

# PRAZER, SENSACÃO E ERRÂNCIA EM PLATÃO

FERNANDO MUNIZ

*Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas  
Universidade Federal Fluminense*

1. O presente trabalho<sup>1</sup> busca responder a seguinte questão: qual relação os *Diálogos* de Platão estabelecem entre a crítica da sensação e a crítica do prazer? A proximidade semântica entre os dois termos faz com que todo prazer e toda dor sejam *aisthéseis*, ou seja, sensações; esta proximidade sugere uma relação espontânea entre eles. Mas quais seriam as razões que teriam levado Platão a recusar, de modo tão enfático, tanto a sensação quanto o prazer? Haveria uma mesma motivação desqualificadora nessa dupla recusa ou cada uma delas responde a problemáticas diferentes?

A leitura atenta dos *Diálogos*, guiada por essa questão, revela uma série de problemas e temas que, articulados, desenharam o horizonte de uma problemática ainda mais ampla do qual esse trabalho limita-se – pela sua brevidade – a tratar apenas de três aspectos: (i) a potência da aparência, (ii) a errância e (iii) a incomensurabilidade. Veremos a seguir, que estes três temas já estavam presentes na primeira formulação do problema do prazer e da sensação nos *Diálogos*.

Seria preciso, portanto, antes de tratarmos especificamente dos argumentos centrais que envolvem a articulação dos três temas, fazer, em primeiro lugar, a gênese da problemática que os unifica.

2. Ao tentarmos buscar os elementos originais da crítica da sensação e do prazer nos diálogos ditos socráticos, surpreendentemente, não en-

---

<sup>1</sup> Parte significativa deste artigo encontra pleno desenvolvimento em MUNIZ, Fernando. *A potência da aparência: um estudo sobre a aisthesis e a hedoné nos Diálogos de Platão*. 1999. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.

contramos nenhum indício claro de recusa da sensação nem do prazer. Não há, nos ditos diálogos da juventude, nada que indique, com segurança, qualquer suspeita ontológica em relação à natureza do prazer ou da sensação. Para não deixar dúvidas, é preciso insistir: nem o prazer nem a sensação são objetos de reflexão, atenção ou interesse especiais nesses diálogos.

Num contexto em que predomina o tema da identificação da virtude com o conhecimento, é compreensível que o prazer não se imponha à análise. Pois, nessa identificação, como apenas o elemento “cognitivo” é reconhecido, torna-se absolutamente dispensável a problematização de elementos desviantes em relação à tendência unitária da alma para o Bem. Tal cenário, além de não fornecer as condições para a tematização da sensação ou do prazer, não pressupõe nenhuma delimitação precisa entre a alma e o corpo, ou entre o sensível e o inteligível, ou mesmo entre a *epistême* e a *dóxa*. Essas dualidades dizem respeito a um conjunto de problemas bem diferentes e, como espero demonstrar na seqüência deste trabalho, constituem, na solidariedade entre essas mesmas dualidades, um outro campo de investigação, criado, como acredito, a partir da crítica do prazer e da sensação.

Uma protocritica do prazer e da sensação surge, pela primeira vez, no *Protágoras* – ainda que de modo secundário em relação ao tema central da unidade das virtudes. Visando a levar ao absurdo a crença tradicional na *akrasía*, ou seja, na possibilidade de alguém agir contra o que sabe ser o melhor, Sócrates constrói um argumento a partir de uma analogia da perspectiva temporal dos prazeres e dores com a visão de objetos dispostos no espaço. Demonstra, em termos hedonísticos, que a boa deliberação não deve levar em conta nem a quantidade aparente de prazeres e dores envolvidos no ato da escolha, nem a aparência dos prazeres e dores futuros que tal ação ocasiona. Pois, se a boa deliberação dependesse da escolha do maior objeto disposto entre objetos no espaço, seria preciso reconhecer a distorção que as distâncias espaciais produzem nas dimensões desses objetos. Assim, no caso de se querer obter a maior quantidade de prazer e a menor de dor, deve-se corrigir essa distorção com uma *tékhnē* similar à *metretiké*, a *tékhnē* de medição, que dá conta das reais dimensões dos objetos observados à distância. A constatação da atuação de um modo de distorção da avaliação dos prazeres, analógico à da sensação – e à sua correção – anulam a justificativa da *akrasía* e revelam a falha no modo espontâneo da deliberação prática. Se não se consegue resistir ao prazer que se está a ponto de experimentar, isso não se deve ao fato de se agir contra o próprio

conhecimento do bem. Pelo contrário, age-se desse modo por se julgar reconhecê-lo no fantasma do prazer singular. O corretivo socrático, portanto, é a *tékhnē* de medição das quantidades de prazeres envolvidos em cada possibilidade de escolha. Se se reduzir a quantidades os móveis da ação e os tornar comensuráveis, a escolha dos maiores prazeres é reduzida a um cálculo que não mais dependerá dos efeitos da perspectiva e, com isso, tornará ilegítimo o fantasma do prazer incomensurável.

Nessa passagem do *Protágoras*, encontram-se, de forma seminal, os três temas que serão os principais elementos do repertório crítico dos *Diálogos* no que diz respeito ao prazer e à sensação:

(i) *a potência da aparência*. Em 356c, Sócrates propõe a seguinte alternativa: “Do que depende a salvação da nossa vida, da arte da medição ou da potência da aparência (ἢ τοῦ φαινομένου δύναμις)?”. Essas alternativas são contrapostas a partir da referida analogia entre a percepção sensível e os prazeres. Se levamos a sério a analogia, a potência da aparência revelará seu domínio de atuação na sensação como um elemento de distorção inerente a toda e qualquer perspectiva perceptiva do espaço e, nos prazeres e dores, como o elemento de distorção inerente a qualquer perspectiva temporal hedonística. Temos, desse modo, um esboço de genética do falso a partir da caracterização da potência da aparência e uma delimitação de seu domínio de atuação: a dimensão da perspectiva espaço-temporal;

(ii) *a doutrina da errância*. Enquanto a arte da medição, segundo Sócrates, é reveladora da verdade, o modo de atuação da potência da aparência é o da produção da errância, e seu principal efeito é o fantasma de prazer singular, fantasma que a arte da medição, se não pode abolir, pode, pelo menos, tornar ilegítimo. Esta associação da sensação e do prazer com a errância, ainda que incipiente, antecipa as considerações do *Fédon*, e marca o momento do transbordamento dos limites aos quais estava submetido esse conceito nos diálogos anteriores ao *Protágoras*. A errância e a aparência estavam, nesses diálogos, associadas às proposições e à impossibilidade de fazê-las ganhar fixidez. No *Eutífron*, por exemplo, Sócrates se diz descendente de Dédalo e capaz de, como Dédalo, fazer moverem-se as suas criações. Mais que isso, de fazer moverem-se as criações alheias. Mas esse poder não é um motivo de júbilo para Sócrates, na verdade, ele se lamenta: “faço isso a contragosto, preferiria, a

qualquer outra coisa, que as proposições se fixassem e permanecessem imóveis”<sup>2</sup>. Nesse lamento socrático reside a motivação estratégica do seu procedimento da refutação: conduzir ao impasse os discursos que se candidatem ao posto de verdade; voltar a errância contra ela mesma; impedir que qualquer discurso ilegítimamente ocupe o lugar fixo da verdade;

(iii) *a incomensurabilidade*. A incomensurabilidade é traço distintivo do fantasma do qual Sócrates quer, por meio da medição, destituir o direito de existência. O reconhecimento de elementos insubstituíveis e singulares e os efeitos que decorrem da existência desses elementos surgem nessa passagem diretamente vinculados à sensação e ao prazer. O pressuposto fundamental da justificativa da *akrasía* é, nesse sentido, a existência de experiências irreduzíveis e incomensuráveis que arrastam quem delibera (por meio da força irresistível da especialidade revelada por determinadas qualidades<sup>3</sup>) para a errância.

3. Os três temas ganham no *Górgias* uma dimensão ontológica e epistêmica que nos permitem formular, não apenas uma, mas uma série de hipóteses articuladas. Vejamos, então, como cada um deles ressurgem no *Górgias*:

<sup>2</sup> No *Eutífron*, 11b-c, Sócrates diz ter, em Dédalo, o artífice do labirinto, seu antepassado (Τοῦ ἡμετέρου προγόνου) e inscreve-se numa linhagem que remonta a Hefesto, a dos fabricantes de estátuas móveis. Isso explica tanto o fato de “as estátuas de palavras” (τὰ ἐν τοῖς λόγοις ἔργα) construídas por Sócrates escaparem sempre, quanto o fato de ele sempre fazer escapar as obras construídas pelos outros. Uma *tékhnē* perigosa que torna o artífice, por essa capacidade de fazer mover as suas próprias obras e as alheias, “mais terrível” (δεινότερος) que o próprio Dédalo, “pois, diz ele, eu não faço apenas moverem-se (μόνα ἐποίει ὁ μένοντα) as minhas obras, mas também as obras alheias” (11c-d). Essa extrema sofisticação da arte (τῆς τέχνης ἐστὶ κομψότατον) de Sócrates, porém, não é, para ele, um motivo de júbilo: “Sou sábio”, lamenta ele, “a contragosto”. O fato de Sócrates fazer uso de um poder de linhagem contra a sua própria inclinação é um indício do caráter estratégico do procedimento. A finalidade almejada estaria alhures. “Eu preferiria”, confirma ele, “a adquirir a sabedoria de Dédalo e a riqueza de Tântalo, que os discursos se fixassem, que permanecessem imóveis (ἀκινήτως ἰδρῶσθαι)”. Mas, se Sócrates faz com que os discursos errem perpetuamente, é por pretender voltar a aparência contra si mesma, produzir o curto-circuito discursivo: a paralisia, a *aporía*. No final do mesmo diálogo (15b-d), Sócrates retoma o tema. Afirma que Eutífron, por estar sempre voltando à posição anterior, prova ter uma habilidade técnica (τεχνικώτερος) superior ao próprio Dédalo e a ele mesmo, Sócrates, visto ser Eutífron capaz de fazer com que as “estátuas” andassem em círculos (κύκλω περιμόντα ποιῶν), mas que a verdade que há dentro dele deve ser agarrada, como o foi Proteus – essa divindade oracular das profundezas – e só liberada quando se declarar. Como se vê, a verdade, no contexto do *Eutífron*, é tão multiforme e dissimuladora quanto a divindade marinha e, aparentemente, tão inacessível quanto ela.

<sup>3</sup> A argumentação contra a *akrasía* traz à tona, sem problematizar, uma série de potências (*Eros*, medo, etc.) candidatas a rivais do conhecimento na deliberação prática. O reconhecimento dessa presumida rivalidade se dá quando Sócrates interroga Protágoras sobre se ele acredita, como a multidão, que a *epistēmē* “não é forte nem capaz de guiar ou comandar”, mas que o que comanda é outra coisa: *thymón, hedonén, hýpen, phóbōn*; que o conhecimento é escravo, “arrastado para todos os lados por todas as demais coisas” (περιελκομένης ὑπὸ τῶν ἄλλων ἀπάντων) (352b-c).

(i) Ao analisar a potência da aparência no âmbito da retórica, o *Górgias* iniciará o processo inequívoco de desqualificação da sensação e do prazer. Lá, Platão inventa a oposição entre *tékhne* e *empeiria*; reduz as práticas da *adulação* (*kolakeia*), como a retórica e a culinária, a práticas irracionais de prazer do corpo e da alma; e efetiva conceitualmente a separação entre corpo e alma a partir de uma analogia que tem como princípio de separação a distinção entre prazer e bem<sup>4</sup>. De modo que a proporcionalidade que torna ilegítimas as práticas de prazer resguarda as fronteiras e impede a indiscernibilidade entre os domínios hierarquizados. A irracionalidade, o prazer, a sensação e a ilusão ganham, assim, um laço formal de afinidade.

(ii) Ganha também um lugar preciso o registro interno de atuação da aparência: a parte da alma onde residem os apetites – esses objetos da errância. Desse modo, o *Górgias* concebe, por um lado, a origem do desejo humano em contraponto ao desejo divino (se os deuses de nada necessitam – *medenòs deómenoi* –, o homem – ou a mulher – revela-se, então, pleno de deficiências). Desse modo, o modelo fisiológico, construído a partir do vazio doloroso (*ἔνδεια*) e da saciedade prazerosa (*πλήρωσις*), encarna no seu movimento – da deficiência ao preenchimento e vice-versa – o círculo monótono da repetição infinita. Mas o *Górgias*, por outro lado, é também o diálogo em que um desejo positivo é construído segundo o modelo dessa mesma saciedade divina. Esse desejo de natureza superior, desvinculado do corpo, até certo ponto, é elaborado a partir dos processos fisiológicos da alimentação e, através desse

<sup>4</sup> A *semelhança de relação* estabelecida por Sócrates entre os termos do conjunto de técnicas com o conjunto de práticas se funda numa *relação de semelhança*, já que as práticas são encaradas como construções fantasmáticas das *tékhnai*. Mas essa proporção acaba por distribuir uma desproporção profunda, que a mimética fantasmagórica faz aparecer: o da semelhança “ilegítima”. A analogia construída por Sócrates mostra-se, dessa maneira, como um procedimento de desvalorização total das “práticas” da *kolakeia*-adulação do corpo e da alma. Na sequência do argumento analógico (465d), Sócrates indica qual é o aspecto formal do risco que está implicado na existência desses domínios diferenciados: o perigo está no desaparecimento dessas diferenciações e na indiscernibilidade das fronteiras. Será preciso, então, impedir que haja esse embaralhamento dos domínios, tornando indiscerníveis (*ἀκρίτων*) a culinária, a saúde e a medicina. Para atender a essa exigência será preciso que a alma possa vigiar e distinguir (*κατεθεωρεῖτο καὶ διεκρίνετο*, 465e), e, assim, manter a proporção, atribuir a ilegitimidade às semelhanças aparentes, na expressão do *Protágoras*: “tornar o fantasma ilegítimo”. Mas o princípio que regula essa atribuição não pressupõe apenas a separação da alma do corpo, mas a supremacia dela sobre ele. Pois, no caso de o corpo controlar (*επιστάται*) a alma, e não o contrário; no caso de caber ao corpo julgar, (*ἔκρινε*) avaliando (*σταθμῶμενον*), segundo os prazeres com que se depara, o resultado é que as linhas divisórias seriam abolidas e, ao invés da proporção geométrica, teríamos uma igualdade aritmética que conduz, obrigatoriamente, ao colapso as fronteiras entre o corpo e a alma, as práticas e as técnicas, o prazer e o bem. Para uma análise dessa questão ver MUNIZ, Fernando. *Mimesis e analogia na crítica à retórica do Górgias* de Platão. *Gragatá*, Niterói, n. 8, p. 129-141, 1. sem. 2000.

processo, o apetite é revertido e transformado em boa *epithymía*, em um apetite purificado que se manifesta na busca pelo “verdadeiro alimento”<sup>5</sup>.

(iii) A incomensurabilidade, por sua vez, ganha um estatuto discursivo e afetivo (associado diretamente ao prazer) de tal natureza que entre o discurso de Sócrates e o de Cálicles não há possibilidade alguma de acordo. Vê-se que o hedonismo da maximização dos prazeres que caracteriza a posição de Cálicles é tomado como uma perspectiva afetiva e discursiva que escapa a qualquer possibilidade de contradição. Eis por que no final da discussão Sócrates aponta, como razão da resistência de Cálicles, o *Eros* que, no início da conversa, era a afecção comum que tornaria comunicantes as posições singulares<sup>6</sup>.

Na dupla separação que o *Górgias* põe em circulação – a separação entre o sensível e o inteligível e o corpo e a alma – pode-se reconhecer a mesma estratégia: estabelecer a legitimidade de uma situação. Essa questão torna-se bastante clara a partir do *Fédon*. A separação passa a ser primordialmente uma questão de direito, e não de fato; é uma aquisição que não se efetua sem resistência, porque o reconhecimento formal da verdade não altera, não transforma os apetites do homem ou da mulher, mas faz com que, ele ou ela, permaneça no plano ineficaz e abstrato do conhecimento. Eis a razão pela qual a questão da resistência desempenha um papel tão importante na filosofia platônica, não apenas a resistência à razão manifestada pelos apetites no registro interno da aparência, mas também a resistência da própria sensação

<sup>5</sup> Esse desejo de natureza superior, até certo ponto, desvinculado do corpo, é elaborado em analogia aos processos fisiológicos da alimentação e, por esse processo, a *epithymía* é revertida e transformada em boa *epithymía*, em um apetite purificado que se manifesta na busca pelo alimento verdadeiro. Para isso ver FRÉRE, Jean. *Les grecs et le désir de l'être*. Paris: Les Belles Lettres, 1981. p. 169-173.

<sup>6</sup> Sócrates declara em 481c-d: “Se as pessoas não tivessem certas afecções (πάθος) comuns (τὸ αὐτό), alguns compartilhando uma afecção, outros, outras afecções; se tivéssemos afecções singulares não-partilháveis com os outros (ἴδιόν ... ἢ οἱ ἄλλοι), não seria nada fácil expor (ενδείξασθαι) nossa experiência (πάθημα) para outros”. Sócrates faz essa declaração tendo em vista a afirmação de Cálicles de que o mundo descrito por Sócrates é um mundo invertido. Ao tentar estabelecer entre essas experiências singulares, por meio de uma afecção comum – no caso específico, dele e de Cálicles – como ambos estão apaixonados, é a experiência da paixão que funcionaria como a ponte. A exigência das dualidades irá impor, entretanto, duplos objetos para essa paixão: Para Cálicles, o jovem Demo, filho de Pirilampo e o povo (δῆμος) de Atenas; para Sócrates, Alcibiades e a Filosofia (481c-d). Em 513c-d, Sócrates, finalmente, explica, a partir do que se desenvolve, a falha que destrói a possibilidade de qualquer acordo entre ele e Cálicles: “É porque de dentro de sua alma (ενὼν ἐν τῇ ψυχῇ) o amor (ἔρως) de D(d)emo me oferece resistência” (ἀντιστατέ μοι). Se retomamos o que Sócrates dissera, no início, sobre a necessidade da existência das afecções comuns, a explicação começa a fazer sentido. A sutileza dessa passagem faz com que, exatamente onde Sócrates buscava encontrar a ponte entre os mundos singulares, encontremos a mais firme resistência.

no que diz respeito à Forma. Sem a exata compreensão da função da resistência – entendendo-se aí a errância como efeito da potência da aparência – não atingimos o nível mais profundo do confronto para o qual Platão concebeu e aparelhou sua filosofia.

4. Se a resistência manifesta-se sensação, revelando nessa manifestação a atuação de uma potência que arrasta a alma para a errância, é também, na própria sensação, que a contrapartida da resistência deve ser buscada. Pois há, na sensação, a manifestação de uma outra potência que, ao atuar, abole a errância. Algo que lança o pensamento na direção de outro registro da memória, memória não mais das sensações, mas de uma apreensão pura do verdadeiro. Essa dualidade no próprio sensível é compreendida, no *Fédon*, a partir do paralelo entre o sensível e os apetites, o que possibilita a articulação, tanto pela presença em ambos da marca da deficiência (o valor negativo) quanto da “tendência ao real e verdadeiro” (valor positivo)<sup>7</sup>. De fato, esses valores opõem-se apenas aparentemente; quando contrastados com a aparência entregue a si mesma, eles revelam, por fim, sua complementaridade. O reconhecimento desses dois traços do mundo sensível só é possível na presença da Forma. Pois a reminiscência é que reativa a Forma que expõe o duplo caráter do sensível.

A Forma não permite que se confunda o sensível-fluxo com o sensível visto do ponto de vista de sua semelhança com ela. Mas qual seria a relação do sensível-fluxo e o funcionamento da potência da aparência? A busca de uma resposta para essa questão deve se dar a partir da verificação da afinidade que a teoria da sensação do *Teeteto* mantém com a duplicidade do sensível. Esta teoria sustenta que todas as qualidades sensíveis são produtos do atrito entre fluxos. Da fricção entre os fluxos luminosos emanados das coisas e do olho, surgem qualidades tanto para o olho – fazendo dele, olho que vê – quanto da coisa – fazendo dela, coisa vista. Esses gêmeos qualitativos não têm existência fora das condições que os geraram, não indicam a existência de um objeto com tal e tal qualidade nem um olho que percebe tal e tal qualidade: ambos os elementos são meros efeitos do encontro fortuito entre fluxos.

Essa exposição do *Teeteto* acaba por reafirmar o maior perigo que se oculta numa suposta inocência da sensação. A irreduzível singularidade dessas

---

<sup>7</sup> Para a questão da deficiência do sensível e sua elaboração a partir da fisiologia ver MUNIZ, Fernando. Plato: pleasure and the deficiency of the sensible world. *Southwest Philosophy Review*, [S.l.], v. 16, n. 2, p. 169-173, 1981.

experiências fornece a base epistêmica para uma tese perspectivista irrefutável (ἀνόλωτοι<sup>8</sup>). Dizer que *aisthesis* é infalível corresponde, teoricamente, à aceitação da multiplicação e da mutabilidade da verdade, ou seja, da submissão desta à errância.

Daí a recusa da sensação ser, na profundidade e na sua origem, tanto ética quanto epistemológica. A recusa ética baseia-se na crença que toma o apetite como a marca de uma falha inscrita na própria natureza humana. Do reconhecimento dessa falha até a idéia da contaminação psíquica, é só mais um passo. A recusa epistemológica supõe, na sua exigência de unidade e imutabilidade do verdadeiro, a produção do fantasma singular associado diretamente aos apetites e a infecção psíquica que provocam.

5. É nesse ponto que a questão do encadeamento da alma ao corpo – e a idéia conseqüente de infecção psíquica – precisa ser compreendida na sua profundidade. Sócrates é explícito quando a etiologia da infecção psíquica, diz ele no *Fédon*: “o supremo mal, o maior e o mais extremo de todos os males é ser afetado excessivamente pelo prazer”. É preciso que não nos enganemos sobre o significado desse malefício, mesmo porque Sócrates não o permite. Pois é ele mesmo quem nos adverte na mesma passagem:

*o mal que advém dos prazeres e dores intensos não é o que poderíamos imaginar – por exemplo a doença física e a ruína financeira. O maior dentre todos os males, o supremo mal é experimentado sem que nós nos demos conta dele*<sup>9</sup>.

É preciso fazer justiça ao caráter enfático da linguagem empregada por Sócrates e evitar o engano de entender de uma forma externa o perigo que os prazeres representam.

O real malefício não é o que poderíamos inocentemente supor. Não é evidente, nem observável, coloca-se para além do que podemos imaginar. Eis por que não se deve deixar-se iludir pela noção de obstáculo – obstáculo que faz do corpo, de suas distrações, de suas ocupações apenas um desperdício de tempo. A recusa do prazer tem um sentido profundo, um sentido ontológico que, este sim, permite a compreensão do seu real papel na trama dos *Diálogos*.

Sócrates explica esse sentido ontológico da seguinte forma:

<sup>8</sup> PLATÃO. *Teeteto*, 179c.

<sup>9</sup> PLATÃO. *Fédon*, 82c-83c.

*Consiste numa inferência inevitável (ἀναγκάζεται) que se impõe à alma de todo homem, no instante mesmo em que experimenta uma sensação (ἡσθηῖνα) intensa (σφόδρα) de prazer ou dor: é-se levado a tomar a causa da afecção como a coisa mais evidente (ἐναργέστατον) e verdadeira (ἀληθέστατον), ainda que não o seja – já que se trata de coisas visíveis (ὄρατά).*<sup>10</sup>

Essa vinculação das práticas de prazer à prática cognitiva que é estabelecida nessa passagem abre uma nova possibilidade de abordagem da questão do prazer. Em 83d, Sócrates não deixa dúvidas, “são afecções” (πάθει) desse tipo que irão “encadear” (καταδεῖται) cada vez mais estreitamente a alma ao corpo. De modo que “cada prazer ou cada dor” funciona como “pregos” (ἦλον) que “prendem” (προσηλοῖ) a alma ao corpo, “fixando-a nele” (προσπερονᾶ) e dando a ela uma “forma corporal” (σωματοειδῆ), “a ponto de fazer com que a alma tome por verdadeiro tudo o que o corpo afirma ser”. É preciso retirar as conseqüências epistemológicas dessa passagem e reconhecer o papel de causa eficiente que o prazer desempenha na produção do encadeamento e de um certo tipo de realidade.

Esse processo de *somatização* da alma, quando ela “se conforma às opiniões” do corpo (ὁμοδοξεῖν), ao seu modo de vida (ὁμότροπος) e a sua dieta” (ὁμότροφος), confunde-se com o processo de contaminação, tendo como resultado prático a alma “infectada” (ἀναπλέα), excluída da conexão com o que é “puro” (καθαροῦ) e “único em sua forma” (μονοειδοῦς).

A questão do encadeamento e da infecção do *Fédon* retoma, de outro modo, um tema do *Górgias*. Lá, a manutenção das fronteiras entre o corpo e a alma era o princípio que resguardava todas as demais fronteiras entre as dualidades. Aqui, no *Fédon*, o problema é o mesmo; “quando o corpo e a alma estão juntos, a natureza (ἡ φύσις) prescreve que um deve comandar e dirigir (ἄρχεσθαι) e o outro se submeter e ser comandado (δουλεύειν)”<sup>11</sup>. Mas esse estado legitimado pela natureza, lá como aqui, pode ser pervertido. Em 81b, é o corpo que contamina (μεμιασμένη) a alma e a torna impura (ἀκάθαρτος). Mas como isso poderia acontecer? A resposta de Sócrates é ainda mais incisiva: “Porque a alma se associou (συνοῦσα) ao corpo, lhe dedicou os cuidados (θεραπεύουσα) e sua paixão (εἰρώσα).” Esse desvio do *eros* psíquico na direção dos apetites e prazeres produzem, como efeito, o fato de a alma passar a tomar como

<sup>10</sup> PLATÃO. *Fédon*, 82c-83c.

<sup>11</sup> PLATÃO. *Fédon*, 80a.

verdadeiro somente as coisas que têm “forma corporal” (σωματοειδές).

Esse processo tem como resultado a inversão do decreto natural, ou seja, a geração de uma composição em que o corpo faz da alma sua semelhante, tornando-a “co-natural” (σύμφυτον), “por meio de intensa prática” (διὰ τὴν πολλὴν μελέτην) até que, ela se torna completamente “perpassada pelo elemento corporal” (διειλημμένην ... ὑπὸ τοῦ σωματοειδοῦς).

A perspectiva da prisão ou, o que dá no mesmo, o ponto de vista do corpo, constitui, enquanto “visão das coisas”, uma *mátbesis*, um saber, ainda que subversivo, e o amigo do corpo, o *philosómatos*, torna-se, por conseqüência, o maior inimigo das Formas.

Entretanto, o ponto mais importante da exposição de Sócrates, nessa passagem, vem na seqüência: depois de ter fundado ontologicamente a possibilidade de um perspectivismo hedonista – que traz à luz para combater – Sócrates revela o caráter mais surpreendente e “terrível” (τὴν δεινότητα) dessa prisão, que “só a filosofia pode discernir”: “essa prisão é obra dos apetites (δι’ ἐπιθυμίας) e é construída de tal forma que ‘o encadeado’ (ὁ δεδεμένος) colabora, o máximo que pode, ‘com o seu próprio encadeamento’ (τῷ δεδέσθαι)”. Há que se chamar a atenção, aqui, para o fato de o encadeado em questão ser a alma e de que esse papel da alma de colaboradora do corpo indica a transformação de sua natureza em uma segunda natureza perpassada pelo elemento corporal. A alma submetida, *somatizáda*, é equivalente ao resultado previsto, no *Górgias*, com a eliminação das fronteiras e seu embaralhamento. Uma submissão que é sentida como dominação, domínio que se manifesta numa forma de saber<sup>12</sup>.

6. O acompanhamento do tema do prazer e da sensação dentro do desenvolvimento dos *Diálogos* tornou possível, como julgamos mostrar este estudo, essa recuperação do solo comum de onde esses dois conceitos se enraízam. Desde a questão inaugural do *Protágoras* sobre a potência da aparência aos desdobramentos que o tema obteve na filosofia platônica, é evidente o

<sup>12</sup> Sobre o caráter *cognition* dessa submissão diz Charles Kahn (Plato’s theory of desire. *Review of Metaphysics*, Washington DC, v. 41, n. 1, p. 77-103, Sept. 1987): “When one feels intense pleasure or pain concerning a given object, one is forced to regard this thing as clearly real and true, although it is not... Each pleasure and pain is like a nail which clasps and rivets the soul to the body and makes it corporeal, so that it takes for real what the body declares to be so. Unless it is enlightened by philosophy, reason is obliged to live in the darkness of the cognitive cave, constructed by sensual appetites, or by thymos, by ambition and competition for honor: *one’s ontology is affected by one’s favorite pursuits*” (p. 99). Grifo nosso.

deslocamento que esse tema opera na forma e no conteúdo dos *Diálogos*. Essa transição mobilizou e foi mobilizada por uma reflexão criadora sobre a função e a natureza do prazer e da sensação, não apenas na vida, como também no pensamento, não apenas na ação e na formação do *êthos*, como também na crença no real e na sua justificação.

Mas resta ainda compreender como se efetua essa reversão da predominância natural da alma sobre o corpo. Pois, por mais que o *Fédon* tenha sido explícito em relação à atividade do prazer na formação de uma ontologia calcada na intensidade dos prazeres, a descrição desse processo permanecia enigmática. Como deveríamos conceber o corpo? Há apetites do corpo? Essas questões precisam de resposta. Uma análise detalhada do processo de formação do apetite demonstra que Platão jamais admitiu a existência de apetites corporais. Como podemos observar no próprio modo de funcionamento dos apetites. A *epithymía* é um mecanismo que, na sua formação, tem, na *aísthesis*, seu elemento orientador na direção do objeto de seu preenchimento<sup>13</sup>. A alma, por essa razão, é reorientada em direção ao mundo visível pela força das *ἐνδείαι*, das deficiências do corpo. O corpo jamais poderia obter, por si próprio, qualquer tipo de saciedade. Assim, sem a cooperação da alma não há saciedade física, nem “prazer corporal”. Mesmo que essa cooperação seja forçada, é a alma que aos poucos assume o papel de protagonista do processo de formação dos apetites – e, conseqüentemente, é ela que sofre os efeitos nocivos da aparência, os efeitos contaminadores e acorrentadores da errância.

A análise do mecanismo da *epithymía* mostra a importância nesse processo de um outro aspecto absolutamente relegado a segundo plano dentro da tradição dos estudos platônicos, a referida teoria da sensação do *Teeteto*. Ali, encontra-se a confirmação das indicações que já observávamos no *Górgias*. Toda sensação é o produto externo da relação casual entre dois fluxos, nem subjetiva nem objetiva; mas singular e, por isso, irrefutável. O mundo sensível entregue a si mesmo, a sua própria errância natural conjuga fluxos que fornecem as condições para a existência de uma multiplicidade de perspectivas incomensuráveis. O que Sócrates já dizia no *Górgias* sobre as afecções singulares retorna agora no *Teeteto*, na forma de doutrina que, se não era de autoria de Platão, certamente, estava muito próxima de sê-lo.

<sup>13</sup> Para o mecanismo da *epithymía* ver PLATÃO. *Filebo*, 34d-35e.

7. Todos esses elementos articulados possibilitam novas considerações sobre o papel do prazer e da sensação no contexto dos *Diálogos*. Será preciso fazer, ainda, para além dos limites deste artigo, a análise dos desdobramentos dessas conclusões no *Filebo*. Como se sabe, presume-se, justificadamente, que seja no *Filebo* – um dos últimos diálogos de Platão – que se deva encontrar a palavra final de Platão sobre os prazeres.

Não apenas uma palavra final diante de um problema resolvido, mas a palavra que reitera a declaração de guerra que ecoa em todas as cenas dos *Diálogos*. Talvez seja mais justo dizer que não se trata de uma luta apenas contra o prazer, tomado isoladamente – isso nós já sabemos não ser o caso – mas uma luta contra a potência da aparência. Seria preciso entender que o problema maior que o prazer apresenta para Platão é – o que ele não se cansou de afirmar – o fato de ele estar ligado à produtividade do falso. Nesse sentido, o prazer ocupa um lugar na série de elementos da falsidade, não um lugar entre outros, mas um lugar de destaque, talvez até o primeiro lugar, capaz de fornecer munição a sofistas, poetas, cozinheiros, pintores, tiranos, etc. Um lugar mais insidioso até que o do próprio não-ser, visto que, mesmo depois de, no *Sofista*, o parricídio filosófico ser cometido e a existência dos discursos falsos ser afirmada, seja ainda ele, o prazer, que se ergue em desafio diante do velho filósofo. Dizem alguns: “*Dóxa* falsa pode produzir prazeres verdadeiros!” E eis que a dificuldade de novo está de pé, por mais desalentador que isso possa parecer aos Acadêmicos. “Mas a *dóxa* falsa não contamina o prazer com a sua falsidade!” – Insistem. Teria o direito de existência, dado ao não-ser, deixado inafetada a falsidade dos prazeres? Tais dificuldades foram suficientes para motivar Platão a projetar o combate final que o *Filebo* representa. A última batalha ontológica platônica, ao que parece, não foi contra o não-ser, como pensam alguns, mas contra um inimigo muito mais antigo que o não-ser, e muito mais resistente que o não-ser: o prazer.