

A TROCA DE PRAZERES E DORES NO *FÉDON*

THE EXCHANGE OF PLEASURES AND PAINS IN THE *PHAEDO*

MARQUES, M. (2016). A troca de prazeres e dores no *Fédon*. *Archai*, n. 16, jan.-apr., p. 223-262.

DOI: http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_16_8

RESUMO: Neste artigo, procuro explorar a relação entre o prazeroso e o doloroso compreendidos como 'contrários' e o tema da 'troca' como o uso de bens dirigido (ou não) pela pensamento reflexivo (*phrónesis*) no *Fédon* (60b; 69a-b). Em contraposição, o texto analisa alguns fragmentos de Antifonte (DK87B49; B57-62 entre outros) com o propósito de evidenciar a crítica operada por Sócrates do dito "comércio" entre prazeres e dores, esperanças e medos. Esse confronto esclarece a diferença entre o modo de vida filosófico e os valores predominantes entre os cidadãos atenienses.

Palavras-chave: Platão, *Fédon*, Prazer, Sócrates, Antifonte

ABSTRACT: In this article, I aim to explore the relation between what is pleasurable and what is painful understood as op-

archai 

n. 16, jan.-apr. 2016

Marcelo Marques, 'A troca de prazeres e dores no *Fédon*', p. 223-262

posites and the topic of 'exchange as the use of goods which is guided (or not) by reflective thinking (*phronesis*) in the *Phaedo* (60b; 69a-b). On the other hand, I also analyse some of Antiphon's fragments (DK87B49, B57-62, among others) in order to discuss the criticism that Socrates addresses to the so called "commerce" between pleasures and pains, hopes and fears. This confrontation helps to clarify the differences between a philosophical way of living and the values that are prevailing among Athenian citizens.

Keywords: Plato, *Phaedo*, Pleasure, Socrates, Antiphon

Busco nos fragmentos de Antifonte passagens que me permitam vislumbrar formulações sobre o prazer e a dor análogas às que Sócrates explicita e critica no *Fédon*. Meu ponto de partida é que as experiências do prazer e da dor, assim como dos valores que lhes são atribuídos, tanto por Antifonte como por Sócrates, configuram modos de vida diferentes, definidos ou estruturados em função do papel da reflexão (*phrónesis*) feita enquanto cálculo de ganhos e perdas. Alguns dos desafios postos pela discussão desenvolvida no *Fédon* são: a concepção da natureza do prazer; a compreensão do corpóreo compreendido como obstáculo e fonte de dores (ou de prazeres com menor valor); a reflexão (ou cálculo) necessária para lidar com esses valores em oposição; a definição da natureza da excelência ou virtude, em particular, da moderação e da coragem; a discussão da significação da experiência (ou da vivência) da morte.

Na primeira parte do *Fédon* (57a-69e), a cena da preparação feita por Sócrates para o momento de sua morte é tão clássica quanto fundamental para a elaboração de uma teoria platônica do prazer; é nesse contexto inicial que destaco algumas passagens (60b-c; 68b-69d) que antecedem o primeiro argumento relativo à imortalidade da alma (o argumento dos contrários)¹.

Apresento as passagens selecionadas e, em seguida, as contraponho a alguns fragmentos de Antifonte, tendo em vista a resignificação que é feita do “cálculo dos prazeres”, para se poder dizer que modo de vida vale a pena viver e o modo de morrer que ele implica.

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Marcelo Marques, ‘A troca de prazeres e dores no *Fédon*’, p. 223-262

disse, que se Esopo tivesse pensado nisso, teria composto um mito (dizendo que): o deus queria conciliá-los, por estarem em guerra, mas, como não fosse possível, tivesse amarrado as (duas) cabeças no mesmo e, por isso, quando um vem a ser (acontece) o outro o acompanha em seguida; é assim que (me) parece acontecer no meu caso, uma vez que, por causa da amarra, tinha dor na perna, e o prazeroso parece segui-la (*Phd.* 60b1-c7)².

Ao se recompor, Sócrates esfrega a perna e expressa seu sentimento: como é estranho (*atopon*) que os seres humanos chamem de prazeroso algo que vem sempre acompanhado de seu contrário, o doloroso. Será que são, mesmo, dois contrários, ou será que um deles apenas parece ser o contrário do outro? Será que o prazeroso (o prazer), necessariamente, comporta um contrário?³ Essa experiência é tão espantosa (*thaumasios*) que merece ser tratada através do imaginário mítico, antropomórfico: um contrário "não quer" vir a ser junto com o outro, mas estão sempre juntos, a ponto de parecerem ser dois, sendo um; aparentemente, são dois seres, "com uma só cabeça". Este é o mito do prazer: dois 'seres' em guerra, que só poderiam ser unidos à força, sendo amarrados (*synepsen*) e, eventualmente, apaziguados, por um deus. Perante tal desconcerto, a imagem proposta acolhe o espanto e elabora o estranhamento: será que o prazer e a dor são uma unidade, equivocadamente compreendida como dualidade, ou, pelo contrário, são duas coisas diferentes que, por alguma circunstância de quem as experimenta, são percebidas como uma? Será que esta descrição de uma experiência sensorial, transformada em narrativa mito-poética pode ser tomada pelo que parece ser? Ou será que merece um exame mais detalhado?

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Marcelo Marques, 'A troca de prazeres e dores no *Fédon*', p. 223-262

A meu ver, o estranhamento inicial é posto, não visando uma conciliação (mítica), mas para exigir uma explicação verdadeira. No *Fédon*, a questão da relação íntima entre prazer e dor, compreendidos como afecções sucessivas, é apenas o prólogo que prepara a discussão sobre a filosofia como preparação para a morte. Quanto à relação entre corpo e alma, pensada a partir da concepção do corpo como *sema* (túmulo ou signo), sigo as interpretações que compreendem que trata-se de uma relação de cuidado ou de preservação, ou seja, o corpo oferece uma oportunidade para que o indivíduo possa cuidar de si mesmo, preservando sua alma; para além do dualismo convencional, é preciso reconhecer que os apetites e prazeres corpóreos têm como centro de determinação a dimensão psíquica (*Phlb.* a6-c7; *Tht.* 185c-186c) o corpo preserva a alma na medida em que permite que ela 'signifique' alguma coisa, ou seja, que ela exerça sua determinação numa dimensão 'sínica', tornando-se manifesta ou visível, e, nessa medida, *significante*⁴.

O cuidado reflexivo e recíproco entre alma e corpo prepara o filósofo para o convívio com os deuses, que são nossos cuidadores; a morte pode tanto significar o convívio com o invisível, em vida, quanto o encontro com o divino (deuses), quando da separação do corpo (63b-c).

É preciso reforçar que se trata de saber a que tipo de prazer deve dedicar seu tempo alguém que tem como objetivo o saber propiciado pela *phronesis*, sendo que isso indica, a meu ver, uma perspectiva predominantemente axiológica (64d-65b); o que significa que estão em jogo os valores que determinam as prioridades de cada um: comida, bebida, sexo e outros cuidados

do corpo (roupas e sapatos) se opõem ao exercício da reflexão e à prática de elaborar argumentos frente a problemas de natureza cognitiva. Separar-se ou distanciar-se dessas ocupações é simplesmente uma questão de se estabelecer prioridades; trata-se de escolher aquilo que confere maior dignidade ao modo de conduzir a vida; não está em questão a possibilidade de se suprimir as demandas básicas do corpo. Morrer é então tomado como metáfora do exercício do pensar⁵, na medida precisa em que implica em concentrar-se na dimensão psíquica e pôr em suspenso, em circunstâncias determinadas e 'na medida do possível', as demandas corpóreas; o que Sócrates propõe enquanto modo de vida é valorizar atividades e prioridades outras que a satisfação de necessidades básicas de sobrevivência⁶.

A dimensão psíquica não tem a ver só com conhecimento, mas tem seus próprios valores e prazeres e é também condição da experiência dos prazeres em geral. "Despedir-se do corpo" (*chairein*) deve ser tomado metaforicamente, por mais que na situação efetivamente vivida por Sócrates, este seja o caso factualmente; ou seja, em termos de valor que guia a vida (filosófica), trata-se daquilo que deve ser priorizado; no caso particular do momento vivido por Sócrates, a questão fica ainda mais compreensiva: o que poderíamos esperar de alguém que está prestes a 'separar-se do corpo' se não o esforço por mostrar as vantagens que esperam por ele?

Aos poucos, o contraponto proposto (postulado) aos valores e prazeres corpóreos começa a ser formulado: tender para 'o ser' ou buscar 'aquilo que é' (*oregetai tou ontos*), ou seja, os valores maiores postulados como seres que são 'em si' e 'por si mesmos', essências

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Marcelo Marques, 'A troca de prazeres e dores no *Fédon*', p. 223-262

puras e independentes (*ousia*), como o justo, o belo, o bom, a medida, a saúde e a força (65d-66a). Enquanto atitude ou modo de agir que se contrapõe à busca dos prazeres sensoriais, essa última compreendida como um modo de vida convencional, a postura filosófica implica no exercício puro do pensamento centrado nele mesmo (*autei kath' hauten tei dianoiai*).

Prender ou fixar a alma no corpo (65a; 83d) são metáforas usadas para indicar a incapacidade de uma compreensão mais elaborada, seja do dinamismo do modo de ser psíquico (*dynamis*, ação/afecção), seja da consistência ontológica dos valores que devem orientá-lo (65d-e). As escolhas, fundadas ou não (medidas ou não), pela reflexão determinam o modo de se viver e o rumo do viver (antes e/ou depois da separação com relação ao corpóreo). Trata-se, na perspectiva que me interessa aqui, de uma reflexão que orienta a escolha dos prazeres: morrer significa separar-se de certos valores e prazeres e vincular-se a outros (67a-b); nessa medida precisa, filosofar ainda é o exercício efetivo de desejos e prazeres⁷.

A fala atribuída aos filósofos autênticos (*tois gnesios philosophois*), que conversam entre si é contundente (66b-67b): o corpo é inequivocamente marcado como sendo um mal (*meta toiouton kakou*), mas o contexto no qual tal valoração negativa é feita é igualmente evidente. Por um lado, trata-se de movimentos da *psyche* (de caráter apetitivo, amoroso): estar em busca de (*en tei skepsei*), realizar uma caça (*theran*), ter apetites ou desejos (*epithymoumen, epithymion, eroton, epithymiai, epithymoumen*), ser amante de (*erastai einai*); o que é posto em questão são modos de se relacionar com os objetos (corpóreos e/ou psíquicos), estar ou

não estar (ao máximo) em companhia de ou em comunidade com (*malista meden homilomen toi somati medo koinonomen*), ser preenchido (contaminado) por (*anapimplometha*), ser libertado (*apallattomenoi*), ser liberado (*apolyse*), estar misturado ou não (*eilikrines*), ser puro (*katharos*). Por outro lado, os objetos contrapostos aos valores corpóreos são objetos *para* a *psyche* que, em grande medida, está sendo considerada enquanto instância cognitiva (mesmo que não apenas): o verdadeiro (*to alethes*), o que é (*tou ontos*), pensar (*phronesai*), tempo livre (*skhole*), filosofia (*philosophias*), examinar algo (*skopein ti*), discernir o verdadeiro (*kathoran alethes*), saber algo puramente (*katharos ti eisesthai*), as coisas elas mesmas (*auta ta pragmata*), a reflexão (*phroneseos*), o saber (*eidennai*). Em síntese, este é o sentido do raciocínio, é isso o que o argumento significa (*hos ho logos semainei*), é nessa direção que toda a argumentação aponta.

É feita uma lista de afecções, ações e valorações praticadas pela maioria dos homens; atitudes e objetos que, na perspectiva do filósofo, devem ser avaliados, medidos ou 'informados' pelos valores do exercício do pensamento puro: alimentos, doenças, apetites eróticos, medos, imagens, banalidades, guerras, lutas, posses e dinheiro, todos associados ao modo de viver que prioriza a satisfação das demandas corpóreas. Entretanto, como valores que são, estes fins podem ser considerados bons ou maus, em perspectivas diferentes; para aquele que valoriza o exercício do pensamento e da pesquisa acima de tudo, esses objetivos significam impedimentos (obstáculos) que fazem com que nos tornemos contaminados ou preenchidos (*anapimplometha*) excessivamente; e mais, ocupar-se principalmente deles indica falta de sen-

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-abr. 2016

Marcelo Marques, 'A troca de prazeres e dores no *Fédon*', p. 223-262

satez (*aphrosyne*), o que não significa que eles sejam maus neles mesmos⁸.

A meu ver, é bastante claro que não se trata de 'buscar' a morte literalmente, ficando descartada a leitura extremista. Nesse sentido, o texto de *Leis IX* sobre a condenação do suicídio, pelo Ateniense, é contundente e inequívoco: a vida é o que há de mais familiar e de mais amável (*ton panton oikeiotaton kai philotaton*) ao ser humano; privar-se da parte que recebeu do destino, fora de circunstâncias muito específicas que o forcem a tal (a lei da cidade, um grande dor inevitável, o acaso) é uma atitude marcada pela vergonha, pela indolência e pela covardia⁹.

Ademais, o contexto argumentativo é preciso: o objeto do desejo não é passível de ser alcançado plenamente, sem limites pelos seres humanos; donde a ideia de liberação ou 'morte' compreendida como 'figuração' de um encontro pleno com o que é buscado, ou seja, como exercício pleno e puro do pensamento.

'Ser amante de' é o viés proposto por Sócrates para diferenciar os gêneros de indivíduos que se definem tanto por suas estruturas psíquicas como por seus modos de vida (68c). Por definição, 'ser amante do' saber implica em ter o saber como valor maior que efetivamente organiza o psiquismo, sendo capaz de estabelecer medidas e limites 'reflexivos' para os diversos apetites e, ainda, sendo capaz de enfrentar experiências e afecções que ameaçam sua própria ordenação. Nesse sentido preciso, ser sábio implica também em ser moderado e corajoso; as afecções perante a morte são variadas e cada um as experimenta e as enfrenta de acordo com os recursos que tem; considerar a morte

como um mal e ter medo de morrer são a opinião e a afecção compartilhadas pela maioria dos seres humanos; é nesse embate que surgem diferentes estratégias, tais como a ideia da troca ou do comércio de prazeres e medos.

2. O SENTIDO DA TROCA

Sócrates critica essas trocas, apontando situações problemáticas e surpreendentes, na medida em que implicam em dimensões que afirmam e negam a mesma coisa: como, por exemplo, ser corajoso por causa do medo, ser moderado através da falta de moderação, dominar na medida em que se é dominado.

Sócrates - (...) Se tu vês um homem se revoltar, quando está perto de morrer, é que ele não era amigo (amante) do saber, mas um tal amigo do corpo; esse mesmo podendo também ser, se for o caso, amigo do dinheiro, amigo das honras, seja de uma ou de outras, seja de ambas ao mesmo tempo.

Símias - Tu dizes as coisas exatamente como elas são.

Sócrates - Sendo assim, Símias, o que chamamos de coragem, será que isso não convém, principalmente, àqueles que possuem as disposições sobre as quais acabei de falar?

Símias - Sem dúvida, disse.

Sócrates - E a moderação, mesmo aquilo que os muitos chamam de moderação: em relação aos apetites, não se deixar excitar violentamente por eles; pelo contrário, di-

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Marcelo Marques, 'A troca de prazeres e dores no *Fédon*', p. 223-262

minuir sua importância e adotar uma conduta comedida; não convém ela (a moderação), então, apenas àqueles que desvalorizam o corpo e passam sua vida no amor pelo saber (filosofia)?

Símias – Necessariamente, disse.

Sócrates - Se queres, disse ele, refletir sobre a coragem e a moderação dos outros (*ennoēsai ten ge ton allon andreian te kai sophrosynen*), te parecerá estranho.

Símias - Como assim, Sócrates?

Sócrates - Sabes, disse, que todos os outros consideram a morte como estando entre os grandes males.

Símias – Certamente.

Sócrates - É, então, por medo de males (ainda) maiores que aqueles que são corajosos enfrentam a morte, quando a enfrentam?

Símias - É assim.

Sócrates - É então porque têm medo, é por medo que todos, exceto os filósofos, são corajosos; e, no entanto, é absurdo ser corajoso por medo e por covardia (*toi dedienai ara kai deei andreioi eisi pantes plên hoi philosophoi. kaitoi alogon ge deei tina kai deiliai andreion einai, Phd. 68b8-d13*).

A situação extrema da morte suscita a explicitação, por parte do indivíduo em questão, do conjunto de valores que o guiam nas suas ações na vida. Sua atitude perante a morte acaba por explicitar de modo inequívoco aquilo que o determina maximamente em vida: as coisas corpóreas, o corpo, o dinheiro ou as honras. São, então, explicitadas estruturas psíquicas que se contrapõem ao que seria o modo filosófico de ser, aquele no qual o valor maior é o saber; valoração máxima essa que vem sintetizada no uso de termos compostos com o prefixo *philo* etc.

A partir dessa postulação pode-se compreender diferentes modos de ser excelente, ou seja, o ser corajoso, o ser moderado, sempre se contrapondo uma constatação empírica a uma avaliação reflexiva: partindo do uso dos termos, a descrição empírica é submetida a uma análise reflexiva, que compara e submete à prova; avalia-se, então, o modo como se organizam os psiquismos dos indivíduos em questão, ou seja, explicita-se a maneira como conduzem suas vidas.

Nesse contexto, 'coragem' não é mais simplesmente "dominar os medos", mas está sendo resignificada para indicar a atitude reflexiva perante a morte, perante a autenticidade (ou não) dos valores, em particular, dos prazeres, que se contrapõem uns aos outros e às experiências de sofrimento. Por sua vez, a 'moderação' é pensada a partir do uso comum do termo (aquilo que 'os muitos' chamam de moderação – não ser dominado pelos apetites, paixões ou prazeres), sendo também retomada criticamente: ela indica a não excitação violenta de certos apetites e uma diminuição de sua importância, donde uma conduta limitada; compreendida dessa maneira, ser moderado seria próprio da-

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Marcelo Marques, 'A troca de prazeres e dores no *Fédon*', p. 223-262

queles que não põem os valores associados ao corpo como sendo prioritários, contrapondo a eles os valores ligados à pesquisa e à busca do saber¹⁰.

Portanto, é na medida em que informamos, analisamos e avaliamos nossas afecções e práticas com a reflexão inteligente (*phronesis*) que nos tornamos filósofos (68c-69c); ou seja, ser filósofo significa reavaliar pesos e medidas menores, valores e práticas com a medida maior do exame racional, do discernimento inteligente, da sabedoria; não importa quantos serão capazes de fazê-lo, se são poucos ou muitos.

Novamente, o tema do estranhamento (*atopia*) é evocado para lidar com outra situação de oposição insustentável, ou seja, aparentemente conflitante. Perante tal dimensão racional discriminadora, aquilo que é compartilhado pelos muitos, como, por exemplo, o medo da morte, acaba por revelar-se como algo pernicioso e que ameaça os conceitos comuns de valor e excelência. A contradição é explicitada: se a morte é um mal, e se o medo é o afeto pelo qual os homens enfrentam a morte, temos que reconhecer que esses indivíduos são corajosos porque têm medo, são corajosos através do medo e covardia, o que, realmente, não faz sentido!

Símias - Certamente

Sócrates - E quanto àqueles dentre eles que são bem ordenados? Não são afetados do mesmo modo? Não são eles moderados por algum tipo de desregramento? Certamente, nós dizemos que isso é impossível, mas acontece com eles uma situação (afecção) semelhante à anterior, essa moderação ingênua. Por temerem que lhes falem al-

guns dos prazeres, aqueles que desejam, e, desejando-os, se abstêm de outros, sendo, então, dominados por eles; é isso o que chamam de desregramento. Ou seja, o que lhes acontece é que só dominam outros prazeres, sendo dominados por prazeres. Isso é semelhante ao que foi dito há pouco, que, de certo modo, é através de um certo desregramento que eles são moderados.

Símias - Pois é o que parece.

Sócrates - Caro Símias, receio que essa não seja uma troca correta para (se obter) a excelência; trocar prazeres contra prazeres, dores contra dores, e medo contra medo, mais por menos, como se fossem moedas. Mas só pode haver uma moeda correta, contra a qual todas essas coisas devem ser trocadas: a reflexão (o pensamento) (*Phd.* 68e1-69a10)¹¹.

A reflexão continua na mesma direção: os que são aparentemente (bem) ordenados seriam afetados do mesmo modo, ou seja, seriam moderados justamente através de algum tipo de desregramento, o que devemos dizer que é impossível. Mas é isso mesmo o que lhes acontece, homens marcados por uma moderação ingênua, mesmo que bem-intencionada. Desejam certos prazeres, mas têm medo de lhes faltarem outros; por isso, deixam de buscar outros prazeres, o que faz com que sejam, então, no fim das contas, dominados por prazeres; é essa situação contraditória, inusitada e não razoável que chamam de moderação, sendo, na verdade, um tipo de desregramento. Ou seja, a versão da relação entre busca de prazeres e tentativa de evitar medos, é formulada da seguinte maneira, para ser criticada: consistentemente com sua própria compre-

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Marcelo Marques, 'A troca de prazeres e dores no *Fédon*', p. 223-262

ensão das coisas, eles só conseguem dominar certos prazeres porque são dominados por (outros) prazeres; é uma falta de medida que os tornaria moderados, é uma falta de controle que faria com que fossem auto-controlados, sendo, na verdade, autoindulgentes.

A crítica está implícita na formulação mesma da versão que os próprios indivíduos (os muitos) propõem do que acontece; essa formulação elaborada através da relação entre contários é o que suscita a compreensão da suposta virtude como troca (*allage*), formulação que nega flagrantemente aquilo mesmo que é afirmado. Esse modo de compreender o funcionamento do psiquismo não é correto, ou seja, este não é o caminho para a excelência. A troca, se troca deve haver, não pode ser feita desta maneira: envolvendo, estritamente, prazeres, dores e medos. A compensação ou 'troca correta' (se é que se trata mesmo de uma troca) é aquela operada entre a vivência do afeto e sua compreensão reflexiva.

O que é proposto é que o prazer experimentado deve ser objeto de reflexão, que a dor vivida deve ser compreendida pela inteligência, que o medo que nos afeta deve ser esclarecido pelo discernimento; as quantidades e qualidades das afecções devem ser avaliadas, sopesadas pelo pensamento. O que é criticado é uma prática comum, mecânica e dogmática, porque extrínseca à compreensão da natureza mesma dos elementos em questão; esse tipo de cálculo é recusado porque ele envolve apenas a dimensão quantitativa ou relativa à intensidade dos prazeres envolvidos; sendo que o que conta realmente é a dimensão reflexiva de toda virtude, e o ganho que lhe é intrínseco, ou seja, a realização efetiva da excelência humana.

A meu ver, não se trata simplesmente do plano motivacional da ação (ou da causa final, em termos aristotélicos), mesmo que este esteja implicado, enquanto valor posto e buscado. Não se trata tampouco de meramente evitar (ou minimizar) resultados negativos ou dores (nível *epithymético*), ou de buscar reconhecimento (*thymoeidético*); a equivalência com o pensamento, ou a 'troca' pela reflexão implica na reformulação da noção de virtude, em termos de discernimento, aquele exercício do saber argumentativo que busca esclarecer o que é o bem do indivíduo humano, em termos da configuração racional da psique, de modo a conduzi-la na direção daquilo que, então, se passa a saber que ela é mesmo¹².

Além disso, é preciso reconhecer os limites da metáfora da troca ou do comércio: a rigor, quando se introduz a *phronesis*, não se trata exatamente de trocar ou de substituir, mas de reconfigurar, de modo a que aquilo que discernimos com a inteligência seja efetivamente o que determine nossa ação; pela racionalidade reflexiva, podemos avaliar efetivamente a complexidade dos fatores em jogo em diversos planos (físico, motivacional, racional, individual, coletivo etc.)

A inteligência ou reflexão purifica, na medida precisa em que leva em conta as determinações inteligíveis, que só são acessíveis à inteligência sábia (ou que busca o saber efetivo).

Sócrates - Reflexão através da qual e com a qual (pensamento que é aquilo através do que e com o que) todas essas coisas (*panta*) devem ser compradas e vendidas. Todas essas coisas (*panta*) poderiam, então, realmente ser a coragem, a moderação, a justiça e, em resumo, a

verdadeira excelência, acompanhada pela reflexão, sejam (a elas) acrescentados ou retirados prazeres ou medos e todas as outras coisas desse tipo. Mas, se, ao contrário, sem reflexão (separadas do pensamento), a excelência consiste no trocar essas coisas umas pelas outras, essa excelência não é mais do que uma pintura feita de sombras, sendo, na verdade, servil e não tendo nela nada de saudável ou de verdadeiro. Sendo que a verdadeira (excelência), na verdade, é um tipo de purificação em relação a todas as coisas desse tipo – a moderação, a justiça e a coragem – e a própria reflexão é como que um meio para essa purificação (*Fédon* 69b1-c3)¹³.

Se é que deve haver 'troca', compra, venda, 'comércio', se vamos nos ater a esta imagem, o meio comum, o elemento de 'troca' ou de mediação, que pode e deveria perpassar a avaliação dessas diferentes experiências é o pensamento reflexivo. Contudo, a meu ver, a *phronesis* não é exatamente uma virtude, mas o caminho do pensamento, o meio reflexivo, o viés inteligente 'através do qual' ('com o qual', 'pelo qual') se pode chegar às realidades inteligíveis, tornando possíveis as purificações que são as virtudes¹⁴. As diferentes excelências (virtudes) serão verdadeiras se forem (mais que apenas) 'acompanhadas' pela reflexão; elas são constituídas pelo próprio pensamento reflexivo, ou seja, elas só se tornam o que podem ser se houver reflexão no exercício mesmo da prática virtuosa, com ou sem as diversas afecções positivas ou negativas. Mas a ausência da reflexão indicaria que não se trata de verdadeiras virtudes, de excelência autêntica, mas de aparências enganadoras (contrafação), as imagens das coisas sendo tomadas pelas coisas das quais elas são as imagens, ou seja, representações que distorcem e enganam. A ausência da reflexão inteligente indica submissão, em vez de autodeterminação, enfermi-

dade por oposição à saúde, falsidade e não verdade, sombras e não clareza, erro e não purificação.

3. ANTIFONTE

Passo agora a elaborar a interlocução que proponho com alguns dos fragmentos de Antifonte, aproximação que se justifica por diversas razões¹⁵. Xenofonte relata três diálogos ocorridos entre Sócrates e Antifonte, que são verdadeiros confrontos, em termos de concepções de educação, valores éticos, modos de conduzir as próprias vidas, noções de autocontrole (*enkrateia*) e felicidade (*eudaimonia*); uma das formulações comuns entre os comentadores é, justamente, contrapor um Antifonte hedonista (DK87B44) a um Sócrates cínico (DK87B10). O que fica patente é que Antifonte era um dos interlocutores implícitos de Sócrates em diversos níveis, mesmo quando não é mencionado diretamente; e que os objetos das polêmicas, mesmo que construídos diferentemente pelas diferentes fontes, são diretamente pertinentes às passagens do *Fédon* em questão. Me parece que a pertinência da aproximação com Antifonte fica progressivamente mais clara, na medida em que os textos vão sendo analisados.

A título de contextualização, começo justamente pelo testemunho de Xenofonte (*Mem.* 1.6.1-15; DK87A3), no qual Sócrates responde às suas críticas; fica claro que este texto pode ser considerado uma boa oportunidade para se discutir a concepção de comércio de prazeres e dores criticada por Sócrates no *Fédon*.

Antifonte diz que os filósofos são menos felizes, por viverem pior que escravos, por terem acesso a co-

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-abr. 2016

Marcelo Marques, 'A troca de prazeres e dores no *Fédon*', p. 223-262

midas, bebidas, roupas e calçados os mais miseráveis (*phaulotata; phaulon*), e por não terem dinheiro, que é algo que dá prazer e faz viver bem a quem tem (*euphrainei; hedion poiei*)¹⁶. A longa resposta de Sócrates, argumenta, entre outras coisas, que a sua própria vida (de Sócrates) seria tal que Antifonte preferiria morrer a viver como ele; o que sugere claramente que estão falando de modos de vida fortemente em oposição; e o critério inicial, para Sócrates, é avaliar o que na sua vida poderia ser considerado difícil ou penoso (*chalepon*). Dentre suas práticas, ele destaca a liberdade para dialogar com quem quer, assim como a liberdade com relação à discutível qualidade de alimentos, bebidas e roupas; o maior ou menor prazer não tem a ver com dificuldade de obtenção ou com preços altos; os calçados e os exercícios físicos também deveriam ser avaliados levando-se em conta a resistência do indivíduo, mais do que outros critérios; são contrapostos radicalmente, assim, diferentes modos de ser saudável (*hygieina*), de ser prazeroso (*hedio, hedista*) e de ser forte.

Sócrates - Achas que alguma outra coisa é mais responsável pelo não ser alguém escravo do ventre, do sono e da libertinagem do que o ter prazer com o que agrada não apenas no momento da necessidade, mas que traz a expectativa de sempre proporcionar benefício?¹⁷

A argumentação de Sócrates contra Antifonte destaca questões centrais que reencontramos claramente no *Fédon*: o fato de o prazer ser ou não fonte de escravidão; o papel do fator temporal na fruição do prazer, ou seja, em perspectiva imediata (no momento, ou através de mediações progressivas, no futuro,

por antecipação ou sempre); e ainda, como, ao longo de diferentes experiências prazerosas, tem-se ou não, em vista, benefícios futuros. Para Sócrates, o agir bem é causa de alegria (*euphrainontai*) e o prazer (*hedonen*) está relacionado com o tornar-se melhor; trata-se claramente da contraposição de modos de vida diferentes, nos quais estão incluídas atividades como ajudar amigos ou a cidade, ir à guerra, ser capaz de satisfazer as próprias necessidades etc.

Antifonte contrapõe justiça e saber: dizendo que Sócrates pode ser mais justo, mas não é mais sábio que ele, os critérios evocados sendo o dinheiro, as roupas e o valor da companhia e do próprio saber. Sócrates responde novamente, contrapondo o modo de se dispor da juventude ou do saber. Os exemplos de objetos de prazer vão: do uso dos cavalos aos bons amigos, passando pela disposição a ensinar o outro a seguir na direção da virtude, pelas situações de leituras coletivas ou compartilhadas, pela amizade e pela prática da política. É nesse momento que o tema do comércio é evocado:

Se alguém ganha dinheiro ao vender a juventude a quem a queira comprar, chamam-no prostituído. (...) Do mesmo modo em relação à sabedoria: os que a negociam por dinheiro são chamados de sofistas¹⁸.

Ou seja, lendo a partir da perspectiva do *Fédon*: sem reflexão, a excelência reduz-se à mera troca ou ao comércio banal; a falta de discernimento reflexivo faz equivaler coisas ou valores desiguais; o que seria um modo de agir bom e livre revela-se inautêntico e servil; a falta de critérios para a 'troca' mostra a con-

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Marcelo Marques, 'A troca de prazeres e dores no *Fédon*', p. 223-262

fusão entre saúde e doença, impureza e purificação; em última análise, só o pensamento do que é 'em si' (inteligível) é puro, porque tem acesso ao que as coisas são realmente, objetos do saber verdadeiro.

Num fragmento recortado a partir do Papiro de Oxyrhynchus, a discussão central é a da oposição entre as determinações da natureza por oposição às determinações dos costumes ou da lei¹⁹. A justiça é concebida em termos convencionais, ou seja, é vista como o fato de se não transgredir as prescrições da cidade da qual se é cidadão; a discussão que se segue é feita em torno do valor da 'utilidade,' se ele é levado em conta convenientemente (*xynpherontos*) ou não, as prescrições relativas à ação sendo avaliadas em termos de serem extrínsecas ou necessárias. Outro tema conexo é o da visibilidade ou não da ação: se se transgredir as prescrições das leis, de modo encoberto (*lathei*), afasta-se da vergonha e do castigo (*kai aischy-nes kai zemias apellaktai*), mas, se não se encobre, não (*me lathon d'ou*).

É neste contexto que, em relação à dimensão da convenção, Antífote chega a afirmar não só que muitas das coisas justas, por convenção (ou segundo a lei), estão em guerra com a natureza (*polemios tei physei*), mas que as próprias coisas que (os homens) vêm ou não vêm, ou melhor, que devem ver e as que não devem são dispostas por convenção aos olhos (*nenomothetetai gar epi te tois ophthalmois, ha dei autous horan kai ha ou dei*), e do mesmo modo, também as coisas a serem ouvidas, ditas, feitas. Enfim (são dispostas por convenção) ao pensamento as coisas que (alguém) deve desejar e as que não deve (*kai epi toi nooi hon te dei auton epithymein kai hon me*).

Destaco aqui um ponto de aproximação, e não de oposição, entre Antifonte e o Sócrates do *Fédon*, quando o primeiro se refere às limitações a que estão submetidas as coisas visíveis, por oposição às determinações não visíveis da dimensão da natureza. A oposição é análoga, mesmo que Sócrates esteja 'resignificando' a 'natureza não visível' enquanto inteligibilidade invisível dos seres em si. Mas permanece uma diferença importante: o fato de a justiça para Sócrates ser também da ordem da natureza inteligível, por oposição a Antifonte, que pensa as determinações da lei e da justiça como convencionais.

Para Antifonte, o próprio viver e o morrer são da natureza, sendo que o viver é uma das coisas convenientes (*ton xynpheronton*), já o morrer uma das não convenientes. As coisas que causam sofrimento (*ta algynonta*), por uma correta razão, não são proveitosas à natureza mais do que as agradáveis (*ta euphrainonta*); não seriam, portanto, em nada mais convenientes as coisas dolorosas que as prazerosas (*oukoun an oude sympheront' eie ta lypounta mallon e ta hedonta*). Nesse contexto é dito que alguém poderia encontrar muitos outros casos de guerra contra a natureza, entre eles o caso de se 'sofrer mais', sendo possível se 'sofrer menos'; 'comprazer-se menos', sendo possível 'comprazer-se mais' (*en t' en autois algynesthai te mallon, exon hetto, kai elatto hedesthai, exon pleio*).

A meu ver, fica patente a dimensão do cálculo quantitativo de benefícios, prazeres e dores, nas trocas que os cidadãos efetuam permanentemente: é o caso de se avaliar o que se deve fazer ou não, tendo em vista a possibilidade ou não de se receber punição. Por um

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-abr. 2016

Marcelo Marques, 'A troca de prazeres e dores no *Fédon*', p. 223-262

lado, surpreende a reflexão que reconhece o quanto a própria percepção sensível é determinada pelo que é convencional, a ponto de os próprios desejos o serem também; o que aponta necessariamente para a discussão relativa à utilidade ou conveniência das experiências da dor e do prazer²⁰. Por outro lado, é também relevante reconhecer que o cálculo de prazeres e dores seja formulado em termos de determinação natural; a avaliação da 'conveniência' do prazer ou da dor toma como referência algo de efetivo, objetivo, que é dito ser 'natural'.

Outra passagem de Xenofonte²¹ trata da discussão sobre se o consenso (*homonoia*) a ser estabelecido na *polis* é algo em cuja direção os cidadãos caminham por decisão própria ou a fim de se comprazerem (*hina tois autois hedontai*); ou, ainda, se são meramente persuadidos nas circunstâncias vividas nas assembleias, ou se são as leis que os persuadem, tendo em vista a força ou a felicidade da cidade como um todo. Isto é, fica claro que a construção coletiva do consenso está necessariamente associada seja à imposição de penas (dores), seja à expectativa de futuros benefícios (prazeres). O fato de o tema do consenso político estar também associado, assim, aos diferentes tipos e quantidades de prazer e de dor não deixa de surpreender; mas o que é mais relevante é a consequência desse modo de formular o problema para a concepção da excelência como 'arranjo coletivo' ou comércio de prazeres e dores. Mesmo que não possamos decidir se há referência direta de Platão a Antifonte, na crítica feita por Sócrates aos homens em geral, fica patente o quanto essas passagens do sofista são consistentes com a concepção de excelência que é criticada pelo Sócrates do *Fédon*.

Em outro fragmento, trata-se do fato de um homem desejar casamento e mulher (*kai gamon kai gynaikos epithymesato*), o que é visto como um grande jogo ou competição (*megas gar agon*); de partida, o tema é o da não adequação (*me epitedeia*) e da dificuldade (desgraça) (*chalepai, tei symphorai*) que isso pode implicar, nas situações de oposição ou conflito que serão geradas, levando-o a fazer dos amigos inimigos (*tous philous ekhthrous poiesai*), cada um valorizando e sendo valorizado (*axiosanta kai akiothenta*) diferentemente²².

O tema explícito é o desejo básico de amor e acasalamento, já compreendido como uma situação de competição, ou seja, que inevitavelmente levará à necessidade de avaliação e cálculo; os valores são pragmáticos, como a adequação e a utilidade, que causam dificuldades ou conflito, por um lado, mas também prazer e amizade, por outro, ficando explícita a dimensão axiológica do contexto maior. Nesse âmbito, também é proposta outra versão do cálculo elementar dos prazeres. Cito frases recortadas do fr. 49:

(...) difícil também, por outro lado, é ter adquirido tal bem, parecendo conquistar prazeres, mas atraindo dores (...) onde está o agradável está também o miserável, como o seu mais próximo, pois os prazeres não dão passagem a prazeres, mas a eles seguem dores e sofrimentos (...) também os saberes e todos os prazeres <só> consentem em se apresentar a partir de grandes aflições (...) Eu, pois, não poderia viver, se para mim um outro corpo surgisse tão carente de cuidado como eu mesmo já sou (...) ²³.

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-abr. 2016

Marcelo Marques, 'A troca de prazeres e dores no *Fédon*', p. 223-262

Aquilo que parecia ser prazeroso se revela exatamente como seu próprio contrário, mesmo no caso da mulher, o que há de mais agradável e mais doce (*hedion, glykyteron*), e que deveria ser apenas oportunidade de prazeres; donde a conclusão extraída de modo quase empírico: o prazer e seu contrário estão no mesmo lugar, são opostos muito próximos; surgindo agora uma perspectiva temporal de sucessão: um oposto sucede, dá passagem ao outro (tal como no mito do prazer, em *Fédon* 60B-C).

Curiosa observação, feita a partir da simples descrição empírica, física da experiência elementar da vida de casado: o fato de surgir ao meu lado um outro corpo, igualmente carente, igualmente exigindo cuidados e as dificuldades que isso implica, a ponto de se pensar que seria impossível viver tal situação. De um modo geral, dentre os valores contrapostos, nesse contexto, estão a saúde do corpo, a vida de cada dia, a reputação, a reflexão, a boa imagem e o bom nome; os mesmos objetos, práticas e valores que encontramos listados no *Fédon*, que são aqui inseridos num cálculo que parece não diferenciá-los, a não ser convencionalmente.

Menciono rapidamente o fr. 50, que trata também de um tema tão clássico quanto central para a interpretação global do *Fédon*:

O viver se parece com uma vigília (*phrourai*) efêmera e a longitude da vida com um dia²⁴.

O texto poético é também pertinente para a nossa reflexão, na medida em que o termo central é jus-

tamente *phrourai*, com sua ambiguidade de local de prisão e de vigília, ou seja, a vida sendo comparada tanto com a atividade própria de um cuidar, proteger, preservar, quanto com a situação de emprisonamento; essa ambiguidade presente na frase de Antifonte nos dá elementos justamente para refletirmos também sobre a função do corpo como cuidador da alma, na passagem clássica do nosso diálogo.

O fr. 51 é outro texto surpreendente. É espantoso (*thaumastos*), diz Antifonte, que possamos acusar a própria vida, de não ter nada de grandioso (nada além do limite, nada solene), na medida em que, sugere ele, tudo é pequeno e frágil; ou seja, uma vez que a relação entre os valores, grandes ou pequenos e os afetos que lhes são próprios vêm sempre "misturados com grandes dores" (*anamemeignmena lypais megalais*)²⁵; essa formulação pela noção de "mistura" introduz uma nova abordagem, se não um novo modo de avaliar o comércio, que difere tanto da indistinção, da confusão entre opostos, quanto da sucessão, que já encontramos em outros textos de Antifonte. Outro aspecto que remete ao *Fédon* é a oposição entre grande e pequeno, ou da 'troca' do menor pelo maior, noção que está de algum modo presente no fr. 53: aqueles que realizam obras (que trabalham), poupam, sofrem e guardam a riqueza produzida "têm prazer assim como qualquer um imaginaria (ser possível) ter prazer" (*hedontai hoia de tis an eikaseien hedesthai*); mas quando têm que gastar a riqueza, usá-la, sentem dor / sofrem (*algousin*), como se alguém estivesse arrancando um pedaço de suas carnes²⁶. A avaliação é a seguinte: o produzir, o guardar ou usar algo é visto como fonte de prazer, mas o fato de gastar ou usar os bens é, ao contrário, considerado como fonte de muita dor; ou seja, uma relação mesquinha, que sugere

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-abr. 2016

Marcelo Marques, 'A troca de prazeres e dores no *Fédon*', p. 223-262

um apego excessivo a valores menores, não autênticos, se pensarmos do ponto de vista do Sócrates do *Fédon*. A corporeidade inerente a esses valores, objeto de forte investimento axiológico, está sintetizada na forte e contundente imagem da 'carne' arrancada.

O fr. 53a fala de indivíduos que não vivem a vida presente, pois agem como se fossem viver (literalmente) outra vida, o que faz com que não vivam bem o presente, e percam seu tempo²⁷. Penso que há aqui também, do ponto de vista de Sócrates, uma ideia equivocada de 'troca' ou de comércio, na qual a crença infundada de que haverá outra vida (*heteron tina bion*) que não esta faz com que não vivam autenticamente, trocando o presente por outro tempo que não virá, o que significa que, na verdade, perdem na 'troca' assim compreendida. Resta vermos como compreendemos a imortalidade da alma no *Fédon*.

O fr. 54 é uma narrativa (*logos*)²⁸: um homem que tinha muito dinheiro guardado recusa-se a emprestá-lo a outro, e acaba tendo esse dinheiro roubado; quando procura o primeiro, arrependido, ouve dele considerações que explicitam a dimensão do cálculo operado por ele: por um lado, não fazer uso do bem não implica nem em ganhar, nem em perder; ou seja, o bem não está na mera posse, mas no saber usá-lo; o uso tem que ser regulado pela inteligência, por alguma reflexão, o que é formulado da seguinte maneira:

Pois o deus, quando não quer dar a um homem bens, mesmo concedendo uma riqueza de posses, o faz pobre do bem pensar, porque, sendo privado de uma dessas coisas, será privado de ambas²⁹.

Surpreendentemente, a narrativa nos remete à passagem do *Fédon* com a qual começamos nossas considerações, em que é feita uma referência explícita a Esopo. E mais: a expressão usada por Antifonte é *tou kalos phronein*. Por um momento, parece que o Esopo de Antifonte vai além do Esopo de Sócrates (segundo o qual o deus amarra as duas cabeças para juntá-las), pelo menos nesse aspecto. A mera posse de riqueza não constitui o valor, mas o saber usá-la, sim; o bem pensar é um valor tão importante quanto o próprio bem material, ou melhor, é elaborada uma equivalência bilateral, um pólo sem o outro não significa nada. A postulação do *phronein* como um bem dado pelo deus indica uma valorização do pensar que unifica as duas ordens de bens, mesmo se os iguala 'por baixo'.

O elenco de temas que Antifonte nos proporciona nesses breves textos é surpreendentemente análogo ao que recortamos nas próprias passagens da primeira parte do *Fédon*: partimos de um mito e chegamos à postulação do pensamento reflexivo como um elemento decisivo da virtude e da vida bem vivida. Se, por um lado, reconhecemos que há evidente contraposição crítica, por outro lado, temos que conceder que há um nível razoável de antecipação das formulações de Sócrates, mesmo que, obviamente, a noção de reflexão tenha que ser inserida, no caso de Platão, no contexto bem mais complexo dos diálogos como um todo.

Finalmente, dois fragmentos sobre as *aretai*:

O fr. 57 trata da coragem³⁰: o homem covarde, sob o pretexto de estar doente, considera justificada sua fal-

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Marcelo Marques, 'A troca de prazeres e dores no *Fédon*', p. 223-262

ta de iniciativa para agir, chegando mesmo a festejá-la (ou seja, a ter prazer em não agir); donde inferimos que a não virtude seja um tipo de não ação (um não partir para a ação), que certamente remete, por sua vez, a um falso prazer.

O fr.58 fala da moderação³¹: o homem mais moderado (*sophronesteros*) é aquele que calcula; antes de agir contra alguém, de modo não nobre (*kakos*), hesita, temendo (*deimainei*) antes (muitas vezes, nesse meio tempo) que, ao agir erradamente (*hamarton*), traga sobre si as coisas que não quer; o cálculo pondera ainda tanto sobre o que já aconteceu como sobre o que ainda não aconteceu; aquele que não calcula corretamente a possibilidade de receber de volta as consequências negativas de sua ação não é prudente (*ou sophronei*); nesse mesmo sentido, são mencionadas as esperanças ou expectativas de ação futura, que nem sempre são boas, podendo se converterem no seu contrário:

Nenhum homem é capaz de discernir (*krineien*) mais retamente a moderação (*sophronynen*) de outro homem do que aquele que contém os prazeres momentâneos (imediatos) (*tais parachrema hedonais*) do coração, ao dominar-se a si mesmo (*autos heauton kratein*) e ter prazer em vencer ele mesmo a a si mesmo (*nikan hedyne the autos heauton*); pois aquele que quer agradar seu coração momentaneamente (imediatamente) (*kharisasthai parakhrema*) quer as coisas piores no lugar das melhores³².

Chama a atenção a dimensão temporal, no cálculo das ações e dos prazeres; entram em jogo o "antes", o "imediato", o passado e o futuro, as expectativas.

A ponderação indica o risco que o desejo de prazeres imediatos pode trazer, por causa da possibilidade de o prazer transformar-se em seu contrário. E mais: a capacidade de discernimento, ou do reconhecimento perspicaz da virtude do outro está diretamente ligada à capacidade de dominar a si mesmo; e, ainda, em ter prazer nesse domínio de si; a ausência de poder sobre si mesmo, ou seja, o ceder ao prazer sem mediação reflexiva, converte o que é bom no seu contrário; donde a necessidade do cálculo de diferenças.

Finalmente, o fr.59 trata da moderação como domínio de si mesmo, sem explicitar o funcionamento dessa ordenação de modo detalhado³³. A experiência de desejar (*epethymese*) (ou tocar) coisas vergonhosas ou ruins e de, nessa medida, ter que dominar a si mesmo, pode tornar um homem moderado (*sophron*), pois é esse exercício que faz com que se torne belo e ordenado. O que o fragmento sugere é que quem nem mesmo deseja não poderia tornar-se moderado, porque sequer tem a oportunidade de exercer o domínio de si.

Volto ao texto do *Fédon*, para finalizar.

E ainda, pode ser que aqueles que estabeleceram para nós os ritos de iniciação não fossem, na verdade, inferiores (*phauloi*); mas, (pode ser que) na verdade, há muito tempo, este seja o sentido do que disseram enigmaticamente: ou seja, que quem quer que chegue no Hades sem ter sido admitido nos mistérios e iniciado permanecerá na sujeira; mas aquele que tiver sido purificado e iniciado, ao chegar lá, habitará junto com os deuses pois, como dizem os que praticam as iniciações, "muitos são os portadores de tiso, poucos os bacantes (iniciados)". E, na minha opinião, esses últimos não são outros que aqueles que, sempre, se

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Marcelo Marques, 'A troca de prazeres e dores no *Fédon*', p. 223-262

ocuparam de filosofar retamente. Para fazer parte deles, no que me concerne, tanto quanto foi possível, eu não negligenciei nada, ao longo de minha vida, pelo contrário, me empenhei com todo ardor, utilizei todos os meios; se este ardor se orientou corretamente, se chegou a alguma coisa, nós o saberemos com clareza só quando chegarmos lá, se agradar ao deus; e me parece que não será preciso esperar muito tempo. Esta é, Símiias e Cebes, a minha defesa (...) (*Phd.* 69c3-d8)³⁴.

Através da metáfora da iniciação, Sócrates trata da necessidade de se purificar de erros ou equívocos, de se desfazer a inversão de valores, de livrar-se da incapacidade flagrante de discernir entre atitudes autênticas e atitudes não autênticas, de sair da situação inferior, na qual não se compreende em que consiste ser um ser humano excelente.

Sócrates está pronto a rever sua avaliação em relação aos iniciados, ou seja, está propondo que a referência pode até ser aceitável, contanto que saibamos interpretá-la; que a imagem é útil, se soubermos resignificá-la no sentido da filosofia e da verdade dos valores e da excelência humana. Parece que, a partir dessa nova compreensão da imagem, Sócrates está disposto a admitir que, na verdade, o que os iniciados diziam, indiretamente, através de enigmas talvez estivesse certo, ou seja, que, para se ter acesso ao Hades ou ao plano do invisível, é preciso, antes, passar por alguma iniciação, contanto que isso signifique uma efetiva purificação, uma formação efetiva no sentido do que ele, Sócrates, chama de saber verdadeiro.

4. CONCLUSÕES

Quanto ao cálculo dos prazeres, objeto de nossa avaliação entre os dois autores em questão, penso que o cotejamento com os fragmentos de Antifonte mostra que há efetivamente, no fundo, um repertório temático comum às duas discussões, mesmo que não possamos, sem mais, estabelecer vinculações diretas.

Por um lado, há o reconhecimento de um cálculo, que é uma troca que "homogeniza valores", que mistura prazeres e dores, confundindo-os. Por outro lado, há a postulação comum do valor do *phronein*, como dimensão crítica e critério de discernimento entre as afecções que acompanham o uso dos bens e a avaliação de prazeres e dores, mesmo que de maneira apenas inicial.

Medir os prazeres e dores pelo *phronein* os unifica, não miticamente (como sugere ironicamente Sócrates no texto inicial, ao propor que as duas cabeças devem ser amarradas), mas impondo-lhes uma medida comum: em Antifonte, o valor de troca, de equivalência; em Sócrates, a medida (muito maior) do 'em si' inteligível, objeto por excelência da reflexão filosófica, que propõe a (inérita) compreensão da unidade psíquica como configuração excelente. Além disso, a resignificação do cálculo redimensiona também a temporalidade, implícita na passagem do plano do imediato (do momento) à mediação (do sempre, permanente).

Na verdade, a *phronesis* socrática põe em questão criticamente o comércio ou a troca da mera equivalência entre desiguais (ou de opostos), que nem um deus conseguiria amarrar juntos. Em Antifonte, es-

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-abr. 2016

Marcelo Marques, 'A troca de prazeres e dores no *Fédon*', p. 223-262

sas trocas se dão em contextos precisos: por exemplo, no acordo (*homonoia*), no casamento, nas relações entre opostos (grande e pequeno), nas relações regulados pelo dinheiro, na relação entre coragem e moderação.

É preciso reconhecermos os limites da imagem da troca (comércio); o que muda (entre Antifonte e Sócrates) não é, propriamente, a moeda de troca, mas o sistema de relações de equivalência, que é a racionalidade reflexiva crítica. Por um lado, a *coragem* não se reduz a dominar seus próprios medos, muitos menos a controlar o medo da morte; prazeres e dores, esperanças e medos, viver e morrer devem ser objetos de reflexão, podendo, assim, ser resignificados pelo próprio processo de reelaboração pela *phronesis*. Por outro lado, a *moderação* não significa meramente "não ser dominado" pelos prazeres, desejos ou paixões; a mediação da *phrónesis* reconfigura radicalmente o ambiente ou o sistema de relações que é a virtude / excelência, tal como é concebida pelo Sócrates do *Fédon*.

Perante a contraditoriedade do modo de se compreender as virtudes (que leva a formulações como "ser corajoso por medo" ou "ser moderado por excesso"), é toda uma nova estruturação da psique que é proposta, através da reflexão inteligente. Não se trata exatamente de "trocar o pequeno (prazer) pelo grande (prazer)" ou "o grande (medo) pelo pequeno (medo)"; trata-se de uma troca que não é mero comércio de objetos constituídos por opiniões questionáveis ou equivocadas, mas um processo de mediação reflexiva, realizado pela inteligência exercida criticamente, que pesquisa e conhece a dimensão inteligível do que é, efetivamente, cognoscível.

Phronesis não é mera competência técnica, nem estratégia prática, mas ambiente ou contexto de re-significação, atitude reflexiva, filosofia, compreendida como esforço e busca argumentada, no sentido de se compreender as implicações ontológicas subjacentes às determinações que justificam diferentes valorações de prazeres e dores.

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Marcelo Marques, 'A troca de prazeres e dores no *Fédon*', p. 223-262

NOTAS

1 Ver passagens análogas em outros diálogos: *La.* 192a-193e; *Prt.* 353e-356a.

2 Utilizo a tradução de Dixsaut, 1991, com modificações.

3 No *Filebo* (46a-47c), a mistura de prazer e dor será compreendida como uma das modalidades impuras de prazer.

4 Ver Dixsaut (1991, p. 328, n. 57). Bossi (2008, p. 145) tenta demonstrar a compatibilidade entre os supostos 'hedonismo' do *Protágoras* e 'ascetismo' do *Fédon*. No *Fédon*, o tema central seria a natureza divina da alma, e não tanto sua imortalidade; a vida reflexiva ou filosófica não é mero epifenômeno de causas corpóreas. Quanto à questão da *phroura*, a autora (p.132-133) segue Bernabé (1995). Ver *Cra.* 400c.

5 Dixsaut (1991, Introduction).

6 Bossi (2008, p.151-152) comenta a frequência do uso da expressão atenuante 'na medida do possível' (*kath'hoson dynatai*).

7 Sobre diferentes tipos de apetites / desejos e prazeres, ver *Rep.* IX 580d-582a.

8 Bossi (2008, p.154-155) apresenta uma boa discussão sobre a importância de situarmos estas passagens nos seus devidos contextos argumentativos reavaliando e atenuando o suposto dualismo platônico etc.

9 Ver *Lg.* IX, 873c2-d8.

10 Traduzo *oligoreo* por "diminuir a importância de", ou seja, trata-se de valorizar algumas coisas e desvalorizar outras, 'fazer pouco' dos apetites (pensados, metonimicamente, como os apetites ligados à satisfação de certas demandas corpóreas), donde a ideia de cuidar pouco ou menos, porque tem menos valor.

11 69a6-10 - ὦ μακάριε Σίμμια, μὴ γὰρ οὐχ αὕτη ἢ ἡ ὀρθὴ πρὸς ἀρετὴν ἀλλαγὴ, ἡδονὰς πρὸς ἡδονὰς καὶ λύπας πρὸς λύπας καὶ φόβον πρὸς φόβον καταλλάττεσθαι, καὶ μείζω πρὸς ἐλάττω ὥσπερ νομίσματα, ἀλλ' ἢ ἐκεῖνο μόνον τὸ νόμισμα ὀρθόν, ἀντὶ οὗ δεῖ πάντα ταῦτα καταλλάττεσθαι, φρόνησις.

12 Sobre a complexidade da *psique* em Platão, ver Reis (2009; 2010).

13 69b1-2 - φρόνησις. καὶ τούτου μὲν πάντα καὶ μετὰ τούτου ὠνούμενά τε καὶ πιπρασκόμενα τῷ ὄντι.

14 Ver 79d – Ao aproximar-se do que é sempre, do que é sempre puro, sempre igual a si mesmo, daquilo a que ela é semelhante, ou seja, o inteligível, a psique torna-se aquilo mesmo que ela é, constituindo o estado (*pathema*) chamado de pensamento reflexivo (*phronesis*). Ver Dixsaut (trad. 1991, p. 336, n. 104; p. 353, n. 165);

15 Quanto a identidade de Antifonte, sigo a posição unitarista, seguindo Silva (2014), que nos mostra que Platão é uma das fontes mais antigas, referindo-se a ele tanto como cidadão atuante, quanto como mestre de retórica política (*Mx.* 234c-235e). Segundo Silva (2005, p.85-95), um dos pontos principais da crítica platônica à logografia de Antifonte seria a excessiva reversibilidade dos argumentos utilizados, na medida em que são transportados de acordo com as circunstâncias, simplificando aquilo que, muitas vezes, é mais complexo; é o caso de avaliarmos se essa crítica se aplica à formulação do cálculo dos prazeres e dores no *Fédon*.

16 X. *Mem.* 1.6.3. (...) ἃ καὶ κτωμένους εὐφραίνει καὶ κεκτημένους ἐλευθεριώτερόν τε καὶ ἥδιον ποιεῖ ζῆν (...).

17 X. *Mem.* 1.6.8. (...) ἢ τὸ ἥτερα ἔχειν τούτων ἥδιω, ἃ οὐ μόνον ἐνχρεῖα ὄντα εὐφραίνει (...).

18 X. *Mem.* 1.6.13 - (...) καὶ τὴν σοφίαν ὡσαύτως τοὺς μὲν ἀγρυρίου τῷ βοθλομένῳ πωλοῦντας σοφιστὰς ὡσπερ πόρνοους ἀποκαλοῦσιν.

19 DKB44a. Papiro de Oxyrhynchus XI, n. 1364 ed. Hunt.

20 Em outros fragmentos, encontramos breves referências relativas ao vocabulário pertinente para as questões do prazer: DK87B17 - Afrodite, em vez de “prazeres afrodisíacos”, ou daquilo que é próprio dos afrodisíacos; DK87B20 - referência ao termo “alternâncias” (*epallaxeis*), em vez de “trocas” (*synallagas*) ou “misturas”.

21 *Mem.* IV, 4, 16, associado tematicamente, por Diels & Kranz, ao fr. B44(e).

22 DK87B49. Estobeu 4. 22b. 66.

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-abr. 2016

Marcelo Marques, ‘A troca de prazeres e dores no *Fédon*’, p. 223-262

23 DK87B49 – (...) χαλεπὸν δὲ καὶ ἐκτῆσθαι κτῆμα τοιοῦτον, δοκοῦντα ἡδονὰς κτᾶσθαι λύπας ἄγεσθαι (...).

24 DK87B50 Estobeu. 4. 34. 63 - τὸ ζῆν ἔοικε φρουρᾷ ἐφημέρῳ τό δε μήκος τοῦ βίου ἡμέρα μιᾶ.

25 DK87B51 Estobeu. 4. 34. 56.

26 DK87B53 Estobeu. 3. 10. 39.

27 DK87B53a Estobeu. 3. 16.20.

28 DK87B54 Estobeu. 3. 16. 30. Ver referência a Esopo. *Fábulas* 412. 412 b H. Αἴσωπος, 620-564 aC.

29 B54 - ὅτω γὰρ ὁ θεὸς μὴ παντελῶς βούλεται ἀγαθὰ διδόναι ἀνδρὶ, χρημάτων πλοῦτον παρασχών, τοῦ καλῶς φρονεῖν δὲ πένητα ποιήσας, τὸ ἕτερον ἀφελόμενος ἀμφοτέρων ἀπεστέρησεν.

30 DK87B57 Estobeu. 3. 8. 18.

31 DK87B58 Estobeu. 3. 20. 66.

32 DK87B58 - (...) αὐτὸς ἑαυτὸν κρατεῖν τε καὶ νικᾶν ἡεδυθήθη αὐτὸς ἑαυτὸν (...)

33 DK87B59. Estobeu. 3. 5. 57.

34 69c9-d1 - (...) “ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βᾶκχοι δὲ τε παῦροι» (...).

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, L. R. (1980). Xenofonte. *Memoráveis*. Tradução. São Paulo, Abril Cultural.

BOSSI, B. (2008). *Saber gozar. Estudios sobre el placer em Platón*. Madrid, Ed. Trotta.

DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, (1934-1937, 1951-1952).

DIXSAUT, M. (1991). Platon: *Phédon*. Traduction, introduction et notes. Paris, GF-Flammarion.

DUKE, W. A.; HICKEN, W. F.; NICOLL, W.S.M.; ROBINSON, D. B.; STRACHAN, J. C. G (1995), *Platonis Opera - T.I tetralogias I-II continens [insunt Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*. Oxford, Oxford Clarendon Press.

KURI, M. G. (1982). Tucídides. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução. Brasília, Ed. UnB.

MARQUES, M. (2008). Platão. *Leis IX, 873C2-D8*. Tradução. In: REY PUENTE, F. (Org.). *Os filósofos e o suicídio*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, p. 60-61.

NUNES SOBRINHO, Rubens G. (2007). *Platão e a imortalidade: mito e argumentação no Fédon*. Uberlândia, EDUFU.

RIBEIRO, L. F. B. (2008). *Antifonte. Testemunhos, fragmentos e discursos*. São Paulo, Ed. Loyola.

archai 

n. 16, jan.-apr. 2016

Marcelo Marques, 'A troca de prazeres e dores no Fédon', p. 223-262

REIS, M. D. (2009). *Psicologia, ética e política. A tripartição da psykhé na República de Platão*. São Paulo, Loyola.

_ (2010). *Virtude e vício. Tripartição e unidade da psykhé no Timeu e nas Leis de Platão*. Rio de Janeiro, 7 Letras.

SILVA, Anna C. (2005). *A arte da contradição na Primeira Tetralogia de Antifonte*. (Dissertação de Mestrado). Belo Horizonte, UFMG.

_ (2014). *Persuasão, decisão e responsabilidade: itinerários de uma epopeia trágica e filosófica em Antifonte*. Tese (Doutorado). Belo Horizonte, UFMG.

Submetido em Junho e aprovado para publicação em Setembro,
2015.