria acima do “*ser*” em dignidade e poder, e que seria o princípio e a causa de tudo: tanto dos inteligíveis – “*inteligência noética*” e “*pensamento reflexivo*” – como dos sensíveis – “*fé; crença*” e “*representação imagética*”.

O deslindamento da εὐδαιμονία atribuída à “*idéia do bem*” detêm-se, inicialmente, nos obstáculos encontrados nas apreensões sensoriais que poderiam distorcer ou modificar o conhecimento; depois, nos empecilhos próprios aos aspirantes que ainda não sabiam identificar os inteligíveis, nem distinguir uma apreensão sensível de uma inteligível. Todas essas

dificuldades poderiam afastar o aspirante da busca de um conhecimento que superasse as concepções conflitantes sobre as coisas consideradas boas, mas, se persistisse e superasse as dificuldades, esse aspirante poderia paulatinamente atingir um conhecimento que não estivesse sujeito às oscilações sensoriais. No diálogo, os possíveis meios de superação dos obstáculos encontrados no decorrer do processo de formação do guardião perfeito seriam encontrados nos indícios fornecidos pelos interlocutores, principalmente na menção aos “*intermediários*” situados ente a ignorância e o conhecimento, e entre a “*fé; crença*” e a “*inteligência noética*”.

Durante o processo de ascensão ao conhecimento inteligível, o aspirante *epistêmico* teria que percorrer um “*longo caminho*” (435d; 504b), procurando distinguir e compreender os seres situados além da visão espaço-temporal, e esforçando-se para adentrar no âmbito da “*inteligência noética*”. Nesse processo haveria níveis de dificuldades e obstáculos a serem superados que, se fossem ignorados ou percorridos aleatoriamente, incorreriam no risco de atropelar algumas condições necessárias ao entendimento da “*idéia do bem*”. Dentre esses níveis alguns foram nomeados conforme a sua função no processo de obtenção do conhecimento – εἰκασία, πίστις, δianoία, νόσις –, outros foram explícita ou implicitamente mencionados como intermediários entre um e outro, com a função precípua de atuar como liames invisíveis que permitissem a ligação de um nível a outro, sem anular e sem ignorar as suas respectivas peculiaridades.

A dificuldade em atinar com as particularidades de cada nível de conhecimento aumentaria quando o aspirante *epistêmico* atingisse a esfera inteligível, denominadas “*pensamento reflexivo*” e “*inteligência noética*”. No diálogo, a hipótese de um “*intermediário*” (μεταξύ) entre a ignorância e o conhecimento (478c-d), e entre a “*fé; crença*” e a “*inteligência noética*” colocou o “*pensamento reflexivo*” (διάνοια) numa situação mediana entre dois extremos que precisariam de algo que atuasse como liame entre elas. Esse aspecto suscita uma série de indagações: primeiro sobre o significado desses

vocábulos; segundo sobre o significado e função dos intermediários; terceiro sobre o que haveria de comuns entre eles que possibilitaria essa associação.

Etimologicamente os termos *διάνοια* e *νόησις* possuem em comum a sua inserção no universo inteligível, percebido por uma ação reflexiva direcionada especificamente aos objetos do pensamento. A *διάνοια* possui um significado específico de “*faculdade de refletir, de pensar*”, de onde, “*inteligência, pensamento*” oposto às atividades próprias do corpo.⁴⁶² Circunscrita à atividade do pensamento, no *Sofista* (263e) a *διάνοια* foi caracterizada como uma reflexão ou conversa interior da alma com ela mesma.⁴⁶³ Esse solilóquio propiciaria que a alma ordenasse de forma lógica as sensações e apreensões que adentrassem no campo reflexivo.

N’A *República* a possibilidade de ascensão ao conhecimento da *διάνοια* estava vinculada ao ensino da matemática como condição para forçar a alma a sair do conhecimento factível, procurando distinguir para além do sensorial a “*verdade em si*” (*αὐτὴ ἀλήθεια*, 526b). A matemática, representada inicialmente pela geometria e cálculo, conduziria a alma a um solilóquio reflexivo que procuraria ordenar a multiplicidade de apreensões em categorias específicas e distintas. Essa ordenação ocorreria quando a alma atingisse a “*inteligência em si*” (*αὐτὴ νόησις*, 526b) e conseguisse vislumbrar a “*verdade em si*” dos seres que não estavam susceptíveis à transitoriedade da realidade factível.

A função “*intermediária*” do “*pensamento reflexivo*” (*διάνοια*), além de condição de acesso à “*inteligência noética*”, também possibilitaria a compreensão da “*idéia do bem*” como o mais feliz dos seres. Essa compreensão seria possível por meio da obtenção do conhecimento dialético. N’A *República* as relações estabelecidas entre a “*idéia do bem*”, a dialética e a

⁴⁶² BAILLY, A. *Dictionnaire grec français*, p. 482.

⁴⁶³ Para Souilhé, o termo *διάνοια* n’A *República* não possui o sentido amplo e geral de *pensamento* que aparece no conjunto dos diálogos platônicos. N’A *República* o termo *διάνοια* tende a se especializar e a se restringir. Cf: SOUILHÉ, J. *La notion platonicienne d’intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, pp. 101-102.

felicidade podem ser percebidas em trechos distintos do diálogo (498c; 519c; 532c-e; 540b-c).

O primeiro, em 498c, quando os interlocutores discutiram a maneira como a cidade deveria conduzir a educação filosófica, sem descuidar o fortalecimento físico dos seus futuros cidadãos. Todos os cidadãos seriam preparados desde a tenra idade para o exercício pleno de suas potencialidades, aproveitando o auge do vigor físico para se dedicarem às atividades políticas, deixando para a velhice o usufruto de uma vida considerada feliz (εὐδαιμόνεζ βιώσεσθαι, 498c): a filosófica. No processo de educação e formação do guardião perfeito, a dialética foi considerada pelos interlocutores como um dos conhecimentos mais difíceis de serem apreendidos, e os que conseguiram ultrapassar as dificuldades de sua aquisição e aprimoramento seriam denominados de filósofos. Não obstante a importância desse conhecimento, os interlocutores reconheceram a necessidade premente de os filósofos não se dedicarem plenamente a ele, pois isso implicaria que a cidade incorreria no risco de ser governada por homens que não estavam preparados para exercer essa importante função. Dessa forma, o filósofo seria constrangido pela necessidade a abdicar do tempo exclusivo ao conhecimento filosófico em prol do bem estar da cidade.

A necessidade de um conhecimento filosófico para o governo satisfatório de uma cidade reaparece, em 519c, quando Sócrates distinguiu dois tipos de homens que poderiam prejudicar o bom andamento da *pólis*: os que não foram educados ou não conseguiram distinguir a aparência e a verdade acerca das coisas; e os que durante toda a sua existência se dedicaram exclusivamente ao aprender, descuidando de qualquer atividade que pudesse solucionar ou atenuar os problemas da vida em sociedade. Sobre os segundos Sócrates observou que se eles não fossem forçados pela necessidade, jamais participariam da vida política, pois suporiam que, ainda em vida, poderiam usufruir de uma vida melhor nas Ilhas dos Bem-Aventurados.

Pelo estudo das ciências e da dialética, o aspirante *epistémico* poderia elevar a melhor parte de sua alma à contemplação do mais excelente dos seres: a “*idéia do bem*” (532c). Isso ocorreria quando o filósofo, com a ajuda do “*método dialético*” (ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος, 533c), conseguisse ultrapassar as hipóteses apresentadas e consideradas implausíveis e atingisse o “*verdadeiro bem*” (533a). A contemplação do “*bem em si*” (τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ, 540a), considerado como fonte de luz de todos os seres, forneceria o paradigma para o guardião perfeito ordenar primeiro a si mesmo, depois a cidade e os seus cidadãos. Essa ordenação psíquica e psíquico-social constituiria a *salvação* de toda a cidade tanto das desagregações internas quanto das invasões externas propiciadas pela desorganização de uma *pólis* governada por homens despreparados e mal intencionados.

Aos filósofos que abdicaram de um exercício pleno da filosofia em prol do bem estar da cidade caberia uma felicidade próxima à divina. Esses filósofos, depois de organizarem a cidade e de educarem um sucessor compatível à função de guardião perfeito, seriam recompensados nas Ilhas dos Bem-Aventurados (540b), onde finalmente poderiam se dedicar exclusivamente ao conhecimento filosófico. Por dedicarem tempo e conhecimento na ordenação e bem estar da cidade, o guardião-filósofo seria considerado pela cidade como “*feliz*” (εὐδαίμων, 540c) e divino. Essa felicidade não seria transitória, nem susceptível à disposição divina, mas compatível à virtude, marca indelével das almas eminentemente belas e boas, e nem a morte física poderia retirar o que foi conquistado com tanto esforço e empenho. Essa possibilidade respaldaria a hipótese do *Fédon* de uma “*felicidade*” (115d) próxima à divina num lugar denominado “*morada pura*” (καθαρὰ οἴκησις, 114c), destinado somente aos homens que conseguiram por meio da filosofia purificar e libertar a sua alma de todas os sofrimentos decorrentes das paixões e dos medos.

2.1. O μηδὲν ἄγαν como mediador entre o excesso e a falta

Como o homem poderia viver bem sem negar as vicissitudes da realidade e sem exacerbar as suas características? Dito de outro modo, como o homem poderia ser feliz numa realidade desfavorável ao pleno desenvolvimento de suas potencialidades naturais e sociais?

Sobre esse aspecto da vida que envolve a pretensão universal de felicidade e a constatação das dificuldades inerentes à vida que, às vezes, impede a sua realização ou inviabiliza um posicionamento contrário ao esperado, não encontramos entre os autores antigos e modernos nenhum consenso, pois muitas das dificuldades relacionadas ao problema, ou são minimizadas ou maximizadas, alterando e ocultando vários aspectos da realidade factível. Dentre as posições defendidas e adotadas, alguns defendem um modo de agir ascético em que todas as necessidades físicas seriam satisfeitas no estreito limite da manutenção da vida. Essa atitude poderia incorrer no risco de se perder num certo exagero, sem delimitação do que é necessário ou não, ou mesmo numa defesa neutra do corpo, sem prazer ou dor. Outros poderiam defender ainda uma vida de completo prazer, sem nenhuma delimitação entre o que é certo ou errado, exceto a satisfação dos mínimos desejos físicos e psíquicos. Num átimo esse tipo de vida poderia conduzir à loucura ou à negação das necessidades dos outros com a concentração em torno dos desejos pessoais.

A atitude ponderada a se tomar para evitar as duas posições extremadas – negação ou maximização das necessidades físicas – seria conciliar de forma moderada os desejos com a sua satisfação, evitando, dessa forma, atitudes extremas ou pela falta ou pela quantidade acima do necessário. Uma postura moderada seria aquela que equilibraria a inevitabilidade de um desejo biológico com a sua correspondente satisfação. Essa atitude moderada poderia ser conquistada por meio de uma mudança de atitude interior que seria percebida externamente. A primeira coisa a se fazer seria perceber a realidade tal como realmente ela se apresenta,

inclusive sob a ótica distorcida de quem gostaria que as coisas fossem diferentes. Somente por meio de uma *percepção correta* o homem poderia *pensar corretamente* e, conseqüentemente, *viver de forma reta*, seja por meio das palavras, seja por meio de ações, atitudes e sentimentos.

Comparativamente à fábula da formiga e da cigarra, o homem não poderia permanecer divorciado da realidade, esperando que a duração do tempo fosse maior do que realmente é ou desejando somente mudanças favoráveis. Na fábula a formiga consegue enfrentar as dificuldades da natureza porque, instintivamente, sabe que o ciclo da vida é mutável, fazendo aquilo que lhe compete e não esperando nada além de suas possibilidades. A formiga, instintivamente conhecedora de suas funções se prepara com ações compatíveis à sua espécie, tanto para os rigores do inverno como para o verão, enfrentado, com isso todos os ciclos da natureza. Ao contrário dela, a cigarra, durante o verão, permanece indiferente ao que acontece ao seu redor, “*cantando*” uma realidade paradisíaca diferente da vivenciada por ela. É somente com a chegada do inverno, quando o cenário da natureza se transforma, que a cigarra percebe tardiamente que não havia se preparado para as mudanças. Como toda fábula possui uma “*moral*” que reflete uma atitude a ser adotada ou evitada, essa narração breve poderia ser utilizada como paradigma de uma ação que deveria ser adotada: a preparação para toda e qualquer mudança conforme as possibilidades disponíveis no momento, sem pretensão grandiosa de fazer tudo ao mesmo tempo.

O problema é que nem sempre o homem deseja agir sempre conforme as suas possibilidades, sendo, muitas vezes, inclinado a imaginar um mundo melhor totalmente diferente de sua realidade, onde poderia agir conforme os seus grandiosos desejos, e não segundo as suas reais possibilidades. Pensado dessa forma, o agir da cigarra se torna muito mais atraente do que o esforço contínuo e sem divertimento da formiga. Todavia, nem sempre podemos agir somente como a cigarra, pois uma vida de constante divertimento pode, muitas vezes, ser motivo de sofrimentos futuros, seja com a privação dos recursos necessários à vida, seja com a ausência dos meios

que poderiam tornar a vida melhor. Vale observar que muitos sofrimentos podem ser ocasionados ou pelo anseio de algo inalcançável ou pelo desejo de uma satisfação plena independente de suas conseqüências imediatas ou futuras. Uma existência acometida pelos desejos é viável na medida em que esses desejos são possíveis de serem concretizados, mas, quando extrapolam a realidade e adentram numa “*realidade fabulosa*”, causam toda sorte de sofrimentos, uma vez que misturam as esferas do factível e do imaginário.

Muitos homens concebem que ter uma atitude compatível com a realidade é ter uma atitude passiva que não contrarie o ciclo natural das coisas, enquanto outros defendem uma mudança em catadupas da situação presente, sem discernimento de suas conseqüências individuais ou sociais. Tanto uma atitude como a outra seriam prejudiciais ao homem, pois implicariam posicionamentos contrários aos preceitos gregos baseados numa atitude moderada que evitasse o excesso e a falta.

Adotar uma atitude compatível com a realidade não significa necessariamente ser passivo, mas tomar uma atitude que mude as coisas sem sofrimentos desnecessários ou para o indivíduo ou para a sociedade. Isso poderia ser obtido por meio de uma mudança reflexiva em que todas as possibilidades de ação seriam contrabalançadas em termos de satisfação ou insatisfação imediata e futura, tanto no que refere ao universo físico quanto ao psíquico-social. Como muitos sofrimentos são ocasionados ou por ações precipitadas ou irrefletidas, sem atentar às suas prévias conseqüências, a alternativa seria uma atitude reflexiva, adotando uma forma de pensar sobre a realidade que considerasse previamente as implicações de uma atitude, e depois contabilizasse os resultados dessa reflexão com as reais possibilidades de ação, evitando, dessa forma, tanto a maximização como a minimização dos problemas. Essa mudança interior exige um conhecimento dos limites e possibilidades humanas para que a mudança exterior atenda aos desejos internos, sendo benéfica a cada um e a todos sem as oscilações das vontades e desejos de alguns em detrimento dos outros.

A relação que os primeiros gregos estabeleceram entre a “*prudência; moderação*” e a “*saúde*”, e entre a “*virtude*” e a “*felicidade*” reflete essa mudança de atitude como meio de acesso a um bem estar durável baseado num bem-pensar e num bem-agir. A mudança visaria, sobretudo, a uma saúde psíquica responsável por uma saúde física e físico-social. Nos diálogos platônicos as diversas posições expostas e defendidas pelos interlocutores mostram aspectos contraditórios entre o anseio pela realização de um desejo e a sua efetivação. Muitas das posições apresentadas e defendidas, mesmo não sendo totalmente elucidadas e resolvidas, cumprem o difícil propósito de desvelar concepções pretensamente morais e de mostrar as suas implicações nos diversos aspectos do agir e do pensar humano, seja âmbito presente seja no âmbito do expectável.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Edições e Traduções sobre Platão

- BURNET, John. *Plato's Phaedo*. Edited with introduction and notes. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- CORNFORD, Francis MacDonald. *The Republic of Plato*. New York: Oxford University Press, 1990.
- PLATON. *La République*. Texte établi et traduit par Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.
- PLATON. *La République*. Traduction inédite, introduction et notes par Georges Leroux. Paris: Flammarion, 2002.
- _____. *Gorgias*. Traduction, introduction et notes par Monique Canto. Paris: Flammarion, 1993.
- PLATÓN. *Gorgias*. Edición crítica, traducción, introducción y notas Ramón S. C. y Mercedes D. de C. Díez. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.
- PLATÃO. *Górgias*. Tradução Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1992.
- PLATO. *Charmides - Alcibiades - Hipparchus - The Lover - Theages - Minos - Epinomis* (XII). Translated by W. R. M. Lamb. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1986.
- _____. *Cratylus - Parmenides - Greater Hippias - Lesser Hippias* (IV). Translated by H. N. Fowler. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1992.
- PLATÃO. *Crátilo*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.

- _____. *Euthyphro - Apology - Crito - Phaedo - Phaedrus* (I). Translated by Harold North Fowler. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1995.
- _____. *Laches - Protagoras - Meno - Esthydemus* (II). Translated by W. R. M. Lamb. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1990.
- _____. *Laws* (X, XI). Translated by R. G. Bury. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1994.
- PLATÃO. *Leis e Epínomis*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará, 1980.
- _____. *Lysis - Symposium - Gorgias* (III). Translated by W. R. M. Lamb. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1991.
- _____. *Statesman - Philebus - Ion* (VIII). Translated by Harold N. Fowler and W. R. M. Lamb. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1990.
- PLATON. *Philèbe*. Introduction, traduction et notes par Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 2002.
- PLATÃO. *Filebo*. Tradução Carlos Alberto Nunes, Universidade Federal do Pará, 1974.
- PLATON. *Timaeus - Critias - Cleitophon - Menexenus - Epistles* (IX). Translated by R. G. Bury. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1989.
- PLATÃO. *Cármides*. Tradução Francisco de Oliveira. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1981.
- _____. *Mênon*. Tradução Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.
- _____. *Diálogos: O Banquete – Fédon – Sofista – Político*. Tradução e notas José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Eutidemo*. Tradução, introdução e notas Adriana Manuela de Mendonça Freire Nogueira. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1999.

2. Léxicos e Dicionários

BAILLY, A. *Dictionnaire grec français*. Paris; Hachette, 1950.

BRANDWOOD, Leonard. *A word index to Plato*. Leeds: W. S. Maney & Son Limited, 1976.

CANTO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. Tradução Ana Maria Ribeiro-Althoff, Magda F. Lopes, Maria Vitória K. de Sá Brito, Paulo Neves. São Leopoldo-RS: Editora Unisinos, 2003, 2 v.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Éditions Klincksieck, 1984, 2 v.

DES PLACES, Édouard. *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1970.

ERNOUT, A.; MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1967.

ISIDRO PEREIRA, S. J. *Dicionário grego-português e português-grego*. Braga; Livraria Apostolado da Imprensa, 1990.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A greek-english lexicon*. Oxford at the Clarendon Press, 1990.

LOGOS. *Enciclopédia luso-brasileira de filosofia*. Lisboa: Editorial Verbo, 1990, v. II.

PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. Tradução Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

3. Comentários e Estudos de Platão

ADAM, James. *The Republic of Plato: with critical notes, commentary and appendices*. Cambridge at the University Press, 1965, 2 v.

- ANNAS, Julia. *The introduction to Plato's Republic*. New York: Clarendon Press - Oxford, 1981.
- _____. *Platonic ethics, old and new*. New York: Cornell University Press, 1999.
- _____. *Politics in Plato's Republic: his and ours*. *Apeiron*, vol. XXXIII, n. 4, 2000.
- BOUSSOULAS, Nicolas-Isidore. *L' être et la composition dans le "Philèbe" de Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952.
- BRICKHOUSE, T. C.; SMITH, N. D. *Socrates on goods, virtue, and happiness*. In: PRIOR, William J. *Socrates critical assessments*. London; New York: Routledge, 2000.
- BRISSON, Luc. *A prova pela morte: um estudo sobre o Fédon de Platão*. *Hypnos*. São Paulo: Edições Loyola, n. 9, pp. 09-38, 2002.
- BROWN, Eric A. *A defense of Plato's argument for the immortality of the soul at Republic X 608c-611a*. *Apeiron*, v. XXX, n. 3, 1997.
- BUTLER, James. *Justice and the fundamental question of Plato's Republic*. *Apeiron*, v. XXXV, n. 1, 2002.
- CAMPBELL, Lewis. *Sophistes and Politicus of Plato: with a revised and english notes*. New York: Arno Press, 1973.
- CARONE, Gabriela Roxana. *HEDONISM and the PLEASURELESS LIFE in Plato's Philebus*. *Phronesis*, v. XLV, n. 4, 2000.
- COOPER, John M. *Plato's theory of human good in the Philebus*. *The Journal of Philosophy*. V. LXXIV, n. 11, 1977.
- CROSS, R. C.; WOZLEY, A. D. *Plato's Republic: philosophical commentary*. London: Mac-Millan, 1971.
- DENYER, Nicholas. *Ethics in Plato's Republic*. Philosophers Ancient and Modern, 1986.
- DES PLACES, Édouard. *Pindare et Platon*. Paris: Beauchesne et ses Fils, 1949.
- DIMAS, Panos. *Happiness in the Euthydemus*. *Phronesis*, vol. XLVII, n. 1, 2002.

- DODDS, E. R. *Gorgias: a revised text with introduction and commentary*. New York: Clarendon Press – Oxford, 1992.
- FESTUGIÈRE, A. J. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1975.
- FRAISSE, Jean-Claude. *Céphale et Platon "sur le seuil de la vieillesse": réflexions sur le prologue de la "République"*. *Revue Philosophique*, n. 2, 1982.
- FRANÇOIS, Gilbert. *Le Polythéisme et l'emploi au singulier des mots ΘΕΟΣ, ΔΑΙΜΩΝ dans la littérature grecque d' Homère a Platon*. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1957.
- FREDE, Dorothea. *Disintegration and restoration: pleasure and pain in Plato's Philebus*. In: KRAUT, Richard. *The cambridge companion to Plato*, 1992.
- FREIRE, António. *O Pensamento teológico de Platão*. Braga: Edições APPACDM Distrital de Braga, 1996.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Les dialogues de Platon: structure et méthode dialectique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993. (Tradução portuguesa Dion Davi Macedo, São Paulo: Edições Loyola, 2002).
- GADAMER, Hans-Georg. *L'éthique dialectique de Platon: interprétation phénoménologique du Philèbe*. Traduit par Florence Vatan et Véronika von Schenck. Actes Sud, 1994.
- GOULD, John. *The development of Plato's ethics*. Cambridge at the University Press, 1955.
- GRUBE, G. M. A. *El pensamiento de Platón*. Traducción española de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1987.
- HACKFORTH, R. *Plato's examination of pleasure: a translation of the Philebus, with introduction and commentary*. Cambridge at the University Press, 1958.
- HAMPTON, Cynthia. *Pleasure, truth and being in Plato's Philebus: a reply to Professor Frede*. *Phronesis*, v. XXXII, n. 2, 1987.

- HAVELOCK, Eric A. *Preface to Plato*. Cambridge: Harvard University Press, 1963. (Tradução brasileira Enid Abreu Dobránsky. Campinas-SP: Papirus Editora, 1996).
- _____. *The greek concept of justice: from its shadow in Homer to its substance in Plato*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- HEINAMAN, Robert. *Plato's division of goods in the Republic*. *Phronesis*, v, XLVII, n. 4, 2002.
- HOBBS, Angela. *Plato and hero: courage, manliness and the impersonal good*. New York: Cambridge University Press, 2000.
- IRWIN, Terence. *Plato's ethics*. New York: Oxford University Press, 1995.
- JAVET, Pierre. *Céphale et Platon "sur le seuil de la vieillesse": réflexions sur le prologue de la "République"*. *Revue philosophique*, n. 2, 1982.
- JOSÉ VIVES, *Génesis y evolución de la ética platónica: estudio de las analogías en que se expresa la ética de Platon*. Madrid: Editorial Gredos, 1970.
- KLOSKO, G. *Socrates on goods and happiness*. In: PRIOR, William. *Socrates critical assessments*. London: Routledge, 2000.
- KRAUT, Richard. *Plato's Republic: critical essays*. Rowman & Littlefield Publishers, 1997.
- _____. *Two conceptions of happiness*. *The Philosophical Review*, v. LXXXVIII, n. 2, 1979.
- LODGE, R. C. *Plato's theory of ethics: the moral criterion and the highest good*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd, 2001.
- LYCOS, Kimon. *Plato on justice and power: reading book I of Plato's Republic*. Albany: State University of New York Press, 1987.
- MACEDO, Dion Davi. *Do elogio à verdade: um estudo sobre a noção de Eros como intermediário no Banquete de Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- MACIEL, Sonia Maria. *Ética e felicidade: um estudo do Filebo de Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

- _____. *A felicidade e a manifestação do bem: Intelecto e Prazer no Filebo. Hypnos*. São Paulo: Edições Loyola, n. 8, pp. 34-50, 2002.
- MOORADIAN, Norman. *What to do about false pleasures of overestimation?* Philebus 41a5-42c5. *Apeiron*, v. XXVIII, n. 2, 1995.
- MORAVCSIK, J. M. *Forms, nature, and the good in the Philebus. Phronesis*, v. XXIV, n. 1, 1979.
- MORÃES NETO, Joaquim José de. *A terapia de Platão: uma evocação da doença, remédio e astúcia no tecido do conhecimento da palavra e da política na composição técnica da polis*. IFCH-UNICAMP, 1997, (Tese).
- MORRISON, Donald. *The happiness of the city and the happiness of the individual in Plato's Republic. Ancient philosophy*, v. XXI, 2001.
- MULLER, Robert. *La doctrine platonicienne de la liberté*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1997.
- OPHIR, Adi. *Plato's invisible cities: discourse and power in the Republic*. London: Routledge, 1991.
- PAPPAS, Nickolas. *A República de Platão*. Tradução Abílio Queiroz, Lisboa: Edições 70, 1996.
- POPPER, Karl. *A sociedade aberta e os seus inimigos I: o fascínio de Platão*. Tradução Anabela Sottomayor e Catarina Labisa, Lisboa: Editorial Fragmentos, 1996.
- REALE, Giovanni. *Corpo, alma e saúde: O conceito de homem de Homero a Platão*. Tradução Marcelo Perine, São Paulo: Paulus, 2002.
- REEVE, C. D. C. *Philosopher-king: the argument of Plato's Republic*. New Jersey: Princeton University Press, 1988.
- REVERDIN, Olivier. *La religion de la cité platonicienne*. Paris: E. de Boccard, Éditeur, 1945.
- ROBIN, Léon. *Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- _____. *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964.
- ROSS, David. *Teoría de las ideas de Platon*. Traducción José Luis Díez Arias. Madrid: Catedra, 1993.

- RUDEBUSCH, George. *Socrates, pleasure, and value*. New York: Oxford University Press, 1999.
- SANTAS, Gerasimos. *Two theories of good in Plato's Republic*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1985.
- _____. *Socratic goods and socratic happiness*. In: *Virtue Love & Form: essays in memory of Gregory Vlastos*. *Apeiron*, v. XXVI, pp. 37-52, 1993.
- _____. *Power, virtue, pleasure, and happiness in the Gorgias*. In: *Socrates: the arguments of the philosophers*. London: Routledge, pp. 218-303, 1979.
- SANTOS, Bento Silva. *A imortalidade da alma no Fédon de Platão: coerência e legitimidade do argumento final (102a-107b)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- SCIACCA, Michele Federico. *Platon*. Traducción Luis Farré. Buenos Aires: Editorial Troquel, 1959.
- SCHAERER, René. *ΕΠΙΣΤΗΜΗ et ΤΕΧΝΗ*. Étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère a Platon. Macon, 1930.
- SCHUHL, Pierre-Maxime. *Sur le mélange dans le Philèbe*. Études Grecques em France, 1869.
- SOUILHÉ, Joseph. *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophia des dialogues*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1919.
- _____. *Étude sur le terme ΔΥΝΑΜΙΣ dans les dialogues de Platon*. Paris: Librairie FÉLIX ALCAN, 1919.
- SPARSHOTT, Francis. *Plato's ethics dead or alive*. *Apeiron*, v, XXXIII, n. 2, 2000.
- TOVAR, Antonio. *El demonio socrático*. In: *Vida de Sócrates*. Madrid: Alianza Universidad, 1972.
- TRABATTONI, Franco. *Oralidade & escrita em Platão*. Tradução Fernando E. de B. Rey Puente e Roberto B. Filho. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus, 2003.
- TSURUDA, M. A. L. *O tema da virtude em Platão (dos aporéticos à República)*, 1991. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas de São Paulo.

- TUOZZO, Thomas M. *The general account of pleasure in Plato's Philebus*. *Journal of the History of Philosophy*, v. 34, n. 4, 1996.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Platão revisitado. Ética e metafísica nas origens platônicas*. *Kriterion*, v. XXXIV, 1993.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. *O mito platônico da política, as ambigüidades da época áurea e da história*. In: JAKOBSON, Roman. *Língua, discurso, sociedade*. Tradução José T. Coelho. São Paulo: Globo Ed., pp 229-245, 1983.
- VLASTOS, Gregory. *Happiness and virtue in Socrates' moral theory*. In: *Socrates, ironist and moral philosopher*. New York: Cornell University Press, pp. 200-216.
- _____. *Justice and happiness in the Republic*. In: *Plato II: ethics, politics and philosophy of the art and religion*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, pp. 66-95, 1978.
- ZEYL, Donald. *Socratic virtue and happiness*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, pp. 225-238, 1982.
- WATERFIELD, R. A. H. *The place of the Philebus in Plato's dialogues*. *Phronesis*, v. XXV, n.3, 1980.
- WHITE, Nicholas P. *A companion to Plato's Republic*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1979.

4. Bibliografia Geral

- ADKINS, Arthur W. H. *Merit and responsibility: a study in greek values*. Chicago: The University of Chicago Press, 1975.
- ANNAS, Julia. *The morality of happiness*. New York: Oxford University Press, 1993.
- ANNAS, Julia. *From nature to happiness*. *Apeiron*, v. XXXI, n. 1, pp. 59-73 1998.

- BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-européias*. Tradução Denise Bottmann e Eleonora Bottmann. Campinas: Editora da Unicamp, 1995, 2 v.
- BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.
- BOSCH, Philippe van den. *A filosofia e a felicidade*. Tradução Madalena Poole da Costa. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- BOYANCÉ, Pierre. *Le culte des muses chez les philosophes grecs: études d'histoire et de psychologie religieuses*. Paris: E. De Boccard, Éditeur, 1937.
- BROCHARD, V. *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.
- BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Tradução M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- COSTA, V. P. *A questão da justiça: ação e sabedoria na República de Platão*, 1997. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- DAVIS, Wayne. *A theory of happiness*. *American Philosophical Quarterly*, v. 18, n. 2, 1981.
- DENUYL, D.; MACHAN, T. R. *Recent work on the concept of happiness*. *American Philosophical Quarterly*, v. 20, n. 2, 1983.
- DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Tradução Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- _____. *La notion de DAÏMÔN dans le pythagorisme ancien*. Paris: Les Belles Lettres, 1963.
- EURIPIDES. *Medea*. With notes, appendices and vocabulary by M. A. Bayfield. London: Macmillan and Co., Limited, 1910.
- EURÍPIDES. *Medeia*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1991.
- GOMPERZ, Theodor. *Pensadores griegos: Sócrates y Platón*. Traducción C. G. Rörner, J. R. Bumantel, P. Von Haselberg y E. Prieto. Barcelona: Empresa Editorial Herder, 2000.

- GOSLING, J. C. B. *Pleasure and desire: the case for hedonism reviewed*. Clarendon Press-Oxford, 1969.
- GRENE, William Chase. *Moirai: fate, good and evil in greek thought*. New York Harper Torchbooks the Academy Library, 1963.
- GRIMAL, Pierre. *Os erros da liberdade*. Tradução Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus Editora, 1990.
- GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofia griega*. Versión española de Alberto Medina Gonzáles. Madrid: Editorial Gredos, 1992, v. IV; V.
- HARRISON, Jane. *Themis: a study of the social origins of greek religion*. London: Merlin Press, 1989.
- HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Estudo e tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1992.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias* (Primeira parte). Introdução, tradução e comentários Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- HEUBECK, A.; WEST, S.; HAINSWORTH, J. B. *A commentary on Homer's Odyssey*. New York: Clarendon Press – Oxford, 1990.
- HOMER. *The Iliad*. Edited by G. P. Goold. Cambridge Massachusetts, London, England: Havard University Press, 1993, 2 v.
- HOMERO. *Iliada*. Tradução Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Edições Melhoramentos, s.d.
- HOMÈRE. *L' Odyssée*. Texte établi et traduit par Victor Bérard. Paris: Les Belles Lettres, 1924.
- HOMERO. *Odisséia*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1977.
- McPHERRAN, Mark L. *The religion of Socrates*. The Pennsylvania State University Press, 1996.

- MAGDALENO, Adriana S. *Figurações da morte em Homero e Platão*. *Phoînix*, Rio de Janeiro, n. 2, 1996.
- MONDOLFO, Rodolfo. *O homem na cultura antiga: a compreensão do sujeito humano na cultura antiga*. Tradução Luiz Aparecido Caruso. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1968.
- MULLACHIUS, Fr. Guil. Aug. *Fragmenta philosophorum graecorum*. Parisiis: Editoribus Frimin – Didot et sociis.
- NUSSBAUM, Martha C. *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor, 1995.
- ROCHA PEREIRA, Maria Helena. *Concepções helénicas de felicidade no além de Homero a Platão*. Coimbra: Edições Marânus, 1955.
- RODIER, Georges. *Études de philosophie grecque*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1969.
- ROHDE, Erwin. *Psiqué: el culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*. Traducción Salvador Fernandez Ramirez. Barcelona: Editorial Labor, 1973.
- SNELL, Bruno. *A descoberta do espírito*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- SOPHOCLES. *Antigone*. Edited by Mark Griffith. Cambridge University Press, 1999.
- SÓFOCLES. *Antígona*. Introdução, tradução e notas Maria Helena da Rocha Pereira. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1984.
- SPAEMANN, Robert. *Felicidade e benevolência: ensaio sobre ética*. Tradução Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Tradução Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Destino e liberdade: as origens da ética*. *Revista Portuguesa de Filosofia*, n. 50, 1994.
- XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates e Apologia de Sócrates*. Tradução Líbero Rangel de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1987.