

SERIA O PLATONISMO UMA NEGAÇÃO DA VIDA?

IS PLATONISM LIFE DENYING?

MOTTA, G. Domingues da (2016). Seria o platonismo uma negação da vida? *Archai*, n.º 17, may-aug., p. 95-118.

DOI: http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_17_4

RESUMO: O *Fédon* contém várias afirmações que poderiam levar à interpretação de que o platonismo seja uma doutrina comprometida com a negação da vida. Tal interpretação só pode ser sustentada retirando-se essas afirmações de contexto e ignorando-se uma série de elementos presentes em outros textos de Platão. Um primeiro passo para a solução do problema é reconhecer que todas as afirmações acerca do caráter desejável da morte são sempre relativas à figura do filósofo, cujo modelo é o Sócrates dos diálogos. Essa personagem foi meticulosamente construída para ser compreendida como extraordinária; é alguém que passou por um processo de “iniciação”, através do qual adquiriu a *dýnamis* filosófica que o tornou capaz de reconhecer a existência e o valor dos objetos

archai 

n. 17, may-aug. 2016

mais altos do conhecimento, assim como o prazer que há na vida contemplativa. Considerando-se que “morte” no *Fédon* significa separação da alma e do corpo, sem que a alma seja com isso aniquilada, então ela significa a continuidade da vida contemplativa, a qual durante a existência corpórea foi tolhida pelos limites impostos pelo corpo e, portanto, trata-se de uma vida de fruição contínua do maior prazer. Porém, para além desse tipo de argumentação, cabe verificar como Platão, nos diálogos, tratou a questão da fruição dos prazeres corpóreos tanto para o filósofo quanto para o homem comum. Assim se poderá constatar que o platonismo não é uma negação da vida, mas antes a afirmação da vida, seja na dimensão corpórea, seja espiritual.

Palavras-chave: Platão, *Fédon*, Filosofia, Morte.

ABSTRACT: The *Phaedo* contains a number of passages which could lead to the interpretation that Platonism is a denial of life. Such an interpretation could only be maintained by reading these passages out of context and also by ignoring a number of elements from other Plato's texts. The first step to solve this problem is to stress that such statements about how desirable is death always concern the philosopher, whose model is the dialogues' character, Socrates. This character was meticulously constructed to be regarded as someone extraordinary; a character who has undergone a process of “initiation” in which he acquired a philosophical *dýnamis*, namely, the capacity to recognize the existence and the value of the highest objects of knowledge, and also the pleasure of their contemplation. Considering that “death” in the *Phaedo* means only the separation of body and soul, a process in which soul is not annihilated, then it means the continuity of the contemplative life, which during the corporeal existence was hampered by the limits imposed by the body. Hence, life after death means a life of continuous enjoyment of the greater good and pleasure. But beyond that line of argument, it must be determined how Plato, in his dialogues, addressed the issue of the bodily pleasures for both the philosopher as well as for the common man. And, in this case, it is clear that Platonism is not a denial of life, but rather the affirmation of life, both in bodily dimension and spiritual.

Keywords: Plato, *Phaedo*, Philosophy, Death.

A concepção de Sócrates no *Fédon* sobre o que esperar da morte, ou, mais especificamente, da sua própria morte, já está antecipada nas palavras da personagem que dá nome ao diálogo antes mesmo que ele comece a propriamente narrar os últimos momentos de vida do mestre. Diz Fédon a Equécrates:

O homem me parecia felicíssimo, Equécrates, tanto nos gestos como nas palavras, reflexo exato da intrepidez e da nobreza com que se despedia da vida. Minha impressão naquele instante foi que sua passagem para o Hades não se dava sem disposição divina, e que, uma vez lá chegando, sentir-se-ia tão venturoso como os que mais o foram. (Pl. *Phd.* 58e-59a)

Ao relatar os eventos a Equécrates, Fédon fará várias vezes menção a observações de Sócrates acerca da morte que só vêm a confirmar essa impressão inicial. Já bem cedo na narrativa, Sócrates manda Cebes saudar Eveno, incentivando-o a segui-lo tão logo quanto possível, o que poderia ser interpretado como um convite literal a buscar a morte se Sócrates não tivesse imediatamente acrescentado que o suicídio é vedado aos homens (61d-62a). De fato, esta poderia ser considerada a primeira de uma série de afirmações de Sócrates que dariam a entender que a morte seria preferível à vida¹. E tal interpretação poderia dar margem, como de fato ocorreu², à noção de que haja na filosofia platônica algo como uma mórbida negação da vida. O que se proporrá aqui é que semelhante interpretação não se sustenta, e só pode ser afirmada se se retirar de contexto as afirmações de Sócrates a este respeito.

archai 

n. 17, may-aug. 2016

Guilherme Domingues da Motta, 'Seria o platonismo uma negação da vida?', p. 95-118

Um primeiro aspecto a ser considerado na contextualização das afirmações acerca da morte contidas no *Fédon* é que elas são feitas pela personagem de Sócrates. Devemos ter em mente que esta é uma personagem meticulosamente delineada por Platão ao longo dos diálogos, personagem criada para ser o paradigma do filósofo, um tipo humano cuja especificidade só pode ser compreendida graças à sua rica construção no conjunto dos diálogos.

Um segundo aspecto muito importante para a contextualização das afirmações de Sócrates sobre a morte contidas no *Fédon* é que todas as vezes que ele, de algum modo, afirma que a morte possa ser preferível à vida, isto claramente só se aplica ao filósofo³.

Um terceiro aspecto que importa para a compreensão do alcance das referidas afirmações [sobre a morte] é considerar o que Sócrates tem a dizer sobre a vida e o prazer que há em viver e, para além dos discursos, também é preciso considerar como Platão retrata Sócrates vivenciando esses prazeres.

Meu objetivo aqui é o de mostrar como estes três pontos se relacionam para relativizar o alcance das afirmações de que a morte seja preferível à vida e, conseqüentemente, refutar qualquer interpretação que tome o Platonismo como sendo uma filosofia que flerte com a negação da vida.

Sobre quem seja a personagem de Sócrates, ainda que, por infelicidade, se tivessem perdidos todos os outros diálogos de Platão, o *Fédon* forneceria informações mais do que suficientes para delinear os principais traços desta figura, traços que são amplamente

confirmados nas demais obras de Platão. O Sócrates do *Fédon* afirma que se dedicou a vida inteira à filosofia e que se considera, por isso, um iniciado (*tetelesménos*) e um inspirado (*bákkhoi*). Diz ele a Fédon em certo ponto:

É muito provável que os instituidores de nossos mistérios não fossem falhos de merecimento e que desde muito nos quissem dar a entender por meio de sua linguagem obscura que a pessoa não iniciada nem purificada, ao chegar ao Hades, vai para um lamaçal, ao passo que o iniciado (*tetelesménos*) e puro, ao chegar lá, passa a morar com os Deuses. Porque, como dizem os que tratam dos mistérios: muitos são os portadores de tirso, porém pouquíssimos verdadeiros inspirados (*bákkhoi*). E no meu modo de entender, são esses apenas os que se ocuparam com a filosofia, em sua verdadeira acepção, no número dos quais procurei incluir-me, esforçando-me nesse sentido, por todos os modos, a vida inteira e na medida do possível, em nada negligenciar. (Pl. *Phd.* 69c-d)

Essas afirmações colocadas na boca da personagem Sócrates só encontram par, pela forma explícita como se referem à sua própria vida, na *Apologia*, que, fundamentalmente, corrobora esse testemunho no que diz respeito ao grau de sua adesão à filosofia⁴.

Mas também o *Banquete* dá testemunho do processo de iniciação pelo qual Sócrates passou e que o tornou quem ele é. É claro que a parte final do discurso de Diotima nesse diálogo (209e-212c), aquele que apresenta a célebre “escada do amor” e que corresponde ao processo pelo qual um iniciado na filosofia passa, não se refere explicitamente a Sócrates. Porém, parece estar implícito, pela referência aos inúmeros encontros

archai ἀρχαί

n. 17, may-aug. 2016

Guilherme Domingues da Motta, ‘Seria o platonismo uma negação da vida?’, p. 95-118

que diz ele ter tido com a sacerdotisa⁵, que também ele passou por processo análogo, tendo sido guiado por ela. De qualquer modo, seja ou não o encontro com Diotima uma ficção dentro da ficção, o fato é que, pelo que se diz na passagem citada do *Fédon*, Platão quer que o leitor perceba Sócrates, personificação do filósofo, como um iniciado⁶. Que por causa dessa iniciação ele tenha se tornado também um *homem erótico* é um ponto ao qual será preciso retornar.

Também no *Fedro* a filosofia é considerada a forma mais alta de inspiração, tomando mesmo a forma de uma euforia amorosa que é despertada de maneira irresistível diante de seu objeto próprio⁷. Ora, pelo que Sócrates diz de si mesmo na passagem citada do *Fédon*, tudo o que ficou dito no *Fedro* sobre a filosofia como euforia amorosa parece aplicar-se também a ele.

Pelo que ficou dito, uma coisa deve estar clara: a personagem Sócrates está longe de ser um homem comum. É, antes, um homem extraordinário, *erótico*, atípico, inspirado, um iniciado dado a longos momentos de recolhimento⁸.

O mencionado erotismo de Sócrates é um elemento essencial para que se compreenda essa personagem, sendo indissociável de seu caráter. No trecho do *Banquete* (209e-212c) em que Diotima descreve a ascensão do iniciado até a Ideia de Beleza, este está animado por uma forma muito específica de *éros* que, no entanto, é descrita nesse diálogo de um modo um tanto elíptico.

O relato de Diotima (210a) da ascensão erótica equivale a uma ascensão dialética, movida por *éros*,

em direção da Ideia da Beleza, e que depende de que o iniciado tenha tido um “bom guia”. Nesse contexto, ser movido por *éros* significa ser movido por um desejo pelos objetos mais altos do conhecimento, as Ideias, e no caso específico do *Banquete*, pela Ideia de Beleza. Porém não se esclarece nesse diálogo qual seja o processo que leva alguém a desejar o conhecimento desses objetos.

Creio que haja duas condições que precisam ser atendidas antes de se atingir o desejo descrito nas últimas palavras de Diotima. Em primeiro lugar, antes de desejar o conhecimento de tais objetos, as Ideias, é necessário saber que elas existem e, em segundo lugar, é necessário enxergar o valor que há em conhecê-los. Mas tanto o conhecimento da existência desses objetos quanto a consciência de seu valor dependem de um percurso filosófico já trilhado e da aquisição de uma certa capacidade⁹.

Sendo assim, o *éros* descrito nos grandes mistérios de Diotima, e que pode ser chamado de “*éros* filosófico”¹⁰, depende da aquisição de uma *dýnamis* muito específica que, quando chega a estar presente, traz consigo um desejo irrefreável pelo bem que enxerga nos objetos que passou a conhecer e cujo valor reconhece. Daí o percurso filosófico ser tantas vezes descrito por Platão como análogo a uma iniciação, porque representa de certa forma uma conversão completa do iniciado, que não pode mais deixar de ver as coisas segundo uma nova perspectiva. É interessante que Platão tenha se apropriado da palavra *éros* para tratar dessa conversão; a intenção parece aqui ser a de não deixar dúvida de que esse processo implica o desejo intenso por algo que passa a ser per-

archai ἀρχαί

n. 17, may-aug. 2016

Guilherme Domingues da Motta, ‘Seria o platonismo uma negação da vida?’, p. 95-118

cebido como o maior dos bens, objeto por excelência do desejo.

É apenas na *República* que se tem uma abordagem menos elíptica do processo de formação do filósofo que leva a esse desejo. Nessa obra ficamos sabendo (525a-535a) que esse processo depende da seleção de naturezas apropriadas e de um longo treinamento nas matemáticas e na dialética. Porém, não é de surpreender que também nessa obra a aquisição da *dýnamis* filosófica seja tratada como uma conversão completa. Sobre ela, Sócrates afirma na *República*:

A presente discussão indica a existência dessa faculdade (*dýnamis*) na alma e de um órgão pelo qual aprende; como um olho que não fosse possível voltar das trevas para a luz, senão juntamente com todo o corpo, do mesmo modo esse órgão deve ser desviado, juntamente com a alma toda, das coisas que se alteram, até ser capaz de suportar a contemplação do Ser e da parte mais brilhante do Ser. A isso chamamos o bem. Ou não? (Pl., *R.*, 518c)

Diante da resposta afirmativa de Gláucon à sua pergunta, continua:

A educação seria, por conseguinte, a arte desse desejo, a maneira mais fácil e mais eficaz de fazer dar a volta a esse órgão, não a de o fazer obter a visão, pois já a tem, mas, uma vez que não está na posição correta e não olha para onde deve, dar-lhe os meios para isso. (Pl., *R.*, 518d)

Essa conversão que confere ao intelecto a capacidade de efetivamente “enxergar” objetos que antes não podia é o que torna a alma apta a desejar-los e depende

da educação filosófica. Deve-se entender que em algum momento a personagem de Sócrates passou por um processo ao menos análogo a esse, tendo adquirido o “*éros filosófico*” e tendo se tornado irreversivelmente um *homem erótico*, ou seja, animado por um irrefreável desejo pelos mais elevados objetos de conhecimento.

Todo esse vocabulário do desejo ligado à prática da filosofia não deixa dúvida de que os objetos próprios da filosofia, objetos que se apreendem com o puro pensamento, ocupam o topo da hierarquia de valores para o filósofo¹¹. Essa, pelo menos, foi a maneira como Platão apresentou o paradigma de filósofo, e tem de ser levada necessariamente em conta na discussão em tela.

Porém, outra coisa que não seria supérfluo afirmar sobre os mais altos objetos do conhecimento é que, se representam para o filósofo os bens ou valores mais altos na sua hierarquia de valores, são, ao mesmo tempo, fonte de prazer. Sobre esse ponto, na *República* (580d), Platão faz Sócrates afirmar que se há três elementos na alma, também haverá três espécies de prazer (*hedoné*) e de desejos (*epithymía*). Deve-se considerar, portanto, a existência de um prazer próprio do elemento racional da alma. Porém, para além da simples afirmação de sua existência, Sócrates prossegue (580d-587b) numa extensa fundamentação de que o prazer próprio da vida filosófica é o maior que há.

Para corroborar essa concepção de que exista um prazer próprio da filosofia, há ainda outra passagem. Diz Sócrates:

Mas, na verdade, quando os desejos (*epithymíai*) se inclinam com violência para um só objeto, sabemos que, de

archai ἀρχαί

n. 17, may-aug. 2016

Guilherme Domingues da Motta, ‘Seria o platonismo uma negação da vida?’, p. 95-118

algum modo, se tornam mais débeis para o resto, como se fossem uma torrente desviada para aquele lado. (Pl. R. 485d-e)

E continua:

Se a corrente for em direção às ciências (*mathémata*) ou atividades dessa espécie, julgo que não cuidará senão do prazer da alma em si, e deixará o que vem através do corpo, se for um filósofo não fingido, mas autêntico. (Pl. R. 485d-e)

Ora, como todo desejo tende ao bem, é natural que o desejo do filósofo se volte preferencialmente para os objetos que considera corresponderem ao maior bem e, creio que agora se poderia acrescentar, aos maiores prazeres. Isto não significa que outros objetos que são em outra medida bem e também fonte de prazeres não sejam também desejados. Entre esses seria preciso incluir os bens sensíveis, percebidos como prazeres sensíveis e experimentados através do corpo, alguns deles inescapáveis para os seres dotados de corpo e cujo desejo Platão faz Sócrates chamar de “desejos necessários” (Pl. R. 558d-559d)¹².

Diante de tudo isso, se no contexto do *Fédon* (66a-67b) a morte significa a separação da alma do corpo e sua liberação dos últimos empecilhos para a plena e contínua fruição dos bens que ele considera os maiores e que se relacionam com o pensamento puro, então, nesse sentido, e só nesse sentido, a morte seria preferível à vida; e mesmo assim é preciso ressaltar que isso só vale para quem compartilhe com Sócrates todos os traços supracitados: ser um verdadeiro filósofo.

sofo, isto é, alguém que sofreu uma radical conversão, assimilável a uma iniciação, tendo se tornado capaz de reconhecer a existência dos objetos mais altos do conhecimento e o valor que há em conhecê-los; alguém que, além disso, encontra na contemplação filosófica o maior de todos os prazeres.

Feitas todas essas precisões, é preciso ainda acrescentar que seria um erro não considerar que as palavras morte e vida, proferidas no contexto do *Fédon*, tem de ser interpretadas com uma importante qualificação: morte, neste caso, significa vida de pleno pensamento e, portanto, é uma forma de vida, a vida da pura contemplação da alma sem o corpo. E “vida” na proposição “a morte é preferível à vida” significaria, obviamente, também vida, mas vida limitada à fruição dos bens corpóreos e desprovida da fruição dos maiores bens, os bens do intelecto, ou, pelo menos, uma vida de fruição limitada desses bens, no caso do filósofo.

É claro que a morte assim qualificada, ou seja, como vida contemplativa, só pode ser preferível para quem tem a capacidade de reconhecer o bem que há nela e de fruí-la¹³, ou seja, como Sócrates não cansa de insistir, é preferível *para o filósofo*, aquele que, em função da já mencionada iniciação ou conversão, adquiriu tal capacidade.

Se o filósofo é quem é capaz de experimentar a vida contemplativa e o bem que há nela, ele tem, contudo, a sua experiência limitada pelas necessidades do corpo. Sendo assim, é natural que ele considere a vida contemplativa sem limites como um bem maior do que a experiência restrita e limitada da contemplação, isto é, a vida corpórea.

archai ἀρχαί

n. 17, may-aug. 2016

Guilherme Domingues da Motta, ‘Seria o platonismo uma negação da vida?’, p. 95-118

Sobre a qualidade da vida contemplativa e os limites impostos a ela pela vida corpórea não seria superfluo mencionar o testemunho de Aristóteles:

[...] se, por outro lado, a actividade do poder de compreensão, sendo uma actividade contemplativa, se distingue extraordinariamente em seriedade e não visa atingir nenhum outro fim último a não ser o que é obtido já com o seu próprio accionamento e tem um prazer que lhe pertence por essência (prazer este que aumenta a intensidade da actividade); se, ainda, a auto-suficiência, o tempo livre e, dentro dos limites humanos, a infatigabilidade, bem como tudo o resto quanto pode ser imputado ao que é bem-aventurado, se manifesta pelo próprio accionamento desta actividade, nessa altura, então, esta actividade é a felicidade humana no seu grau de completude, desde que se estenda ao longo de toda a vida, porque nenhum aspecto da felicidade pode ser deixado incompleto.

Uma existência deste género está acima das possibilidades humanas, porque não poderá ser vivida pelo Humano enquanto Humano, mas somente pelo Humano enquanto existe nele algo de divino. E tanto quanto este elemento [de divino] constitui diferença relativamente à natureza composta do Humano, na mesma proporção é diferente a sua actividade relativamente às que são accionadas por qualquer outra das excelências humanas. Se, então, o poder de compreender é divino no âmbito do horizonte humano, também a existência vivida segundo o poder de compreensão é divina no âmbito da existência humana. E não devemos seguir as exortações segundo as quais devemos tentar libertar-nos da lei da morte e tudo fazer por viver de acordo com a possibilidade mais poderosa que nos acontece. Porque embora seja pequeno em volume, em poder e valor está muito acima de tudo o que existe. (Arist. *EN* 1177b19-1178a2)

Porém, Sócrates parece consciente de que esse aspecto negativo específico, a limitação que o corpo representa para a vida contemplativa, não é o único aspecto da vida corpórea. Ele, como fica claro no *Filebo* (20b-23c), entende que a vida humana necessariamente comporta pensamento e o prazer derivado da corporeidade, que nem sempre é mau.

Há, portanto, um duplo aspecto da vida corpórea do filósofo: ela representa, de um lado, limitação dos prazeres do pensamento pelas necessidades corpóreas e, de outro, a vivência necessária de certos prazeres do corpo¹⁴. Essa vivência necessária é muitas vezes o outro lado da moeda da própria interrupção dos prazeres do puro pensamento pelas exigências do corpo. É o caso do prazer de se comer quando se tem fome, sendo a fome sinal de uma necessidade corpórea que interrompe o prazer do puro pensamento.

É fato, portanto, que se depreende do que Sócrates diz no *Fédon* e na *República* (580d-587b) que o filósofo preferiria o prazer da contemplação intelectual ao prazer que há em saciar a fome e que, portanto, ao parar de filosofar para comer se está trocando um prazer maior por um menor. Porém, isso não quer dizer que ele tenha perdido a capacidade de apreciar os prazeres do corpo. Como isso se aplica a Sócrates, se verá adiante.

É necessário, entretanto, aprofundar uma importante distinção presente no *corpus platonicum* que versa sobre os desejos e seus respectivos prazeres, distinção que tem um papel decisivo na compreensão do que seria o misto de contemplação e prazer corpóreo própria da vida do filósofo, nomeadamente, a distinção entre desejos necessários e desnecessários.

archai ἀρχαί

n. 17, may-aug. 2016

Guilherme Domingues da Motta, 'Seria o platonismo uma negação da vida?', p. 95-118

Sobre os necessários, diz Sócrates na *República*:

Não será justo chamar necessários àqueles que não seríamos capazes de repelir, e a quantos nos for útil satisfazer? Porque a ambos foi a necessidade que os implantou na nossa natureza. Ou não? (Pl. R. 558d-e)

Quanto aos desnecessários, diz:

Mas aqueles de que é possível libertarmo-nos, se nos esforçamos desde novos, e cuja presença, além disso, não nos impele para nada de bom, por vezes até o contrário – se desses dissermos que são não-necessários, não teremos dito bem? (Pl. R. 559a)

Os desejos necessários são, portanto, aqueles estritamente relacionados com a manutenção da vida, ao passo que os desnecessários são desejo por prazeres supérfluos ou cuja intensidade poderia gerar desejo desmedido, perturbação deletéria e até doença, tanto para o filósofo quanto para o não-filósofo. De fato, sobre eles Sócrates acrescenta que são nocivos ao corpo e à alma, ao bom senso e à temperança¹⁵. Esse é um ponto fundamental: uma vida de excesso de prazer e dedicada a saciar desejos desnecessários não seria boa nem para o filósofo, nem para o não-filósofo. Porém, ainda restam o corpo e os prazeres necessários, que terão de ser experimentados, inescapavelmente, tanto por um quanto por outro.

Ora, os prazeres corpóreos, aqueles ligados aos desejos necessários, tem de ser vividos e serão vividos como prazeres, constituindo-se como bens até mes-

mo para o filósofo. A diferença entre este e o homem comum moderado é que este último não tem experiência dos prazeres intelectuais para comparar com os prazeres corpóreos necessários¹⁶. Para ele, assim como para o filósofo, será impossível deixar de experimentar os prazeres necessários e de se comprazer neles. A única diferença é que o filósofo também reconhece a existência de outros prazeres e os prefere, assim como preferiria vivê-los continuamente.

Note-se que não há nada nos diálogos platônicos que indique que a vida ou o prazer corpóreo (necessário) seja um mal em si mesmo. Antes, este prazer parece ser um bem que, se fruído com moderação, deve ser até mesmo celebrado, seja pelo homem comum, seja pelo filósofo.

Sócrates, no *Banquete* (175a), acaba por chegar à casa de Agatão, porém só depois de um longo atraso, por ter se demorado numa profunda reflexão que o impediu até de andar. Quando finalmente ele chega, a ceia já está no fim. É bem provável que tenha comido e sentido prazer nisso¹⁷, mas também é verdade que priorizou outro tipo de bem ou prazer quando se deteve pelo caminho, de modo que não lhe era tão urgente chegar para o jantar. Nem a personagem Sócrates, pela maneira como vive, nem os diálogos de Platão, pelo que têm a dizer sobre a vida, podem ser interpretados como refratários à fruição da vida. Sob muitos aspectos há, nos dois casos, bem ao contrário, uma celebração da vida em todas as suas dimensões, seja corpórea, seja espiritual.

Uma boa ilustração dessa atitude de celebração da vida e dos prazeres é a passagem da *República* na qual

archai ἀρχαί

n. 17, may-aug. 2016

Guilherme Domingues da Motta, 'Seria o platonismo uma negação da vida?', p. 95-118

se descreve o modo de vida da chamada cidade sã. Diz Sócrates:

Examinemos, pois, em primeiro lugar, de que maneira irão viver as pessoas assim organizadas. Será de outro modo que não seja produzir trigo, vinho, vestuário e calçado? E, depois de terem construído casas, trabalharão, no verão quase nus e descalços, mas, no inverno suficientemente vestidos e calçados. Alimentar-se-ão com farinha preparada, uma com cevada, outra com trigo, esta cozida, e aquela amassada; com isso farão uma boa massa e pães, que serão servidos em juncos ou em folhas limpas, reclinar-se-ão em leitos de folhagem de alegre campo e mirto; banquetear-se-ão, eles e os filhos, bebendo por cima vinho, coroados de flores, e cantando hinos aos deuses, num agradável convívio uns com os outros, sem terem filhos acima da proporção dos seus haveres, com receio da penúria ou da guerra. (Pl. R. 372a-c)

Gláucon reclama que Sócrates pôs os homens a banquetear-se sem carne, ao que ele replica:

Falas a verdade. Tinha-me esquecido que também hão-de ter carne, ao que parece! É evidente que hão de fazer cozidos com sal, azeitona, queijo, bolbos e legumes, coisas que há no campo. Havemos mesmo de servir-lhes sobremesas de figos, grão de bico e favas, e torrarão ao fogo bagas e murta e bolotas enquanto bebem moderadamente. E assim passarão a vida em paz e com saúde, morrerão velhos, como é natural, e transmitirão aos seus descendentes uma vida da mesma qualidade. (Pl. R. 372c-d)

Não há nada de mórbido na descrição do modo de vida dos habitantes da cidade feita no *lógos* e, é claro, tomarão parte nesse modo de viver também os filóso-

fos¹⁸ que, enquanto tiverem corpos, não se furtam de fruir os prazeres necessários que são próprios da vida corpórea.

Que os prazeres corpóreos serão vividos sem recusa pelos filósofos até o último momento em que possuírem corpos fica mais do que claro pela própria maneira como Platão faz Sócrates discorrer no *Fédon* (60a-b), nos estertores da vida, sobre o inevitável prazer que sente ao ser desacorrentado, sem que haja de sua parte nenhuma recusa em fruí-lo. A cena mais emblemática é, porém, a cena do *Fedro* em que Sócrates faz o elogio do lugar escolhido pela personagem que dá nome ao diálogo para repousarem e conversarem. Diz Sócrates:

Que belo sítio para descansar! Esse plátano, realmente, é tão copado quanto alto, e aquele pé de agnocasto além da sombra agradabilíssima que sua altura proporciona, embalsama toda a redondeza, por estar em plena florescência. E sob o plátano, também, que fonte encantadora! A água é bastante fria, o que os pés nos confirmam. Devem ser consagradas às ninfas e a Arquelôo, a julgarmos essas imagens e figurinhas. Observa também como aqui a brisa é delicada e aprazível; sua melodia clara e estival acompanha o coro das cigarras. Porém, o mais admirável de tudo é a relva, que se eleva gradualmente para formar uma camada espessa. Se nos deitarmos neste ponto, disporemos de travesseiro em tudo cômodo. (Pl. *Phdr.* 230b-c)

É difícil não ver nessa passagem um reconhecimento de que o filósofo, enquanto ser dotado de corpo, não deixará de ser afetado pelos prazeres que necessariamente decorrem de sua condição corpórea e de que os apreciará.

archai ἀρχαί

n. 17, may-aug. 2016

Guilherme Domingues da Motta, 'Seria o platonismo uma negação da vida?', p. 95-118

Quando, no *Fédon* (80e-81a), Sócrates afirma que a alma pura do filósofo está preparada para morrer por nunca ter mantido comércio voluntário com o corpo¹⁹, só pode estar referindo-se à busca voluntária dos prazeres desnecessários ou mesmo a supervalorização dos necessários²⁰. E o motivo pelo qual nem mesmo a vivência aprazível dos prazeres necessários é supervalorizada pelo filósofo reside no simples fato de que ele foi capaz de descobrir outros bens maiores e mais dignos de serem desejados, bens que são fonte de um prazer superior²¹.

Diante de tudo isso, acusar Platão de morbidez por ter colocado na boca de Sócrates as palavras que colocou no *Fédon* significaria, de certo modo, um provincialismo espiritual, pois implica que não se admite a existência do bem que há na vida contemplativa, do prazer que ela comporta e do desejo pelos objetos do puro pensamento, mesmo que o autor dos diálogos tenha insistido em caracterizá-los e contextualizá-los. Por outro lado, tal atitude também implicaria em deflacionar o caráter extraordinário da personagem de Sócrates, mesmo contra letra do texto, pois, realmente, a “preferência pela morte” só se torna defensável para alguém como ele e pelas razões já mencionadas. Platão parece estar plenamente consciente da tolice que seria investir numa tese como a da negação da vida e da preferência pela morte entendida de modo simplista, e a interdição do suicídio no próprio *Fédon* (61c-62e) parece indicar exatamente isso. E no *Filebo*, exatamente por reconhecer que um homem é a reunião de corpo e alma, Sócrates aceita que a melhor vida para o homem seria a vida que misturasse prazer e pensamento²².

Porém, embora o homem esteja fadado a naturalmente experimentar os prazeres corpóreos e necessários, pode, pela descoberta de prazeres corpóreos mais intensos e supérfluos, concentrar-se apenas na fruição deles, sem cultivar a sua inteligência. Por outro lado, também pode restringir-se aos prazeres necessários e desenvolver suas capacidades cognitivas ao ponto de ser capaz de reconhecer os bens e os prazeres intelectuais como maiores que os bens e prazeres físicos. Desse modo, o afastamento voluntário do filósofo com relação ao corpo, se compreendido no contexto em que é afirmado, não representaria uma negação da vida, mas sua afirmação, na medida em que representa uma adequação às condições exigidas para a descoberta e fruição de uma dimensão da vida que não está por si só disponível para todos, mas que tem de ser perseguida com um desejo e vigor que só podem ser caracterizados como vitais²³. Não é por outra razão que Platão optou por chamar de *éros* a força que move e torna possível a vida filosófica.

archai ἀρχαί

n. 17, may-aug. 2016

Guilherme Domingues da Motta, 'Seria o platonismo uma negação da vida?', p. 95-118

NOTAS

1 Cf. Pl. *Phd.* 64a; 66a-c; 67d; 68a-c; 80d-81a; 95b-c; 118a.

2 Uma interpretação que, malgrado sua ambiguidade com relação a Sócrates, encontrou um grande defensor em Nietzsche. Para a visão de Nietzsche sobre Sócrates, ver, principalmente: Nietzsche, 2003, 2002, 2001. Sobre a recepção de Platão por Nietzsche, ver: Lane, 2001; Nehamas, 1998; Dannhauser, 1974.

3 Conferir as passagens supracitadas do *Fédon*.

4 Cf. Pl. *Ap.* 28d-30c.

5 Ver: Pl. *Smp.* 207a-c

6 Sobre a caracterização da filosofia como uma espécie de “*mania* filosófica” que leva a um êxtase análogo a de um iniciado, ver também: Pl. *R.* 490a-b; *Phdr.* 249c-253c; *Smp.* 218b. Ver também: Mcpherran, 2011.

7 Ver: Pl. *Phdr.* 249c-253c.

8 Ver: Pl. *Smp.* 175a-d; 220c-d.

9 Sobre esse ponto, ver: Motta, 2013.

10 Sobre esse termo, ver: Kahn, 1996.

11 Note-se a esse respeito toda discussão sobre a superioridade do prazer que há na vida filosófica em comparação com os outros prazeres: Pl. *R.* 580d-587b. Sobre esse ponto ver: LeFebvre, 2011, p. 134-138. Ver também: Gosling, 1982, p. 97-128; Pappas, 2001, p. 166-169; Santas, 2011, p. 298.

12 Retornarei a esse ponto ao introduzir a questão de como Sócrates lida com os esses prazeres.

13 Como de fato é proposto em *República*, onde Sócrates insiste que só o filósofo pode experimentar o prazer da contemplação filosófica e só ele, portanto, pode julgar seu valor em comparação com os outros prazeres. Ver: Pl. *R.* 581c-582d.

14 Cf. Pl. *R.* 581d-e.

15 Cf. Pl. *R.* 559b-c.

16 Ver: Pl. *R.* 581c-582d.

17 Sobre esse ponto, note-se que no *Banquete* Alcibiádes elogia Sócrates por ser capaz de se abster sem grande sofrimento da comida quando isso se faz necessário, como quando em campanha militar, mas também destaca como esse fruía plenamente da comida em momentos de fartura. Cf. Pl. *Smp.* 220a.

18 Embora não sejam mencionados filósofos na cidade sã, entendo que não há descontinuidade entre essas “duas cidades” descrita na *República*. De fato, trata-se de uma única cidade que vai sendo modificada. Assim, a forma final da cidade é uma evolução da cidade que em certo momento fora chamada de cidade sã.

19 Ver também: Pl. *Phd.* 67c-d; passagem que teria de ser interpretada no mesmo sentido.

20 Sobre esse ponto, ver também: OLIVEIRA, 2007.

21 Ver: Pl. *R.* 580d-587b.

22 Cf. Pl. *Phlb.* 20b-23c.

23 Sobre esse ponto ver: TAYLOR, 2001, p.182.

archai ἀρχαί

n. 17, may-aug. 2016

Guilherme Domingues da Motta, ‘Seria o platonismo uma negação da vida?’, p. 95-118

BIBLIOGRAFIA

AZEVEDO, M. T. S. (1998). Platão. *Fédon* (Introdução, Tradução e notas). 2a. ed. Coimbra, Livraria Minerva.

BLUCK, R. S. (1955). *Plato's Phaedo: A translation of Plato's Phaedo with introduction, notes and appendices*. London, Routledge & Kegan Paul Limited.

BURNET, I. (1903). *Platonis Opera*. Oxford, Oxford University Press.

CAEIRO, A. DE CASTRO (2009). Aristóteles. *Ética a Nicômaco* (prefácio, tradução e notas). 4a. ed. Lisboa, Quetzal Editores.

GOSLING, J. C. B.; TAYLOR, C. C. W. (1982). *The Greeks on Pleasure*. New York, Oxford University Press.

KAHN, C. (1996). *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge, Cambridge University Press.

LANE, M. (2001). *Plato's Progeny: How Plato and Socrates still captivate the modern mind*. London, Duckworth.

LEFREBVRE, R. (2011). *Platón, filósofo del placer*. Traducción de Marisa G. Divenosa. Buenos Aires, Biblos.

MACPHERAN, M. L. (2011). A religião platônica. In: BENSON, H. H. (Org.). *Platão*. São Paulo, ARTMED. p. 232-246.

MOTTA, G. (2013). Eros as a quality of the rational element of the soul. *Proceedings of X Symposium Platonicum - the Symposium*, Pisa, v.1, p. 62-65.

NIETZSCHE, F. (2002). *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Edições 70.

_(2001). *A Gaia Ciência*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras.

_(2003). *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. 2a.ed. São Paulo, Companhia das Letras.

NUNES, C. A. (2001). Platão. *O Banquete, Apologia de Sócrates* (tradução). 2a.ed. Belém, EDUFPA.

_(2007). Platão. *Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibíades* (tradução). 2a.ed. Belém, EDUFPA.

_(2002). Platão. *Protágoras, Górgias, Fédon* (tradução). 2a.ed. Belém, EDUFPA.

OLIVEIRA, L. O. A. M. (2007). Filosofia: Exercício para morte ou para vida? Comentários de Er acerca do *Fédon*. *Polymatheia*, v. 3, n. 3, p. 59-72.

PAPAS, N. (2001). *Plato and the Republic*. New York, Routledge.

PEREIRA, M. H. R. (1987). Platão. *A República* (introdução, tradução e notas). 11a. ed. Lisboa, Calouste Gulbenkian.

archai 

n. 17, may-aug. 2016

Guilherme Domingues da Motta, 'Seria o platonismo uma negação da vida?', p. 95-118

archai 

n. 17, may-aug. 2016

Guilherme Domingues da Motta, 'Seria o platonismo uma negação da vida?', p. 95-118

SANTAS, G. (2001). Platão e o prazer como bem humano. In: BENSON, H. H. (Org.). *Platão*. São Paulo, ARTMED. p. 289-302.

TAYLOR, A. E. (2001). *Plato: The man and His work*. 4a.ed. New York, Dover Publications.

Submetido em Outubro e aprovado para publicação em
Novembro, 2015