

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOÃO GABRIEL DA SILVA CONQUE SANTOS

**O PAPEL DO PRAZER NA CARACTERIZAÇÃO DA VIDA
JUSTA NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO**

Belo Horizonte

2022

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOÃO GABRIEL DA SILVA CONQUE SANTOS

**O PAPEL DO PRAZER NA CARACTERIZAÇÃO DAVIDA
JUSTA NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia como pré-requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Profa. Miriam Campolina Diniz Peixoto

Linha de Pesquisa: Filosofia Antiga e Medieval

Belo Horizonte

2022

100	Conque, João Gabriel da Silva.
C753p	O papel do prazer na caracterização da vida justa na
2022	'República' de Platão [manuscrito] / João Gabriel da Silva
	Conque Santos. - 2022.
	152 f.
	Orientadora: Miriam Campolina Diniz Peixoto.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais,
	Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1.Filosofia – Teses. 2. Filosofia antiga – Teses. 3.Platão.
	República. Teses. 4.Justiça - Teses. 5.Prazer - Teses.
	I. Peixoto, Miriam Campolina Diniz . II.Universidade Federal
	de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ATA DE DEFESA DE TESE

JOÃO GABRIEL DA SILVA CONQUE SANTOS

Realizou-se, no dia 18 de agosto de 2022, às 14 horas, por meio de sessão em plataforma eletrônica virtual, a defesa de tese, intitulada *O papel do prazer na caracterização da vida justa na 'República' de Platão*, apresentada por **JOÃO GABRIEL DA SILVA CONQUE SANTOS**, número de registro 2016670759, graduado no curso de FILOSOFIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, à seguinte Comissão Examinadora: Profa. Miriam Campolina Diniz Peixoto - Orientadora (UFMG), Prof. Fernando Décio Porto Muniz (UFF), Prof. Guilherme Domingues da Motta (UFOP), Profa. Maria Dulce Reis (PUC-MG), Prof. Juliano Paccos Caram (UFFS).

A Comissão considerou a tese:

Aprovada, com média final 85 (oitenta e cinco)

Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 18 de agosto de 2022.

Profa. Miriam Campolina Diniz Peixoto - Orientadora (Doutora)

Prof. Fernando Décio Porto Muniz - (Doutor)

Prof. Guilherme Domingues da Motta - (Doutor)

Profa. Maria Dulce Reis - (Doutora)

Prof. Juliano Paccos Caram - (Doutor)



Documento assinado eletronicamente por **Fernando Décio Porto Muniz, Usuário Externo**, em 19/08/2022, às 08:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Miriam Campolina Diniz Peixoto, Professora do Magistério Superior**, em 19/08/2022, às 10:01, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **JULIANO PACCOS CARAM, Usuário Externo**, em 19/08/2022, às 11:06, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Guilherme Domingues da Motta, Usuário Externo**, em 22/08/2022, às 13:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Maria Dulce Reis, Usuário Externo**, em 24/08/2022, às 17:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1679720** e o código CRC **D2243CD0**.

Referência: Processo nº 23072.248723/2022-63

SEI nº 1679720

Agradecimentos

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer todo o suporte e apoio da Profa. Miriam Peixoto que aceitou orientar o desenvolvimento deste trabalho. A sua experiência aliada à sua competência e dedicação foram essenciais para a conclusão desta tese.

Estendo os meus agradecimentos a todos os serevidores que compõem a secretaria da pós-graduação em filosofia da UFMG, bem como a todos que foram ou continuam a ser membros do colegiado. A compreensão de todos eles em determinados momentos do desenvolvimento da tese contribuíram bastante para a finalização da mesma.

Não poderia deixar de agradecer à agência CAPES pelo financiamento da pesquisa, incluindo um período de pesquisa no exterior (bolsa sanduíche). Certamente, sem o apoio financeiro a dedicação à realização deste trabalho estaria bastante comprometida. Ademais, seria bastante injusto não mencionar aqui os membros da banca da defesa, os quais, através de suas leituras atentas, contribuíram a versão final do texto. Gostaria de mencionar especificamente os professores Fernando Muniz e Guilherme Motta que também participaram do exame de qualificação, uma etapa muito importante de qualquer processo de doutoramento.

Por fim, agradeço enormemente o apoio da minha família, em especial, à minha mãe, Maria de Fátima.

Resumo

Esta tese defende que a discussão sobre o prazer no livro IX da *República* está longe de ser sem importância na economia desse diálogo platônico. Para tanto, será necessário mostrar de que modo tal discussão se associa ao que constitui o fiel da balança dessa obra, a saber, a defesa da justiça como promotora da verdadeira felicidade. Interessa sobretudo a Sócrates mostrar que a vida justa não apenas é aquela que é digna de ser vivida, mas que é também a mais prazerosa. Para sustentar essa leitura, apresentamos inicialmente uma série de elementos capazes de mostrar em que medida uma resposta ao “desafio de Glauco” exige, ainda que de modo secundário, uma abordagem dos prazeres a serem desfrutados por aqueles que cultivam um modo de vida baseado na justiça. Em vista disso, analisamos, em um segundo momento, algumas passagens do diálogo com a intenção de mostrar o quão nuançada é a concepção do prazer nessa obra. Por fim, examinamos as três demonstrações da superioridade da vida justa sobre a injusta desenvolvidas nos livros VIII-IX, no quadro em que encontramos referências essenciais ao tema do prazer. Mediante o exame desta tríade de demonstrações, a resposta de Sócrates ao “desafio de Glauco” se tornará mais clara.

Palavras-chave: Platão; *República*; Justiça; Prazer.

Abstract

This thesis argues that the discussion on pleasure in Book IX of Plato's *Republic* is far from being unimportant in the economy of this Platonic dialogue. In order to do so it will be necessary to show how such discussion is associated with what constitutes the kernel of the work, namely, the defense of justice as provider of true happiness. Indeed, Socrates is interested in showing that the just life is not only worth of living, but also the most pleasant. For our purposes, we present elements that show the extent to which a response to Glauco's challenge requires, albeit in a secondary way, an approach involving the pleasures enjoyed by those who cultivate a life based on justice. In view of this, we analyze some passages of *Republic* with the aim of showing how nuanced the notion of pleasure in this work is. Finally, we examine the three demonstrations of superiority of the just life to the unjust life developed in Books VIII and IX, where we find crucial references to the theme of pleasure. By examining this triad of demonstrations, Socrates' reply to Glaucon's challenge will become clearer.

Keywords: Plato; *Republic*; Justice; Pleasure.

SUMÁRIO

Introdução geral.....	11
------------------------------	-----------

Capítulo 1 : A *mise-en-scène* do prazer na *República*: o desafio de Glauco

Introdução.....	18
1. O prazer na <i>República</i> : considerações preliminares.....	20
2. O desafio de Glauco.....	25
2.1. Os “efeitos” da justiça em si.....	28
3. A felicidade e a “insipidez” da vida justa.....	34
4. O prazer na tripartição de bens.....	44
5. Duas figuras do prazer.....	50
6. O alcance do desafio de Glauco.....	55
Conclusão.....	58

Capítulo 2: As figurações do prazer na *República*

Introdução.....	60
1. Avaliações preliminares acerca do prazer.....	61
1.1. O prazer enquanto expressão de caráter.....	70
1.2. O prazer do convívio.....	73
1.2.1. O prazer dos banquetes.....	78
2. A comunhão de prazeres e dores.....	84
3. As ameaças do prazer ao equilíbrio da alma.....	88
Conclusão.....	96

Capítulo 3: Os prazeres no horizonte da vida justa

Introdução.....	97
1. Em busca de uma ressignificação do prazer.....	98
2. A pertinência do prazer na defesa da vida justa: as três demonstrações.....	104
2.1. Primeira demonstração: as consequências de uma vida sem critério.....	107
2.2. Segunda demonstração: uma hierarquia dos prazeres.....	113
2.3. Terceira demonstração: a mais decisiva.....	118
2.3.1. O prazer puro e os objetos do prazer.....	123

3. A alma justa e o desfrute dos prazeres.....	131
4. Vida justa vs. vida injusta: o veredito final.....	135
Conclusão.....	139
Conclusão geral.....	141
Referências bibliográficas.....	145

Introdução Geral

O prazer desfrutado pela resolução de um problema matemático e o prazer proveniente de um reencontro com um ente querido parecem tão heterogêneos que tentar identificá-los e descrevê-los a partir de um “elemento comum” pode parecer, à primeira vista, uma tarefa, até certo ponto, pretenciosa. Essa impressão fica ainda mais evidente quando mencionamos outro tipo de prazer, tal como aquele experimentado através da apreciação de uma obra de arte. Dadas as diferenças observadas entre esses três tipos de prazeres, e tanto outros que poderíamos evocar, pode parecer ser mais promissor pensá-los separadamente, lançando mão de uma abordagem própria e específica a cada um deles.

As dificuldades enfrentadas por quem se dispõe a argumentar em favor de uma concepção uniforme e de uma maneira singular de discorrer sobre prazer não são menos desafiadoras do que aquelas decorrentes da colocação em jogo de questões de ordem avaliativa sobre esse mesmo assunto. Teríamos respaldo suficiente para estigmatizar todos os prazeres como danosos em si mesmos, ou alguns dos prazeres são benéficos e até mesmo necessários para qualificar uma vida feliz? E, se efetivamente existem prazeres bons, como deveríamos avaliá-los sem cometer o equívoco de julgar os seus benefícios simplesmente pelo fato deles nos afastarem da dor?

O que nos parece mais interessante é o reconhecimento de que grande parte dos problemas relacionados à avaliação do prazer e à conceituação dessa afecção não passaram despercebidos aos olhos de Platão. Não é difícil constatar a presença em diferentes passagens de seus *Diálogos* de reflexões que deixam entrever ora uma tentativa de pensar o prazer em uma perspectiva mais geral, ora uma intenção de estabelecer critérios para qualificar os diversos tipos de prazeres. Nestas várias ocasiões, o juízo de Platão oscila entre o reconhecimento da importância desta afecção no horizonte da vida humana e a sua censura em virtude das ameaças que ela pode representar para a felicidade humana. O quão satisfatórias sejam essas abordagens platônicas e em que medida elas correspondem ao que de fato pensava o filósofo a respeito deste tópico são, no entanto, objeto de controvérsias entre os seus intérpretes.

Em muitos casos, o animado debate entre os intérpretes acerca da posição de Platão sobre o prazer provém da admissão de posições *prima facie* divergentes nos *Diálogos*, sobretudo, no que diz respeito à avaliação do prazer. No *Protágoras*, por exemplo, Sócrates identifica o prazer com o supremo bem (358a-b), enquanto no *Górgias* ele procura refutar essa identificação (495e-499b). A abordagem do prazer nesse último, aliás, guarda algumas semelhanças com o tratamento dado a esse tema na tradição hipocrática, similitudes essas contempladas em nossa dissertação de mestrado¹. Além disso, ainda nos deparamos no *Górgias* com o reconhecimento de que os prazeres podem ser considerados bons ou maus (499c- 500a).

Um exame do conjunto das considerações de Platão acerca do prazer, então, suscita no leitor dos *Diálogos* a pergunta acerca da possibilidade de se extrair desses uma avaliação uniforme desta afecção. No *Fédon* (64c-69e; 80c-84b), os prazeres são objeto de censura e o juízo de Sócrates acerca deles não parece ser, ao menos de imediato, compatível com a perspectiva do *Protágoras*. O contraste entre o que é dito no *Protágoras* e o que é sustentado sobre o prazer em outras obras platônicas é objeto de um amplo debate entre os intérpretes que buscam conciliar as posições acerca desse tema no quadro do pensamento platônico².

Quando dirigimos nossa atenção para o modo como se dá a abordagem do tema na *República*, deparamo-nos com uma dupla consideração do prazer. Ora se considera a ameaça que certas experiências prazerosas podem representar para a alma e a para a cidade, ora se reconhece que o exame do modo como se dá a fruição desta afecção pode ser até mesmo uma espécie de critério para se avaliar a natureza da alma de um indivíduo. No livro IX deste diálogo, Sócrates, ao estabelecer a diferença entre o comportamento do homem justo e do injusto, tomará como fiel da balança para diferenciá-los o exame da alma de cada um deles. Na alma do homem justo, comandada pelo elemento racional, observa-se uma harmonia, e, por conseguinte, a sua vida é considerada mais aprazível (ὁ βίος ἥδιστος) (583a3). No polo oposto estaria a figura do tirano, cuja alma se caracteriza

¹ Alguns pontos salientados em nossa dissertação de mestrado em filosofia (UFMG), defendida em 2016, podem ser encontrados em J. Conque (2018). A fisiologia do prazer na medicina hipocrática: modelos e reverberações. *Archai*, 24.

² O contraste entre o que é dito no *Protágoras* e o que é sustentado sobre o prazer em outras obras platônicas produz uma série de interpretações que buscam conciliar as posições acerca desse tema presentes nos *Diálogos*. De modo geral, os intérpretes tentam identificar um anti-hedonismo moderado desde o *Protágoras*, uma espécie de revisão da posição hedonista presente nesse mesmo diálogo, ou até uma sorte de hedonismo no pensamento platônico como um todo. Para mais detalhes sobre tais interpretações, ver, por exemplo, J. Shaw (2015: 21-50. *Plato's Anti Hedonism and the Protagoras*. Cambridge: Cambridge University Press).

pela subserviência dos elementos racional e irascível da alma à tirania do apetitivo.

Uma avaliação da vida justa como prazerosa pode ser encontrada também nas *Leis*. Nas páginas 732d-734e, deparamo-nos com qualificação da vida justa e virtuosa como a vida mais prazerosa. Como já havia notado J. Warren (2013: 324), o argumento que aparece no final do livro V das *Leis*, ao corroborar a tese que afirma ser a vida justa a que “contém os maiores e melhores prazeres”, assemelha-se àquele que figura no livro IX da *República*³.

Em outras passagens da *República*, no entanto, o fiel da balança na avaliação do prazer parece pender na direção da censura, uma abordagem vista inclusive em outras obras. No *Timeu*, em um contexto em que se discorre acerca da natureza psicofísica do homem e dos demais viventes (68e-81e), o prazer será qualificado como “o maior engodo do mal⁴ (μέγιστον κακοῦ δέλεαρ)” (69d1)⁵. Um juízo dessa natureza deixa entrever como a avaliação do prazer varia ao longo dos *Diálogos* e aponta para a necessidade de se considerar os contextos em que tais juízos se dão de modo a compreender o que efetivamente está determinando estas distintas qualificações.

J. Annas (1999: 138), ao se pronunciar a respeito do tratamento platônico do prazer em cinco diálogos de Platão, a saber o *Protágoras*, o *Górgias*, a *República*, o *Filebo*, e as *Leis*, adverte que “é muito difícil encontrar uma teoria única do prazer em todos eles”⁶. Para essa autora, a identificação de qual seria a concepção platônica acerca do prazer é uma tarefa tão difícil “que muitos *scholars* sustentam que nesses cinco diálogos nós encontramos, com efeito, cinco diferentes teorias sobre o prazer”⁷.

Além das obras mencionadas até aqui, também contribuem para o rico e ao mesmo tempo intrincado tratamento dado por Platão ao tema do prazer aquelas em que esse tema

³ Nas palavras de Warren (2013), “the argument at the end of the prelude in *Laws* 5 is therefore a cousin of the set of arguments in *Republic* 9 that conclude that life of the just person will contain the greatest and best pleasures”(Comparing Lives in Plato, *Laws* 5. *Phronesis*, 58).

⁴ Sobre o mal no pensamento de Platão ver, por exemplo, F. Muniz (2011: 185-93. *A potência da Aparência: um estudo sobre o prazer e a sensação nos Diálogos de Platão*. São Paulo: Annablume) e M. Dixsaut (2017: 305-28. *Platão: a questão da alma*. Trad. Cristina Agostini. São Paulo: Paulus).

⁵ Trad. R. Lopes (Platão. *Timeu-Crítias. Tradução do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes*. Coimbra: CECH, 2011).

⁶ *Platonic Ethics, Old and New*. Ithaca: Cornell University Press.

⁷ Consideramos conveniente citar esse comentário tal como formulado no original, procedimento que será aplicado nas demais citações advindas da literatura secundária que viermos a fazer: “there are discussions of pleasure in five of Plato's dialogues - *Protagoras*, *Gorgias*, *Republic*, *Philebus*, and *Laws* - but it is very difficult to find a single theory of pleasure in all of them. Indeed, it is so difficult that many scholars hold that in these five dialogues we find, in effect, five different theories of pleasure”.

figura de maneira mais discreta, tais como o *Hípias Maior*⁸, o *Banquete*⁹ e o *Fedro*¹⁰. E, quanto mais se estende esse exame a outros diálogos platônicos, menos parece ser possível que se chegue a um consenso quanto àquela que seria a posição do fundador da academia acerca do prazer. Este sentimento se encontra ainda mais presente diante da extensa análise com a qual nos deparamos no *Filebo*¹¹, obra a que viria a ser atribuído, posteriormente, o subtítulo *Sobre o prazer* (Περὶ ἡδονῆς).

Após esse breve panorama do tratamento dado ao prazer na obra de Platão, reconhecemos que a tentativa de delimitar os pontos convergentes e divergentes entre as diferentes abordagens do prazer com as quais nos deparamos ao longo da obra de Platão constitui uma tarefa longa e árdua. Mesmo que nos limitemos a considerar apenas um ou outro de seus diálogos, é preciso ter cautela e prudência. De fato, as dificuldades em encontrar respostas satisfatórias para os problemas de ordem interpretativa a propósito do tema vêm se acumulando significativamente entre os intérpretes.

Diante de tal constatação é que nos propusemos a consagrar o nosso estudo deste tema concentrando nossa atenção no exame de um único diálogo, a saber, a *República*. A nossa escolha foi determinada pelo reconhecimento de que o tema de prazer está longe de ser um tema sem importância na economia deste diálogo. E, mais do que isso, identificamos nesta densa obra platônica certas “peculiaridades” na maneira em que nela se considera o tema prazer.

Como já havia notado E. Fletcher (2018: 27) temos na *República* uma abordagem mais abrangente do prazer¹² e, a nosso ver, com consequências importantes para os diferentes campos em que se desenvolve a investigação de Platão em seus diálogos. Entre as peculiaridades observáveis no tratamento dado ao prazer na *República*, constatamos

⁸ Certas considerações sobre o tratamento dado ao prazer no *Hípias Maior* podem ser conferidas em E. Fletcher (2018: 23 ff. Two Platonic Criticism of Pleasure. In: Shapiro, L. [org]. *Pleasure: A History*. Oxford: Oxford University Press).

⁹ Para alguns comentários sobre a presença do tema do prazer nesse diálogo, ver, por exemplo, H. Paula (2016: 150-161. *O lugar do prazer na filosofia moral de Platão*. Tese de Doutorado. Departamento de filosofia. Universidade de São Paulo).

¹⁰ Para uma análise da presença de uma certa classe de prazeres no *Fedro*, ver, por exemplo, K. Arenson (2016. Impure Pleasures and the *Phaedrus*. *Epoché*, vol. 21, 1).

¹¹ S. Ogihara (2019: 112), por exemplo, diz que o *Filebo* “offers no substantial account of pleasure that applies to all its forms smoothly” (The independence of the soul from the body: *Philebus* 31b-36c. In: Dimas, P.; Jones, R.; Lear, G. *Plato’s Philebus: a Philosophical Discussion*. Oxford: Oxford University Press). Para uma leitura em que se busca identificar uma concepção unificada do prazer nesse diálogo, ver, por exemplo, T. Tuozzo (1996. The General Account of Pleasure in Plato’s *Philebus*. *Journal of the History of Philosophy*. 34, 4).

¹² De acordo com Fletcher, a *República* é “the first dialogue that provides a comprehensive account of pleasure”.

a presença de questões de ordem avaliativa que não se encontram abordadas da mesma maneira ou de modo tão explícito em outras obras platônicas. B. Bossi (2008: 27)¹³, por exemplo, vê na *República* uma primeira tentativa de se classificar os prazeres tomando por base a distinção entre prazeres “puros” e “impuros”, “superiores” e “inferiores”, em razão do “estatuto ontológico” dos objetos que se encontram na sua origem.

Assim, identificar as razões que justificam o recurso ao tema do prazer na apresentação do argumento geral da *República* representa um grande desafio para os estudiosos dessa obra¹⁴. O nosso objetivo foi, ao longo de nossa pesquisa, o de compreender que lugar é reservado ao tema do prazer nesta obra, reconhecendo não ser esse de imediato o seu objeto central. Em outras palavras, investigamos que interesse poderia ser tido Platão em trazer à cena o prazer, nos mais variados contextos da *República*, obra que temporariamente desenvolve uma reflexão acerca da natureza da justiça e uma defesa da vida justa como a mais feliz.

A nossa hipótese é que Platão teria percebido ser o prazer uma espécie de pedra-de-toque para uma avaliação qualitativa da alma dos indivíduos e, particularmente, daquele que deveria assumir o governo da cidade. Ou seja, o modo como um indivíduo usufrui do prazer pode revelar o seu próprio caráter. Como pretendemos mostrar ao longo de nosso trabalho, as recorrentes alusões ao prazer no desenvolvimento da investigação levada a termo neste diálogo sugerem que talvez Platão, diante da importância que tal afecção lhe pareceu ter no âmbito da experiência humana, teria percebido não poder negligenciá-la na “construção” do seu projeto educativo e político. E, mais do que isso, talvez ele tenha percebido, ao pensar as condições em que se estabelece a justiça na alma e na cidade, que o modo como se dá a fruição do prazer no âmbito da existência humana poderia ser um fator de diferenciação das diferentes constituições e disposições psíquicas e, por conseguinte, um critério entre outros para se avaliar os diferentes tipos de governante e constituições políticas.

Em nosso primeiro capítulo, empenhar-nos-emos em mostrar porque a reflexão sobre o prazer deve ser considerada um tema importante para a compreensão da estrutura

¹³ *Saber Gozar: Estudios sobre el placer em Pláton*. Madrid: Editorial Trotta. Ao discorrer sobre a *República*, Bossi observa que “es en esta obra donde Platón introduce una doble clasificación de los placeres. Son puros e impuros, según vayan o no precedidos de la necesidad o dolor. Además clasifica también los placeres em superiores o inferiores por su relación con el status ontológico de aquello de donde provienen”.

¹⁴ Ao abordar o prazer nesse diálogo, J. Mouracade (2016: 40) reconhece que “there has been much scholarly angst over the role of pleasure in Book IX’s arguments.”. (Pleasure, Desire, and *Akrasia* in Plato’s *Republic*. *Méthexis*, 28).

da *República* como um todo. Pata tanto, tomaremos como ponto de partida o desafio de Glauco. Com o exame dessa fundamental passagem da abertura do livro II, notaremos que o compromisso aceito por Sócrates repousa na demonstração do valor da justiça em si mesma, exigência feita a ele durante uma classificação de bens proposta por Glauco. No entanto, demonstraremos que representações da justiça como algo “insípido” e pouco atrativo é o que, de certa maneira, enseja uma discussão sobre o prazer no restante da obra.

No segundo capítulo, voltaremos o nosso foco de investigação para algumas das passagens do diálogo nas quais o tema do prazer se faz presente. Nosso objetivo aqui será o de realçar as ambivalências no tratamento dado a este tópico na *República*. Veremos que este, por vezes, é entendido como um veículo de expressão de caráter, bemcomo um componente importante para um convívio salutar e feliz entre os cidadãos. Por outro lado, observaremos que em determinados momentos a obra, um olhar negativo de Platão aos prazeres sensuais se torna patente. O impacto de certas experiências prazerosas na conservação de opiniões, a influência do prazer na concepção comum do que vem a ser a felicidade e o bem-viver e, principalmente, a ameaça que certos prazeres representam para a harmonia psíquica, tal qual delineada no livro IV, serão os fatores identificados em nosso exame que explicariam as censuras por vezes dirigidas por Sócrates ao prazer nesse diálogo.

No terceiro e último capítulo, buscaremos identificar em que medida certos prazeres podem ser caracterizados como benéficos e, enquanto tais, podem estar presentes no âmbito da vida justa. Nesse sentido, consideraremos os elementos de ordem avaliativa presentes nas alusões ao tema do prazer, focalizando de modo especial algumas passagens do livro VI. Na sequência, passaremos em revista as três demonstrações que trazem em seu bojo os argumentos que justificam a tese de que o justo é mais feliz que o injusto. Identificaremos em cada uma delas as razões para afirmar que a vida justa constitui um modo de viver que comporta os melhores prazeres. Recorreremos ainda a uma confrontação das duas figuras antagônicas do diálogo, a saber, a do filósofo e a do tirano, tomando por base o modo como o prazer se faz presente no horizonte de suas vidas. Com isso, pretendemos reunir os argumentos em favor da defesa da tese segundo a qual a vida mais justa é a vida mais prazerosa e feliz.

Adotamos para o desenvolvimento de nossa pesquisa e elaboração de nossa tese a

tradução da *República* de M. H. R. Pereira (2001)¹⁵, a qual, por sua vez, toma por base a edição do texto grego estabelecida por J. Burnet (1902). Quando recorrermos a outras traduções dessa obra, sinalizaremos e justificaremos nas notas de rodapé as razões de nossa opção por uma ou outra tradução. Tal sinalização também se aplicará aos outros diálogos de Platão aos quais venhamos a nos referir. As eventuais modificações nas traduções utilizadas serão grafadas em itálico. As citações no corpo de nosso texto a partir do texto grego da *República* serão feitas de modo a salientar os termos que consideramos mais relevantes para aquela ocasião.

¹⁵ Platão. *República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Capítulo 1

A mise-en-scène do prazer na República: o desafio de Glauco

Introdução

As reflexões sobre o prazer presentes nas páginas 580d-586e da *República* levantam, por si só, uma gama de questões a respeito do estatuto do prazer nesta obra. Estaria pressuposta ali a possibilidade de os seres humanos acreditarem estar sentindo prazer quando, na verdade, estão sendo afetados por algo completamente diferente? Ou ainda, como deveríamos compreender a distinção presente nesse contexto de que os até então chamados prazeres seriam, no fundo, “menos verdadeiros” do que outros?¹⁶

Soma-se a tais indagações o fato de que os imbrólios atinentes ao prazer na *República* não se restringem ao que é dito no penúltimo livro. Na verdade, trata-se de um tópico capaz de suscitar questões relativas também à “coerência interna” da obra¹⁷ e uma dessas questões tem relação com a demonstração da superioridade da vida justa em termos de prazer que nos é oferecida no livro IX. Tal demonstração não é explicitamente exigida pelos dois principais interlocutores do início do livro II, momento em que Sócrates se compromete a defender a justiça como algo que é desejável por si mesmo e pelas suas consequências.

¹⁶ J. Butler (1999: 286), por exemplo, observa que uma gama de dificuldades surge “with the [...] Plato's claim that certain pleasures are 'not altogether true'. This claim and the argument in support of it continue to be highly problematic for interpreters [...]. Some philosophers simply reject [it], since they hold that any proof Plato offers in defense of 'not altogether true' pleasures must fail because terms like 'true' and 'false' are inapplicable to pleasure and pain.” (On Whether Pleasure's *Esse is Percepti*: Rethinking *Republic* 583b-585a. *Ancient Philosophy*, 19). D. Frede (1999: 353) é uma intérprete que tece algumas críticas do tratamento platônico do prazer na *República*. De acordo com ela, “one cannot tell from the text whether the so-called pleasures according to Plato are simply not to be regarded as pleasures—as false friends are no friends at all. Plato gives somewhat conflicting messages with regard to this point”. (Rumpelstiltskin's Pleasures: True and False Pleasure in Plato's *Philebus*. In: Fine, G. [ed.]. *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and Soul*. Oxford: Oxford University Press).

¹⁷ Um dos intérpretes que salientam esse problema é R. Lefebvre (2007: 156, n. 42). Ao tecer comentários sobre a *República*, ele observa que “l'impression générale des commentateurs est en effet celle d'un assez médiocre rattachement du propos sur le plaisir au mouvement général de l'ouvrage” (*Platon, philosophe du plaisir*. Paris: L'Harmattan).

Em face dessa constatação, é lícito perguntar: quais teriam sido, afinal, as razões para que o prazer viesse a figurar na tão importante resposta de Sócrates ao desafio proposto especialmente por Glauco? Ao termo das considerações feitas sobre o prazer na página 588b da *República*, Sócrates parece se dar por satisfeito em relação àquilo que havia se comprometido a tratar desde o livro II dessa mesma obra. Porém, o desafio lançado por Glauco, embora contivesse menções ao prazer, não demandava uma demonstração direta da superioridade da justiça sobre a injustiça em termos hedônicos. Por isso, a retomada da discussão sobre o prazer no livro IX poderia ser considerada uma argumentação *ad hoc* ou apenas um adendo “de última hora” feito por Platão na composição da defesa da justiça oferecida por Sócrates.

Uma das alternativas para atenuar a aparente falta de conexão entre esses dois momentos tão decisivos do argumento geral da obra é a de recolher os elementos que sirvam para explicar porque é dada tanta ênfase ao tema do prazer no arremate do compromisso assumido por Sócrates diante do desafio de Glauco. Um primeiro movimento nessa direção consiste em examinar as ocorrências acerca desse tópico no início do livro II, considerando, para tanto, as seguintes questões: é possível identificar naquele contexto algum tipo de relação entre os temas da justiça e do prazer? O desafio apresentado pelos irmãos Glauco e Adimanto a Sócrates pressupõe ou não que o prazer seja um fator relevante na caracterização da vida justa como um modo de vida digno de ser buscado?

Neste capítulo, esperamos responder a essa ordem de questões, pois ao fazê-lo estaremos em melhores condições para explicar nos capítulos seguintes o papel do prazer na reflexão que se inicia no livro II e se estende até o IX. Para alcançar tal objetivo, iremos inicialmente (1.1) mostrar porque a reflexão sobre o prazer deve ser considerada um tema importante para a compreensão da estrutura da *República* como um todo. A seguir, pretendemos (1.2) examinar o desafio de Glauco, destacando sobretudo (1.2.1) a importância dada ali aos efeitos na alma da justiça desejada por si mesma e não apenas em vista de suas consequências. Na sequência, (1.3) chamaremos atenção para os demais temas mobilizados no começo do livro II, temas esses igualmente importantes na tarefa lançada a Sócrates, entre os quais se encontra o debate sobre a felicidade. Nesse momento, tentaremos mostrar que as representações da justiça como algo “insípido” e pouco atrativo é o que, de certa maneira, enseja uma discussão sobre o prazer. Feito isso, veremos (1.4) o que se pode deduzir a partir do exame das ocorrências dos termos relacionados a esse

tema na tripartição dos bens e (1.5) nos discursos de Glauco e Adimanto a favor da injustiça e das consequências da justiça. Por fim, (1.6) examinaremos alguns elementos que, embora secundários, servirão à construção da resposta de Sócrates às questões dirigidas a ele pela dupla de irmãos.

1. O prazer na *República*: considerações preliminares

Ao longo da *República*, é comum o leitor se deparar com recapitulações ou retomadas de assuntos abordados previamente nessa mesma obra. Este é o caso, por exemplo, do que vemos no passo 504b2 do livro VI em que Sócrates alude ao “caminho mais longo (μακροτέρα [...] περίοδος)” que já havia sido mencionado na página 435d. A lembrança de um tópico discutido anteriormente também é percebida nas falas de alguns de seus interlocutores. No final do livro VII (540c), vemos Glauco reiterar uma espécie de igualdade entre homens e mulheres estabelecida no livro V (451c *ff.*).

Na verdade, uma gama de trechos relembra questões abordadas em passagens anteriores. Em 503a, no livro VI, por exemplo, notamos que Sócrates, antes de detalhar os principais assuntos estudados pelos amantes da sabedoria na fase adulta, menciona um “processo de seleção” dos potenciais filósofos no livro III (412c-412). Já em 519c no livro VII, os “conhecimentos superiores”, apresentados *en passant* na página 505c, voltam a ser destacados. No início do VIII, em 545a-b, evoca-se uma analogia entre a cidade e o indivíduo construída no livro II (368e-369a). Até mesmo no último livro do diálogo é possível perceber a utilização desse tipo de procedimento. Nas páginas 603 d-e, é a vez de Sócrates resgatar, ainda que de modo parcial, temas que foram abordados nos livros III e IV, como o tópico dos conflitos internos da alma e o da moderação na satisfação dos apetites.

A enumeração dessas retomadas internas ao longo da *República* não deve ser entendida como algo aleatório. Ao colocá-las em evidência, acreditamos que estamos reunindo elementos que embasam um determinado “preceito de leitura” dessa obra. Isso se deve ao fato de que se levarmos em consideração as retomadas – em certos casos, implícitas – de assuntos discutidos no interior desse mesmo diálogo, estamos, de certa maneira, pressupondo que o seu conteúdo corresponde a um “todo” construído conforme a conversação entre Sócrates e seus interlocutores “avança”.

A nosso ver, tal concepção é expressa em um comentário oferecido por C. Rowe

(2012: 34-36)¹⁸. Em sua tradução dessa obra, ele introduz os principais tópicos do diálogo observando que:

A *República* precisa ser lida como um todo único devido a duas razões correlatas. Primeiramente, ela é uma obra bastante interconectada, cheia de avanços e recuos, sejam implícitos ou explícitos; em segundo lugar e mais importante, o seu argumento tende a ser cumulativo na sua forma: ao invés de ser introduzido todo de uma vez só, proposições complexas são normalmente apresentadas aos poucos, entrelaçadas amiúde com outras, e desenvolvidas em longos trechos do texto – e, porventura, modificadas novamente algum momento depois. Em suma, nós geralmente não podemos ter certeza acerca do rumo do argumento até que ele seja finalizado. [...] Em todo caso, precisamos reconhecer que a conversação na verdade nos é apresentada como um todo contínuo e ininterrupto, e porque assim o é: o seu argumento é íntegro.¹⁹

Aceitando as alegações presentes na passagem acima, podemos presumir que o debate transcorrido ao longo do diálogo platônico segue uma espécie de “linha mestra”²⁰. Ainda que a discussão desenvolvida ao longo dessa obra possua interrupções e mudanças de “rota”, dentre as quais a famosa “digressão” nos seus livros centrais, tentar compreendê-la a partir de trechos específicos parece uma estratégia equivocada. Em suma, negligenciar o “conjunto geral” ao abordar o seu conteúdo é algo que deveria ser evitado²¹.

¹⁸ Introduction. *Plato: The Republic. A new translation by C. Rowe*. London: Penguin.

¹⁹ “The *Republic* needs to be read as a single whole, for two closely related reasons. First, it is a highly interconnected work, full of forward and backward references, whether implicit or explicit; second, and more importantly, the argument tends to be cumulative in form: rather than being introduced all at once, complex proposals are typically brought in bit by bit, frequently interwoven with others, and developed over long stretches of text – and then perhaps modified again at some later point. In short, we often cannot be quite sure where the argument is going until it is over. [...] In any case, we need to notice the fact that the conversation is actually presented to us as a continuous and uninterrupted whole, and why it is so presented: namely, that the argument is all of one piece”.

²⁰ Reconhecemos que o processo de escrita da *República* provavelmente não correspondeu a um período curto e ininterrupto e que “the division into ‘books’ was almost certainly not made by Plato himself, but at some later date in the history of transmission.” (Emlyn-Jones, C; Preddy, W. 2013: ix, n. 5. *Plato. Republic: Books 1-5. Edited and translated*. Cambridge: Harvard University Press). Ao mesmo tempo, tendemos a concordar com M. Iglésias (2011: 209) quando ela diz que “nada impediria que o texto integral do diálogo obedecesse a uma concepção unitária, ainda que sua escrita pudesse ter sido interrompida por longos intervalos de tempo, e ainda que a ordenação do texto tal como o temos não corresponda à ordem em que foi escrito” (A unidade do livro X e sua ligação com os demais livros da *República*. In: Xavier, D.; Cornelli, G. [org.]. *A República de Platão: Outros olhares*. São Paulo: Loyola). Para mais detalhes sobre as conjecturas a respeito da posterior divisão da *República*, não apenas em dez livros, mas também em seis, ver, por exemplo, D. Sedley (2013: 70-4. Socratic intellectualism in the *Republic*’s central digression. In: Boys-Stones, G.; Murr, D., Gill, C. [ed.]. *The Platonic Art of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press).

²¹ Rowe (2012: 36-37) discorre como se segue a respeito da tradição interpretativa desse diálogo platônico: “much of the vast literature on the *Republic*, starting virtually from its first appearance in the fourth century BCE, centers around specific passages, and that is perfectly understandable, not just because of the sheer length of the work, but because it contains so many purple and memorable stretches, and so many individually striking conclusions”. Contudo, logo em seguida, ele pondera que “tearing passages from their contexts of course rarely a helpful method of approaching any work, and in the case of the *Republic* it can be disastrous”. Para conjecturas sobre a identificação de uma “composição em anel” nesse diálogo, ver, por

Um dos indícios de um processo “cumulativo” das posições que vão sendo confrontadas ao longo dessa obra é aquele que encontramos em uma passagem do final do livro IX. Antes de construir uma imagem da alma (588c-592a) formada por um monstro policéfalo, um leão e um pequeno homem, Sócrates deixa entrever que aquela discussão está em débito com questões levantadas mais cedo. Examinemos mais detidamente no que consiste essa possível evidência de uma “continuidade de conteúdo” no interior desse diálogo.

Na página 587d, Sócrates está finalizando um “cálculo” acerca da superioridade da vida do rei sobre a do tirano, quanto à “autenticidade do prazer (ἀληθεία ἡδονῆς)” (587d12). Reservemos para um momento posterior as questões referentes à “veracidade” do prazer. Por ora, voltemos nossa atenção para um comentário de Sócrates, ouvido com atenção por Glauco, que é feito logo após a obtenção daquele resultado matemático, possivelmente carregado de ironia²². Em 588a7-b8, Platão escreve:

[Sócrates] – Mas se o homem bom e justo supera de tal modo no prazer o homem mau e injusto, a uma distância muito mais incrível o superará em compostura, beleza e virtude? -Muito mais incrível, por Zeus! - exclamou ele. – Seja, pois! Desde que chegámos a este ponto da discussão, retomemos as nossas afirmações iniciais, devido às quais *alcançamos* esta meta. Ora disse-se, mais ou menos, que era útil a injustiça a quem era completamente injusto, desde que passasse por justo. Ou não foi assim que se disse? – Foi assim, com efeito. – Então agora vamos discutir o assunto com quem fez essa afirmação, uma vez que *chegamos* ao acordo quanto aos efeitos de cada um dos comportamentos, o injusto e o justo²³.

Nesse trecho, podemos notar inicialmente que a supremacia do homem justo sobre o injusto em termos de prazer anunciada anteriormente permite que Sócrates decrete a prevalência do primeiro sobre o segundo em outros quesitos, tais como o da virtude

exemplo, Barney R. (2010: 38-43. Platonic ring-composition and *Republic* 10. In: McPherran, M. [ed.] *Plato's Republic: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press).

²² O cálculo da superioridade do rei-filósofo sobre o tirano aponta que a vida do primeiro é 729 vezes mais agradável do que a do segundo. Acerca de desse número, N. White (1979: 233) comenta que “how seriously Plato takes the mathematical calculation recorded here is an open question. Clearly, however, he does not insist that his readers accept it or even understand its basis” (*A Companion to Plato's Republic*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing).

²³ οὐκοῦν εἰ τοσοῦτον ἡδονῆ νικᾷ ὁ ἀγαθός τε καὶ δίκαιος τὸν κακὸν τε καὶ ἄδικον, ἀμηχάνῳ δὴ ὅσῳ πλείονι νικήσει εὐσημοσύνη τε βίου καὶ κάλλει καὶ ἀρετῆ; ἀμηχάνῳ μέντοι νῆ Δία, ἔφη. εἶεν δὴ, εἶπον: ἐπειδὴ ἐνταῦθα λόγου γεγόναμεν, ἀναλάβωμεν τὰ πρῶτα λεχθέντα, δι' ἃ δεῦρ' ἤκομεν. ἦν δέ που λεγόμενον λυσιτελεῖν ἀδικεῖν τῷ τελέως μὲν ἀδίκῳ, δοξαζομένῳ δὲ δίκαιῳ: ἢ οὐχ οὕτως ἐλέχθη; οὕτω μένουσιν. νῦν δὲ, ἔφη, αὐτῷ διαλεγόμεθα, ἐπειδὴ διωμολογησάμεθα τό τε ἀδικεῖν καὶ τὸ δίκαια πράττειν ἦν ἐκότερον ἔχει δύναμιν.

(ἀρετή). Além disso, e de modo mais significativo, percebemos que o estabelecimento de tal superioridade o autoriza a considerar como alcançada uma meta que havia sido definida em “afirmações iniciais (τὰ πρῶτα λεχθέντα)”, as quais, vale dizer, colocavam em dúvida a concepção de que a injustiça tem alguma utilidade.

Reconhecemos que a conexão entre os momentos finais do livro IX e o início do diálogo, reiterando a presença de uma “linha-mestra”, não é expressa de maneira precisa. Como de costume, Sócrates não indica o exato contexto da conversação a que ele está se referindo naquele momento. Todavia, esse tipo de imprecisão, decorrente por vezes do próprio gênero textual da obra, é atenuado por certas hipóteses levantadas pela bibliografia secundária a partir de certos elementos arrolados abaixo.

Não é incomum, por exemplo, encontrarmos conjecturas de que neste passo (588b) Platão está fazendo alusão aos trechos do livro II que compõem o chamado “desafio de Glauco” (daqui em diante, *DG*)²⁴. E uma das razões para aceitarmos essa conexão advém da indicação do próprio Sócrates de que as “afirmações iniciais” dizem respeito à suposta “obtenção de vantagens (λυσιτελέω)” da pessoa injusta que aparenta ser justa. Por certo, a posição que aparece ali se assemelha àquela apresentada por Trasímaco no livro I, quando ele diz que “a perfeita injustiça é mais *vantajosa* (λυσιτελεστέραν) do que a perfeita justiça” (348b9-10). Tal posição será evocada e redimensionada por Glauco no começo do livro II com as seguintes palavras, a fim de incitar Sócrates a defender a justiça: “todos os homens acreditam que lhes é muita mais vantajosa (λυσιτελεῖν [...] πολὺ μᾶλλον) individualmente, a injustiça do que a justiça” (360c8-d1). Podemos dizer, então, que a necessidade de operar um *renversement* dessa posição se fará presente no livro IX, fato que inclui a utilidade no rol dos tópicos constituintes da suposta “linha- mestra” do diálogo.

Na página 580c, temos outro elemento que corrobora a hipótese de que as posições sustentadas por Sócrates no fim do penúltimo livro da *República* se relacionam com o compromisso previamente assumido no livro II. É bem verdade que se trata de um trecho relativamente distante do passo 588a7-b8 examinado anteriormente. Porém, nele

²⁴ Como comenta J. Annas (2015: 50), “in book 2 of the *Republic* Glaucon makes a famous challenge to Socrates: defend justice for its own sake. [...] he [Socrates] explicitly relates to the challenge at the end of book 9, at 588b1–4” (Plato’s Defense of Justice. In: Rabbås, Ø.; Emilsson, E.; Fossheim, H.; Tuominen, M. [ed.]. *The Quest for the Good Life: Ancient Philosophers on Happiness*. Oxford: Oxford University Press). Buscando serem mais específicos, G. Leroux (2004: 713) sugere que em 588b Sócrates “renvoie au livre II, 361a” (*Platon. La République: traduction et présentation*. Paris: Flammarion) e M. Vegetti (2006 : 1076, n.58) enxerga nessa mesma página um “rinvio a II 360e-361d” (*La Repubblica. Introduzione, traduzione e note*. Milano: BUR).

Sócrates conta com a anuência de seu interlocutor para considerar o homem mais justo como o mais feliz e o mais injusto como o mais infeliz. Tal concordância acerca da superioridade do justo sobre o injusto é, então, estabelecida como legítima, independente do fato de passar ou não “despercebido a todos os homens e deuses (λανθάνωσιν [...] πάντας ἀνθρώπους τε καὶ θεούς)” (580c7).

A necessidade de desconsiderar a mera reputação de que goza o justo ou o injusto na discussão que atravessa o livro IX já havia sido mencionada no *DG*, quando o ineditismo daquilo que está sendo requerido a Sócrates é colocado em relevo no passo 366e6-7. Nesse passo, Adimanto reconhece que até então ninguém havia defendido de modo suficiente ser a justiça superior à injustiça, quando a primeira se encontra “oculta a homens e deuses (λανθάνον θεούς τε καὶ ἀνθρώπους)”. Assim, não seria incoerente supor que no penúltimo livro Sócrates ainda esteja buscando satisfazer a demanda de demonstrar o valor intrínseco da justiça sem considerar a “reputação” de ser justo mencionada anteriormente²⁵.

Se, por um lado, os aspectos evocados até aqui endossam a visão de que há na *República* um debate desenvolvido progressivamente no decorrer dos livros II-IX, por outro, eles deixam em aberto algumas questões que são fundamentais para o entendimento do conjunto desta obra. Uma delas é a seguinte: por que Sócrates considera a demonstração da superioridade do justo sobre injusto também em termos de prazer como o “alcance da meta” previamente estabelecida? E a outra, em consonância com a anterior, é: qual é o papel desempenhado pelo prazer na defesa que faz Sócrates da supremacia da justiça sobre a injustiça?

Com efeito, não faltam motivos para se reconhecer a pertinência desta ordem de questões. O principal deles parece ser a ausência de uma descrição do lugar ocupado pelo prazer no contexto do compromisso assumido por Sócrates face à demanda da dupla de irmãos. Sobre este ponto, destacamos a observação de R. Kraut (2009: 371), para quem “Platão jamais promete, no Livro II, mostrar que a justiça proporciona maiores prazeres do que o faz a injustiça, e jamais chega a sugerir que teria de defender essa tese para mostrar que nós deveríamos escolher a vida justa”²⁶. A inclusão do tema do prazer na

²⁵ Um elo entre essas passagens dos livros II e IX é sugerido, por exemplo, por Leroux (2004: 708, n. 23). De acordo com ele, “ce thème de l’action injuste cachée au regard des dieux et des hommes se raccorde à la question de l’intégrité (II, 366e) et de l’anneau de Gygès”.

²⁶ A defesa da justiça na *República* de Platão. In: Benson, H. (org.). *Platão*. Trad.: M. Zingano. São Paulo: Artmed. Nossa posição, no entanto, vai na direção contrária daquela de Kraut, pois para ele o prazer desempenha um papel modesto na abordagem geral do problema que se encontra no centro da atenção de

resolução do *DG* soaria, nesta perspectiva, como algo “estranho” ao próprio compromisso ensejado.

Uma outra dificuldade reside no fato de que Glauco e Adimanto não pediram que Sócrates apresentasse uma defesa direta da relação entre a justiça e o prazer. Ou seja, o elogio da vida justa requerido pela dupla de irmãos aparentemente prescindiria de uma descrição dos prazeres proporcionados por ela. Isso explica a intrigante observação que pode ser depreendida do final do livro IX, segundo a qual Sócrates estaria atendendo a uma exigência que, na verdade, não lhe havia sido feita²⁷.

Assim, se quisermos alcançar uma compreensão do argumento da *República* como um todo, torna-se necessário explicar por que o arremate do compromisso de Sócrates no *DG* envolve tão enfaticamente o tema do prazer. Para tanto, é preciso compreender como o prazer se insere e se acomoda no horizonte do problema que constitui a “linha mestra” dessa obra. E, uma vez que a origem da discussão constituída no “fio condutor” do diálogo tem relação com o começo do livro II, parece-nos oportuno averiguar de modo mais acurado quais são as demandas apresentadas ali a Sócrates. Esta é uma tarefa reservada para a próxima seção.

Antes de avançarmos, é preciso frisar que não pretendemos conceder ao tema do prazer uma posição que lhe ultrapassa no quadro desta obra. Por mais que nas páginas seguintes nossa atenção esteja voltada para destacar sua importância, nosso intento se limita a mostrar como o prazer emerge em meio aos temas mais decisivos para teses centrais do diálogo. Em contrapartida, não podemos fugir por completo ao desafio de elucidar a concepção platônica do prazer depreendida da leitura da *República* que se torna fundamental para o que Platão alcance o que pretende sustentar neste diálogo.

2. O desafio de Glauco

Delimitemos mais precisamente o que representa o *DG*. A nosso ver, ele pode ser relacionado com as páginas 357a-367e. De modo geral, assistimos nesse entremeio a uma enumeração de bens feita por Glauco (357b-358a), seguida pelo seu discurso em favor da injustiça e da demonstração de uma concepção “convencional” da justiça (358e-359d).

Platão na *República* (cf. Kraut *op. cit.*: 372). Críticas à pouca importância dada ao prazer na leitura de Kraut podem ser encontradas, por exemplo, em Butler (1999b. The Arguments for the Most Pleasant Life in *Republic*: A Note Against the Common Interpretation. *Apeiron*, 32, n.1).

²⁷ Essa observação é mencionada por W. Guthrie (1975: 541) quando ele nota que no fim do livro IX Sócrates “is answering a question he was never asked” (*A History of Greek Philosophy*. Volume IV. Cambridge: Cambridge University Press).

Nesse contexto, Glauco assume uma postura de “advogado do diabo”, apresentando também as vantagens daquele que possui apenas a aparência da pessoa justa (360e-362c).

Logo depois, em 362d, é a vez de Adimanto tomar a palavra e se tornar o portavoza de um elogio à justiça baseado nas suas consequências. Em seu discurso, ele reproduz concepções tradicionais da vida justa e da vida injusta capazes, dentre outras coisas, de corromper os jovens. Tais visões, ressalta Adimanto, são difundidas não apenas por discursos religiosos e populares, mas também por charlatões (362e-367a).

A denominação do trecho em questão como “desafio de Glauco” parece desconsiderar as contribuições de Adimanto neste passo do diálogo. Contudo, tal nomeação pode ser melhor explicada pela importância das posições de Glauco. As especificidades desses dois interlocutores de Sócrates, as quais deixam entrever o maior apreço de Glauco pelo prazer do que o de seu irmão, serão apontadas nos próximos capítulos. Por enquanto, não deixemos de observar o vínculo do *DG* e a discussão do livro I, uma correlação enunciada inclusive por Sócrates. Em 357a, ele descreve o λόγος (debate) que orientou a discussão até aquele momento como um prelúdio (προοίμιον), por meio do qual havia se buscado, sem sucesso, definir o que é a justiça.

As tentativas malsucedidas de definir a justiça (δικαιοσύνη) têm início na página 331c, quando Sócrates pergunta a Céfalo em que ela consiste²⁸. Dizer a verdade, pagar o que se deve (331c), dar a uma pessoa o que lhe é devido (331e), ajudar os amigos e prejudicar os inimigos (332d-335a), além de uma concepção da justiça como o interesse do mais forte (338c), são algumas das insuficientes formulações apresentadas ao longo do livro de abertura da *República*. Dentre essas tentativas, todavia, aquela que repercute de modo mais preponderante na construção do *DG* advém das posições sustentadas por Trasímaco.

A repercussão das posições defendidas pelo sofista, na verdade, ultrapassa o que se discute no começo do livro II. Trasímaco, inserido no debate a partir do passo 336b, é mencionado nominalmente até a página 590d do livro IX. Porém, no tocante ao *DG*, a reverberação das teses trasimaquianas ali se torna patente quando Glauco vê a necessidade de “reviver (ἐπαναεόομαι)” o argumento sustentado pelo mais beligerante

²⁸ Em certas ocasiões, nota-se que Platão utiliza termos como δίκη e τὸ δίκαιον para se referir à justiça. Sobre o termo δικαιοσύνη e os seus cognatos, J. Urmson (1990: 44-5) observa que eles “have a wider sense, perhaps ‘righteousness’, and a narrower sense of ‘fair dealing’. [...] the standard legal against Socrates, *Sókratês adikei* (Pl. *Apol.* 19b) was not an accusation of injustice in the narrow sense, but of something wider, in his case of corrupting the young and introducing strange gods” (*The Greek Philosophical Vocabulary*. London: Duckworth).

interlocutor de Sócrates nessa obra (358b7-c1). Isso, aliás, não deve ser entendido como uma simples retomada da tese do sofista, mas como uma tentativa de superar os impasses com os quais as personagens se depararam, renovando assim os argumentos de Trasímaco²⁹.

Uma das “novidades” do *DG* introduzida no debate sobre a justiça desenvolvido ao longo do livro I diz respeito à distinção entre aparência/opinião (δόξα) e verdade (ἀλήθεια)³⁰. Ao requerer um elogio da justiça, Glauco alerta Sócrates sobre a necessidade de considerar a pessoa verdadeiramente justa, e não aquela que somente aparenta (δοκέω) sê-lo (364a-d). Tal distinção também pode ser identificada nas palavras proferidas ali por Adimanto. Em 367b8-c1, ele diz que caso Sócrates não proceda conforme o combinado, todos eles correm o risco de ao final da discussão ouvir somente a exaltação e a depreciação da “aparência (τὸ δοκεῖν)” da justiça e da injustiça, algo distante do esperado encômio da justiça em si.

Outra novidade trazida à luz pelo *DG* com relação ao livro I é a concepção da justiça como um bem para o agente. Enquanto, no passo 343c3, Trasímaco descreve a justiça como um “bem alheio (ἀλλότριον ἀγαθόν)”³¹, ou seja, algo desprovido de benefícios para quem age justamente, a dupla de irmãos abordará esse tema sob uma perspectiva diferente. Essa mudança no livro II pode ser percebida quando Adimanto desencoraja Sócrates de fazer um elogio à justiça baseado na reputação. O primeiro na verdade aconselha o segundo a deixar de lado a tese de que justiça é um bem do outro, sob a pena de, ao fim e ao cabo, “concordar com Trasímaco (ὁμολογεῖν Θρασυμάχῳ)” (367c2).

Decerto, a “inovação” da possibilidade de se compreender a justiça como algo benéfico para o agente justo é melhor expressa na fundamental distinção das três espécies de bens (357b-c). Simplificadamente, nesse trecho se estabelece uma diferença entre um

²⁹ Observação feita, por exemplo, por R. Bolzani (2016: 2-8). A retomada da tese de Trasímaco no segundo livro de *A República*. *Journal of Ancient Philosophy*. Vol.10, n.1). Acerca da possível existência prévia de um diálogo chamado *Trasímaco*, esse intérprete ressalta que como “não podemos fazer conjecturas sobre seu possível conteúdo original, a pergunta sobre se de fato esse diálogo existiu perde muito de sua significação filosófica, tornando-se, afinal, apenas expressão de uma curiosidade histórica do intérprete”. Um repertório das interpretações envolvendo os possíveis elementos prolépticos do livro I pode ser encontrado em Z. Petraki (2011: 142, n. 59. *The Poetics of Philosophical Language: Plato, poets, and presocratics in the “Republic”*. Berlin/Boston: De Gruyter).

³⁰ Cf. Emlyn-Jones e Preddy (2013: liv).

³¹ Segundo Leroux (2004: 543, n.84), “l’expression pourrait signifier ‘un bien d’une autre nature, un bien étranger’”, mas como o próprio tradutor certifica, este não é o caso em questão nessa passagem.

bem relacionado ao que desejamos por si mesmo, outro bem ao que desejamos por si mesmo e pelas suas consequências, e ainda um terceiro correspondente ao que desejamos apenas pelas suas recompensas. Questionado no instante seguinte em qual delas se acomodaria mais adequadamente a justiça, Sócrates, sem hesitar, seleciona a segunda espécie de bem (358a).

Como veremos mais adiante, a discussão que ocupará os oito livros restantes da *República* será pautada pela defesa socrática da referida concepção de justiça. Por enquanto, é preciso sublinhar que é somente ao final da obra, mais precisamente no passo 608c1-2, que ele irá discorrer sobre os “prêmios (ἄθλα)” e “as recompensas máximas da virtude (τά [...] μέγιστα ἐπίχειρα ἀρετῆς)”. A partir daí (mais exatamente da página 612b) se encaminha uma discussão acerca das recompensas (μισθοῖ) proporcionadas pela justiça. Isso indica que o compromisso de Sócrates em demonstrar o valor da justiça em virtude de suas consequências, sobretudo aquelas relativas à reputação, é algo que receberá atenção apenas no livro X.

Aceitando-se a hipótese delineada acima, a valorização da justiça em si mesma estaria, por seu turno, ocupando a parte majoritária do diálogo, isto é, o intervalo entre os livros II-IX³². Contudo, se estamos de fato buscando uma compreensão mais pormenorizada das exigências colocadas pela dupla de irmãos no *DG*, não deveríamos perder de vista algo salientado nas falas de Glauco e de Adimanto: a necessidade de Sócrates demonstrar os “resultados” na alma da justiça quando buscada em si mesma. Vejamos na próxima seção com mais detalhes em que consiste isso.

2.1. Os efeitos da justiça em si

Em sua caracterização do primeiro dos três tipos de bens, Glauco o descreve como aquilo buscado por “si mesmo (αὐτὸ αὐτοῦ)” (357b6). Não muito tempo depois, uma expressão parecida - (δι’ αὐτὸ) - é utilizada por Sócrates para se referir à justiça e para colocá-la na classe do segundo tipo de bem (358a). Nos livros centrais, especialmente quando estão em jogo os objetos de conhecimento próprios do filósofo, será notado um vocabulário similar. No passo 479e1-3, por exemplo, Sócrates afirma que aqueles que não

³² Debates envolvendo essa leitura podem ser conferidos, por exemplo, em Butler (2002. *Justice and the Fundamental Question of Plato's Republic*. *Apeiron*, 35, n.1) e também em D. Devereux (2004. *The Relationship between justice and happiness in Plato's Republic*. *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, 20).

contemplam “a beleza em si (αὐτὸ [...] τὸ καλὸν)”, também não serão capazes de fazer o mesmo com “a justiça *em si* (αὐτὸ [...] τὸ δίκαιον)”.

Apesar das semelhanças entre essas descrições, vale notar que elas ocorrem em contextos distintos da obra. Enquanto as entidades consideradas em “si mesmas” compõem um quadro onto-gnosiológico na parte desse diálogo conhecida como uma “digressão”, no começo do livro II tal vocabulário é utilizado com uma finalidade distinta. A nosso ver, as formulações compostas pelos referidos termos presentes no *DG* se encaixam melhor em um âmbito ético/valorativo. Nesse último quadro, algo buscado “em si mesmo” se distingue do que é almejado tendo em vista uma outra coisa. E, se verificarmos com mais cuidado as locuções empregadas quando a dupla de irmãos busca esclarecer o que está sendo imputado a Sócrates, percebe-se ainda que as expressões “em si mesma” utilizadas por eles possuem um significado peculiar.

Glauco irá exigir que Sócrates faça um elogio da justiça “em si e por si (αὐτὸ καθ’ αὐτὸ)” (358d2), uma exigência reiterada mais à frente por Adimanto em 367c-d. Em ambos os casos, os interlocutores de Sócrates estão pressupondo a possibilidade da justiça produzir certos “efeitos”. Aceitando-se isso, devemos admitir então que eles desejavam a partir daquele momento ouvir de Sócrates quais seriam os “resultados” gerados pela justiça em si.

Uma consideração dos efeitos da justiça em si pode ser notada no passo 358b5-7. Nele, Glauco atribui a Sócrates a tarefa de demonstrar não apenas o que são a justiça e a injustiça, mas também, “que *efeito* [cada uma delas] *produz* por si, quando existe na alma (τίνα ἔχει δύναμιν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ ἐνὸν ἐν τῇ ψυχῇ), sem ligar importância a salários nem a conseqüências”. A mesma noção aparece nas palavras de Adimanto quando este manifesta o seu anseio de ouvir de Sócrates uma demonstração da superioridade da justiça sobre a injustiça. O primeiro pede ao último para apontar o que é a justiça e a injustiça e que efeito cada uma produz na alma (366e).

Mais adiante, Adimanto conclui a sua enumeração das visões comumente difundidas a favor da justiça equiparando-as àquelas visões que distorcem quais seriam os efeitos da justiça, incluindo Trasímaco entre aqueles que propagam essas distorções (367a6-8). Embora não seja evocada aí a expressão “justiça em si”, é relevante aludir a essa fala de Adimanto, pois o modo pelo qual ele se refere à equivocada propagação de noções acerca da justiça de figuras socialmente relevantes deixa entrever a visão de que justiça pode produzir “efeitos” ou “resultados”.

É possível notar algo em comum nas passagens do *DG* nas quais reconhecemos a possibilidade de que a justiça em si engendra resultados. Na maior parte delas, encontramos o termo δύναμις, traduzido geralmente por potência. Certamente, trata-se de uma palavra que assumirá um papel fundamental no livro V da *República*, especialmente a partir de 477c. Em tal contexto, esse termo possui um significado próximo das noções de faculdade ou capacidade³³. Contudo, δύναμις é utilizado de modo variado no *DG*. Além de “efeito”, vemos na página 359d Glauco utilizar esse termo para descrever o poderio ou o privilégio de agir da maneira que bem entender, condição derivada naquele contexto da posse do mágico anel de Gíges.

Voltemos, então, o foco para a possibilidade de se compreender δύναμις como efeito. Essa possibilidade, aplicada inclusive em algumas traduções³⁴, é cara ao nosso trabalho porque fornece respaldo para discernir nos discursos de Glauco e Adimanto um desejo de ouvir de Sócrates o que a justiça em si “produz” no agente justo³⁵.

Dessa forma, nada impede a leitura segundo a qual Glauco e Adimanto exigem que Sócrates faça um elogio considerando os efeitos da justiça em si mesma após ouvi-lo situar a justiça na segunda de três classe de bens. Tal apologia, conforme as condições estabelecidas pelos irmãos, não deve mencionar qualquer ganho eventualmente proporcionado pela reputação do justo. Deve-se ressaltar ainda que esses resultados se manifestariam em um “lugar” específico, a saber, na alma (ψυχή) do homem justo. Isso é inclusive salientado por Adimanto no passo 366e citado anteriormente.

Mas, afinal, por que razão discorremos até aqui sobre o *DG* sem sequer mencionar o prazer, tema de fundo de nossa investigação? Qual seria o ganho ao darmos ênfase à presença do sentido de δύναμις como “efeito” no início do livro II, tendo em vista a compreensão do “todo” da *República*? As possíveis respostas a essas perguntas têm relação com o que foi descrito na primeira seção desse capítulo. Naquela ocasião, analisamos brevemente alguns trechos do diálogo e comentamos a passagem 588b na qual

³³ Para as ocorrências nesse específico contexto da *República*, ver, por exemplo, C. Araújo (2013). The definition of *dunamis* on *Republic V* and its argumentative role. In: Brisson, L.; Notomi, N.[eds.]. *Dialogues on Plato's Politeia*. Sankt Augustin: Verlag).

³⁴ Leroux, por exemplo, traduz o termo δύναμις presente no passo 367a por “efficacité”, e Vegetti, nessa mesma frase, por “eficácia”.

³⁵ P. Harduin (2018: 87-91) tece mais comentários sobre o sentido de δύναμις implicado nesse contexto da obra. (*A caverna dos prazeres: o problema do prazer no argumento da República de Platão*. Dissertação de mestrado. Departamento de filosofia: USP). Sobre outras ocorrências de δύναμις, é digna de nota a página 433b, na qual Sócrates atribui à justiça o poder de constituir as virtudes da temperança, da coragem da sabedoria e também a capacidade de preservá-las. Ademais, em 443b, a justiça é concebida como algo capaz de produzir homens e cidades cujos componentes desempenham somente a função que lhes é própria.

encontramos elementos que poderiam justificar a associação entre o *DG* e a reflexão do prazer presente no livro IX. Vimos nesse trecho que Sócrates e os seus interlocutores chegam a um acordo sobre o efeito ou “consequência” (δύναμις) do agir (πράσσω), tanto justo quanto injusto³⁶. Daí, pode-se extrair uma suposta “chave” que poderia nos auxiliar no entendimento do conteúdo geral da obra e no modo como o tema do prazer dele participa. Não parece ser por acaso que Sócrates entenda como concluída a tarefa de demonstrar os efeitos na alma da justiça em si somente após encerrar uma discussão envolvendo o prazer.

A possibilidade de estabelecer uma correspondência entre os resultados provenientes do agir de modo justo, mencionados na formulação do *DG*, e o prazer ganha ainda mais crédito se levarmos em consideração uma fala de Adimanto dirigida a Sócrates ainda não mencionada. Em 367d3, o primeiro solicita ao segundo uma exaltação da justiça baseada no que “ela tem de vantajoso por si mesmo e para quem a possui (αὐτὴ δι’ αὐτὴν τὸν ἔχοντα ὀνίνησιν)” (367d3). Como o verbo ὀνίημι (oferecer vantagem) presente nesse pedido do irmão de Glauco pode ser entendido como o ato de deleitar-se³⁷, a associação das vantagens da justiça em si com sensações prazerosas emerge como uma leitura plausível.

Certamente, faz algum sentido compreender que a pessoa justa, tal como Sócrates a apresentará posteriormente, desfrutará de prazer como um tipo de “resultado” de seu estado e de suas ações justas. É inclusive isso que ele parece sugerir nas páginas 586e-587a do livro IX, pois Sócrates afirma que o justo, que possui uma alma harmônica e age justamente, “colherá (καρπύω)” os prazeres mais verdadeiros. O ato de colher pressupõe, de maneira geral, um “produto” resultante de um “cultivo”. Ou seja, dentro dessa analogia, a partir de uma condição psíquica a pessoa estaria apta a desfrutar de deleites de qualidade superior.

No entanto, vale pontuar que a concepção do prazer como algo “produzido” pela justiça não deveria ser necessariamente pensada dentro de um rigoroso esquema no qual o segundo simplesmente sucede o primeiro. O sentido de consequência como “sucessão” talvez se encaixe melhor quando buscamos compreender os ganhos provenientes da reputação da vida justa, dos quais, como já frisamos, Sócrates se ocupará no livro X (612b

³⁶ Leroux, em 588b, traduz a δύναμις do agir justo e da ação injusta como “la conséquence” e Vegetti como “gli effetti”.

³⁷ De acordo com o *LSJ* (Liddell-Scott - Jones, *A Greek-English Lexicon*, 9th ed. Oxford, 1940), ὀνίημι pode significar, dentre outras coisas: “have enjoyment or delight”.

ff.)³⁸.

No que diz respeito ao prazer da justiça em si, é mais adequado pensarmos em uma relação na qual o prazer corresponde aos efeitos, digamos, naturais, imediatos ou relacionadas à natureza e às propriedades intrínsecas da justiça. Nesse quadro, os prazeres poderiam ser pensados como recompensas “internas” e “individuais” da justiça distintas das gratificações “externas” e “sociais” provenientes das agradáveis recompensas da fama do justo que depende do olhar e do julgamento do outro³⁹.

Por mais que tais apontamentos sobre a associação entre os efeitos da justiça em si e os prazeres nos façam vislumbrar um esclarecimento da razão pela qual a conclusão do *DG* no livro IX envolve uma reflexão sobre o prazer, consideramos uma atitude apressada nos darmos por satisfeitos quanto à identificação do papel desempenhado por esse tema na *República* como um todo. A nosso ver, a explicação da importância dada ao prazer em um momento tão decisivo ainda carece de alguns componentes.

Acreditamos que a posição do prazer neste diálogo não se restringe unicamente ao posto de um resultado “natural” da justiça na alma. Uma das razões para tal se deve à direção dada à conversação por Sócrates após o *DG*. A reflexão seguinte não lidará imediatamente com os efeitos da justiça em si mesma, mas se desenvolverá a partir de uma analogia entre a alma e a cidade (368d-e). A partir dela, uma gama de assuntos se apresenta como necessários para a demonstração realizada por Sócrates.

Como veremos no próximo capítulo, antes mesmo da discussão sobre a justiça na alma, Sócrates coloca em debate as bases para um convívio prazeroso entre os concidadãos (372c *ff.*), discussão derivada da necessidade de discernir as origens da justiça e da injustiça em uma cidade. Ademais, Sócrates, em certas ocasiões, sugere que o prazer funcionaria como um “instrumento de seleção”, útil na identificação daqueles que são mais aptos ao posto de guardião da cidade (413d-e; 503a). A nosso ver, essas

³⁸ Esse tipo de debate certamente é enriquecido por discussões envolvendo a noção de causa (*aitía*) e as possíveis reverberações desta na *República*, questões que fogem ao escopo desse trabalho. Sobre essa temática, ver, por exemplo, White (1984: 408 *ff.*). De maneira geral, segundo ele, seria possível enxergar em tal diálogo a alegação feita “in the *Phaedo* that fire is the cause of things' being hot, and that snow is the cause of their being cold.” (The Classification of Goods in Plato's *Republic*. *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 22, n.4).

³⁹ De fato, o vocabulário e as estratégias utilizadas na bibliografia secundária para diferenciar as consequências geradas pela justiça em si daqueles produzidas pela justiça enquanto um bem buscado pelos seus ganhos secundários são variados. Um repertório de interpretações que consideram que a aceção da justiça em si comporta os efeitos produzidos por ela, e, também, daquelas leituras que a rejeitam, é encontrado, por exemplo, em M. Anderson (2019. What Are the Wages of Justice? Rethinking the *Republic*'s Division of Goods. *Phronesis*, 65, 1).

“funções” atribuídas ao prazer nos aponta para a possibilidade de pensá-lo além do seu registro enquanto efeito da justiça da alma. O prazer não seria somente um benefício “consequencial” do agir justamente. Aparentemente, a própria promoção da justiça na alma em um sujeito requer dele experiências hedônicas prévias. Por isso, não consideramos que o prazer se revele na *República* enfaticamente como uma “potência”.

A posição de cautela adotada acima também advém do reconhecimento de que a missão imputada a Sócrates no livro II tem um aspecto “multitemático”. A defesa da justiça é capaz de mostrar o seu valor em si mesma e os seus efeitos na alma do agente justo pode ser considerada o “cerne” da questão que interessa a Glauco e a Adimanto. Todavia, uma variedade de assuntos junto a outros tópicos relevantes da obra figuram entre as páginas 357a-367e.

Quanto à multiplicidade de temas no *DG*, convém lembrar que esse trecho da *República* é frequentemente ilustrado pela imagem de um julgamento em um tribunal. Um “exame jurídico”, de maneira geral, envolve a averiguação de diferentes questões consideradas a partir de distintos pontos de vista. E, conforme, os testemunhos, os relatos, e as provas vão sendo colhidos, o rumo da investigação pode durar mais do que o esperado, tomar direções imprevisíveis, fazendo com que outros tópicos também se tornem relevantes para o caso. De certa maneira, uma dinâmica não muito diferente estaria em ação no começo do livro II⁴⁰.

Além disso, não devemos negligenciar o fato de que a “missão” assumida por Sócrates tem um caráter inédito. Em 358b, Glauco declara, por exemplo, que ainda não havia ouvido de ninguém um elogio à justiça tal como ambos os irmãos requereram (366e). Colocar isso em relevo é importante porque em qualquer debate nessas condições as chances do diálogo ir ganhando mais camadas, nuances e assuntos a serem inseridos na conversação são ampliados.

⁴⁰ Como atesta J. Mouracade (2008: 72), o “Book II contains a variety of challenges” (The Many Challenges of *Republic* II. *Méthexis*, 21). Aqui, vale mencionar um ponto de vista exposto por B. Sommerville (2019:4). Segundo ele, “Glaucon and Adeimantus call on Socrates to make ‘the case’ for the just life, with the understanding that such a case may contain (and indeed is likely to contain) multiple arguments. Compare Socrates’ case to a criminal defence. The defence attorney has a single case to make: that her client is not guilty beyond reasonable doubt. Making this case is likely to require several stretches of discrete argument” (Pleasure and the Divided Soul in Plato’s *Republic* Book 9. *Classical Quarterly*. 69, 1). M. Dixsaut (2017: 303) também utiliza uma metáfora “jurídica” para descrever o que se encontra em jogo no desafio de Glauco. Segundo ela, a busca pela definição da justiça nesse diálogo “constitui muito mais o meio de um julgamento, de uma *krisis* [...]. Julgar a justiça, decidir sobre o seu valor e defendê-la consistem em uma curiosa empreitada: diante de qual tribunal, quem serão os juízes, o que lhes dá autoridade para julgar, segundo quais critérios enunciar um veredicto, quais tipos de provas ou de testemunhos trazer?”.

A essa altura de nosso texto, torna-se oportuno considerarmos as seguintes questões: seria possível identificar quais seriam os outros temas presentes na demanda de Glauco e Adimanto por um elogio inédito à justiça em si que abrangesse os seus efeitos? Se a resposta for positiva, como essas mesmas questões se relacionariam com o tema do prazer? A essas perguntas buscaremos responder na próxima seção. E esperamos com isso mensurar até que ponto a concepção do prazer como um efeito da justiça, de fato, seria ou não suficiente para explicar o nexos entre o começo do livro II e as conclusões alcançadas por Sócrates e os seus interlocutores no livro IX.

3. A felicidade e a “insipidez” da vida justa

A extensão das discussões envolvendo a justiça iniciadas no livro I e todos os matizes desse tema apresentados ao longo de toda a *República* explicam porque a este diálogo foram atribuídos posteriormente os subtítulos *Sobre a justiça* ou *Sobre o homem justo*⁴¹. Trata-se de um tema que se mantém presente até o fim da obra⁴². No mito escatológico que encerra o diálogo (614b-621b), o cenário encontrado pela alma desencarnada de Er inclui, dentre outras coisas, os juízes que, proferindo sentenças, encaminhavam para a direita os justos (δίκαιοι) e para a esquerda os injustos (ἄδικοι) (614c). Em que pese as especificidades atinentes ao estatuto dos relatos míticos no quadro do pensamento platônico, tal descrição reitera a subsistência da reflexão sobre a justiça até o final da *República*⁴³.

Porém, uma interpretação integral dessa obra não poderia negligenciar um outro objeto que também ocupa a atenção dos seus personagens entre os temas abordados, a saber, a felicidade (εὐδαιμονία). Praticamente todos os seus personagens têm a sua atenção mobilizada para tal tópico. A importância desse tema é expressa, por exemplo, na resposta dada por Sócrates quando inquirido sobre qual seria a classe de bem em que melhor se encaixaria a justiça. “Na [classe] mais bela”, responde Sócrates, aquela, ainda segundo

⁴¹ Tal atribuição teria sido feita por Trásilo de Alexandria, diretor da Biblioteca de Alexandria, responsável pela organização das obras de Platão em tetralogias. Para mais detalhes ver, por exemplo, Emlyn-Jones & Preddy (2013: vii-x).

⁴² Reis, M. (2009: 29-34) identifica na *República* ao menos cinco “formulações” acerca da justiça (*Psicologia, Ética e Política: a tripartição da psiché na República de Platão*. São Paulo: Loyola).

⁴³ Quanto a esta alusão à direita e à esquerda, D. Lopes (2014: 405, n. 67) observa em uma nota que “entre os gregos a direita designava o ‘apropriado’ e a esquerda, por sua vez, o ‘inapropriado’, representando metaforicamente aqui o elogio à justiça e o vitupério à injustiça” (Notas. In: Guinsburg, J. *A República de Platão. Tradução e organização*. São Paulo: Perspectiva).

ele, “que deve ser buscada por quem quer ser feliz⁴⁴ (ἐν τῷ καλλίστῳ [...] τῷ μέλλοντι μακαρίῳ ἔσεσθαι)” (358a1-3).

Outro indício da relevância da reflexão sobre a felicidade nesse diálogo é a frase de encerramento da obra: “havemos de ser felizes (εὖ πράττομεν)”(621d2-3). Ainda que ela se situe no desfecho de uma narração do mito, a associação nesse contexto da felicidade ao “bem agir” (εὖ πράττει)⁴⁵ reforça mais uma vez a necessidade de estender o exame do tema da justiça na *República* aos demais temas que lhe são em alguma medida correlatos.

Quando consideramos o tema da felicidade na *República*, uma pergunta quase que naturalmente se impõe: qual seria a relação pressuposta na *República* entre a felicidade e a justiça?⁴⁶ Do exame de algumas das posições de Trasímaco, emerge a ideia de que a felicidade é considerada como algo passível de ser “produzido”. Ao apontar algumas características da injustiça e defini-la como “a mais completa injustiça (τὴν τελεωτάτην ἀδικίαν)”, o sofista complementa o seu raciocínio se referindo à mesma como “aquela que dá o máximo de felicidade ao homem injusto (ἢ τὸν [...] ἀδικήσαντα εὐδαιμονέστατον ποιεῖ)” (344a4-5). O uso do verbo ποιέω (produzir) para descrever o que, na visão de Trasímaco, ocorre com a pessoa injusta coloca em jogo uma noção da felicidade como “produto” ou “resultado”, proveniente, nesse caso, da ação injusta.

Mais relevante do que os propósitos de Trasímaco presentes nas páginas 352d-354c, no entanto, é o entrelaçamento entre ambos os temas depreendidos das palavras de Sócrates nesse mesmo contexto. Nesse passo, Sócrates expõe o que ficou conhecido como o argumento da função (ἔργον), argumento este que envolve também questões

⁴⁴ Nessa frase, o adjetivo que foi traduzido por “feliz” é μακάριος e não εὐδαίμων. No passo 344b do livro I, Trasímaco, enquanto discorre sobre o tirano, afirma que quem se vale da tirania e da máxima injustiça para exercer seu poder será considerado por muitos como alguém “feliz e bem-aventurado (εὐδαίμονες καὶ μακάριοι)”, sugerindo que ambos os termos estariam, na verdade, sendo utilizados de modo intercambiável. Essa correspondência é atestada quando Urmson (1990: 96) comenta que “makarios” significa “blessed, often conjoined with eudaimôn”. Ao mesmo tempo, reconhecemos a existência de uma interpretação, cuja discussão foge ao escopo desse trabalho, que identifica em μακάριος um aspecto mais subjetivo da felicidade e em εὐδαίμων um sentido mais objetivo. Sobre esse problema, ver A. Fermani (2015: 37. *A Vida Feliz Humana: diálogos com Platão e Aristóteles*. Trad.: R. Ambrosio. São Paulo: Paulus).

⁴⁵ “The Greek term for such success in life is ‘eudaimonia’ (‘happiness’ or well-being), synonymous with ‘doing well’ (*eu prattein*, *Euthd.* 280b6). This is what parents wish for their children (*Lys.* 207e), and it is what we all want for ourselves (*Euthd.* 278e, 282a; *Meno* 78a).” (Meyer, S. 2008: 12. *Ancient Ethics*. London/New York: Routledge). Leroux (2004: 734, n. 105) relembra que a última palavra da *República* “est aussi une formule de salutation dans les lettres de Platon”, acrescentando que “dans un context où le destin est si intimement lié au bonheur de chacun, on pourrait comprendre cette dernière phrase comme un souhait de bonne chance”.

⁴⁶ Um repertório das interpretações sobre a relação entre esses dois temas é oferecido por Devereux (2004). Ele, de certa maneira, defende uma versão da leitura segundo a qual “Plato regards happiness as a consequence of justice” (267).

relacionadas à natureza da virtude e da alma. A relação entre felicidade e justiça neste argumento surge com maior destaque quando se levanta a questão de saber se “os justos têm uma vida melhor e são mais felizes do que os injustos (ἄμεινον ζῶσιν οἱ δίκαιοι τῶν ἀδίκων καὶ εὐδαιμονέστεροί εἰσιν)” (352d2-3). Assim, a maneira de viver se insere enfaticamente na discussão.

No desenrolar da conversação, estabelece-se, então, uma conexão entre ‘justiça’ e “bemviver”. Sócrates assegura que: “a alma justa e o homem justo viverão bem (ἡ [...] δικαία ψυχή καὶ ὁ δίκαιος ἀνὴρ εὖ βιώσεται)” (353e10). Tal convicção o conduz a asseverar que o bem viver equivale à felicidade. “Quem vive bem é feliz e venturoso (ὁ [...] εὖ ζῶν μακάριός τε καὶ εὐδαίμων)”, afirma Sócrates (354a1). Percebe-se assim uma implicação recíproca entre vida feliz e vida justa. Nesta perspectiva, felicidade e justiça se apresentam como termos sinônimos⁴⁷.

No *DG*, o enlace entre essas duas noções é abordado sob uma perspectiva mais específica. Isso porque no início do livro II se observa um maior interesse na comparação entre tipos de vida e em certas circunstâncias que lhes são relativas⁴⁸. De fato, existe a possibilidade de que uma pessoa realmente justa apareça aos olhos de alguns como injusta. E, em virtude dessa aparência distorcida, a pessoa justa pode receber punições injustas e viver de um modo infeliz. Também é perfeitamente plausível que uma pessoa viva de modo justo e que os seus atos não repercutam de modo significativo em sua comunidade. Nessas condições, ela provavelmente não terá a sua imagem “revertida” diante dos seus concidadãos nem sofrerá algum tipo de punição. Ao mesmo tempo, há certos casos em que uma pessoa injusta é percebida como tal. Por vezes, ela será objeto de punições proporcionais ao seu ato e, por vezes, não. Ademais, convém destacar aqueles casos em que o indivíduo, tendo conduzido sua vida de modo injusto, escapa a um “justo juízo”, transcorrendo a sua existência impune e, até mesmo, levando uma vida, aos olhos de muitos, afortunada.

⁴⁷ Uma correspondência entre justiça e felicidade se encontra presente também no diálogo *Górgias* (cf. 479e, 507c, 512b).

⁴⁸ Como notou E. Brown (2017: 1.1), em um verbete da *Stanford Encyclopedia of Philosophy (SEP)*, por vezes, a finalidade da discussão envolvendo a justiça e a felicidade presente ao final do livro I é percebida como sendo a busca por uma “tese suficiente”, segundo a qual a pessoa justa seria a mais feliz, independente das circunstâncias, mas no *DG*, o debate se encaminha antes para a verificação de uma “tese comparativa”. Segundo Brown, o “argument in Book One suggests that acting justly is the same as being happy”, mas ele ressalta: “after the challenge Glaucon and Adeimantus present, Socrates might not be so bold. Even if he successfully maintains that acting justly is identical to being happy, he might think that there are circumstances in which no just person could act justly and thus be happy.” (Plato's Ethics and Politics in *The Republic*).

Com efeito, há muitos fatores envolvidos quando se busca estabelecer a relação entre uma vida justa ou injusta e a felicidade reservada a cada uma delas. De qualquer modo, o que é importante para o nosso propósito nesse capítulo é o procedimento do qual se serve Glauco. No passo 358c5, ele pretende explicar porque grande parte das pessoas acredita que “a vida do injusto é muito melhor do que a do justo (ἀμείνων [...] ὁ τοῦ ἀδίκου ἢ ὁ τοῦ δικαίου βίος)”. Para tanto, Glauco irá discorrer sobre duas maneiras de viver, recorrendo a uma oposição(ἐναντίως) radical entre o justo e o injusto (361c).

Após distinguir a justiça da injustiça, Glauco justifica o seu modo de proceder em vista daquele que era o seu objetivo, a saber, o de “*julgar* qual deles foi o mais feliz (κρίνωνται ὅπτερος αὐτοῖν εὐδαιμονέστερος)” (361d3), o homem justo ou o injusto. Aqui, de certa maneira, ele sugere que o debate sobre a justiça deveria preceder o juízo acerca da felicidade. Ou seja, a discussão sobre o primeiro tema embasaria uma análise das questões relativas ao segundo tópico⁴⁹.

A sugestão acima, de alguma maneira, dá crédito a uma concepção da felicidade como “consequência” ou “resultado” da justiça. Isso estabelece inclusive uma relação de proximidade entre a felicidade e o prazer. Também o prazer, como vimos na seção anterior, é passível de ser entendido como um dos efeitos da justiça em si. Contudo, empregando um procedimento semelhante àquele adotado na seção anterior, acreditamos ser ainda cedo para tirarmos conclusões antecipadas acerca da relação entre felicidade, justiça e prazer presente no diálogo.

A nosso ver, muitos aspectos precisam ser abordados antes de decretar qual o tipo de relação entre essas noções se sobressai na *República*⁵⁰. De certo modo, é possível que haja um quadro no qual a noção de felicidade seja algo mais amplo, sendo assim um componente da justiça⁵¹. Vale notar também que a felicidade é um tema subsistente ao longo de todo o diálogo, sendo objeto de consideração em diferentes âmbitos, sentidos e camadas. Seria importante considerar essa variação antes de apontarmos, por exemplo, como a felicidade e o prazer estão entrelaçados.

⁴⁹ Algo semelhante já havia sido sugerido na última fala de Sócrates no livro I. Em 354c, ele destaca que o desconhecimento do que é a justiça o impede, dentre outras coisas, de saber se quem a possui é feliz.

⁵⁰ Para White (1984: 403), a relação entre a felicidade e o prazer parece ser deixada em aberto nesse diálogo, sendo retomada no *Filebo*. Em certo momento do seu artigo, ele diz: “a brief word should be said by the way about the relation between desire and pleasure as presented in Book 9, and the relation there between the happiness and the pleasure contained in the just person's life. I do not think that Plato spelled out these relations in the *Republic*, and I doubt that he felt that he had fully thought them through. (Rather, I think that the *Philebus* was his later attempt to do so)”.

⁵¹ Para conhecer algumas das críticas dirigidas a essa leitura, ver, por exemplo, Devereux (2004: 285-6).

No passo 591d8 do livro IX, Sócrates evoca a “*felicidade* da multidão (τοῦ τῶν πολλῶν μακαρισμοῦ)”, diferente, no entanto, da felicidade do homem justo cuja alma se encontra em harmonia e sob a regência da razão⁵². E, como veremos nos próximos capítulos, Sócrates e seus interlocutores também se engajarão em debates nos quais tanto a felicidade quanto a justiça serão observados não apenas do ponto de vista individual, mas, sobretudo, do ponto de vista “coletivo”. No início do livro IV (420b-c), discute-se acerca das condições necessárias para que uma cidade justa alcance a felicidade por completo, evitando assim que somente uma ou outra de suas classes seja feliz.

Embora reconheçamos a importância dos apontamentos feitos até aqui acerca da justiça, da felicidade e da relação entre ambos, deixemos, por enquanto, estes tópicos de lado. Devemos nos concentrar no objeto central desse capítulo, a saber, a entrada do prazer em cena na *República*. Que lugar é reservado ao tema do prazer no horizonte daquela “linha-mestra” da investigação levada a termo em nosso diálogo? Buscando responder a essa pergunta, examinemos mais detidamente os recursos mobilizados por Glauco para realçar o contraste já delineado entre os modos de viver justo e injusto no *DG* e sua relação com a felicidade.

Antes de mais nada é preciso prestarmos atenção ao entendimento de Sócrates das duas figuras humanas, a do justo e a do injusto, criadas por Glauco com vistas a definir qual deles seria o mais feliz. Aos olhos de Sócrates, a estratégia de Glauco é similar à ação do escultor ao esculpir (ἐκκαθαίρω) duas estátuas (ἀνδριάντες) diferentes. Após terminar de “esculpi-las”, Glauco se encarrega de descrever o gênero de vida (βίος) que as aguarda (ἐπιμένω) (361d). As descrições encontradas a esta altura do diálogo acerca do “destino” dessas duas figuras fazem com que esta passagem (360e-362c) seja comumente denominada como o argumento acerca da “escolha de vidas”⁵³.

Todavia, a confecção de estátuas não é a única analogia a que recorre Platão para representar os diferentes modos de vida examinados na *República*. Uma outra imagem já tinha sido evocada no início do diálogo. Em algumas passagens do livro I, identificamos

⁵² Ao comentar essa passagem, M. Dixsaut (2017: 281) diferencia essa noção mais “popular” de felicidade daquela que seria uma concepção filosófica. A primeira, de acordo com esta comentadora, entende a felicidade como sendo a “posse de certo número de vantagens”, enquanto a segunda, “a interioriza e dela faz uma disposição da alma”.

⁵³ O tema da “escolha de vida” reaparecerá também no mito que encerra o livro X. Para um aprofundamento deste tema, assim como para a avaliação da pertinência de se ler ou não alegoricamente as considerações acerca da dita “doutrina da reencarnação da alma”, cf. A. Larivée (2012a. Choice of Life and Self-Transformation in the Myth of Er. In: Collobert, C.; Destrée, P.; Gonzalez, F. [ed.]. *Plato and Myth*. Leiden/Boston: Brill). E para compreender a ausência da vida filosófica entre as vidas a serem escolhidas pelas almas no livro X, cf. Dixsaut (*op. cit.*:303).

alusões à vida como um “processo” ou, mais especificamente, como um “caminho a ser percorrido”. Quando Sócrates aponta as vantagens de se conversar com um idoso, a vida é compreendida sob esse prisma (328e). O interesse em ouvir as pessoas mais velhas é representado nesse contexto pela figura de Céfalo.

De acordo com Sócrates, tal interesse reside no fato dos idosos serem pessoas que já teriam percorrido um caminho (ὁδός) que “talvez tenhamos de percorrer (ἴσως δεήσει πορεύεσθαι)” também nós (328e3). Mesmo com o avanço do diálogo, que contará com a entrada em cena de Trasímaco, essa metáfora não é deixada de lado. O sofista é questionado quanto à sua convicção acerca da importância de se conversar sobre “o curso de toda vida que devemos seguir, para que cada um de nós viva a mais útil das existências (ὅλου βίου διαγωγὴν, ἧ ἂν διαγόμενος ἕκαστος ἡμῶν λυσιτελεστάτην ζωὴν ζῶη)” (344e1-3). O beligerante interlocutor de Sócrates responde confirmando a pertinência em se discutir tal assunto.

No trecho evocado acima, o emprego dos termos “conduzir” (διάγω) e “condução” (διαγωγή), sugere, ainda que indiretamente, uma concepção da vida como um caminho a ser seguido (ou pelo qual se deixar conduzir). Mais adiante, um outro termo é empregado para se referir à vida com o mesmo sentido semântico. Ainda em seu diálogo com Trasímaco, Sócrates convida o sofista a enfrentar o desafio de decidir “sobre o modo de vida a ser adotado (περὶ τοῦ ὄντινα τρόπον χρῆ ζῆν)” (352d6). Aqui, o termo τρόπος (traduzido nessa passagem por “modo”) indica o sentido de direção⁵⁴.

No livro II, a concepção do viver como uma espécie de percurso continua a ser objeto de atenção. Ao elencar determinadas concepções de justiça frequentemente propagadas na cultura de seu tempo, Adimanto diz que algumas concepções difundidas pelos poetas caracterizam como “felizes os maus (πονηροὺς [...] εὐδαιμονίζειν)” (364a5-7). Ele prossegue ressaltando que supostos sábios (σοφοί) consideram ser a aparência (τὸ δοκεῖν) “a senhora da felicidade (κύριον εὐδαιμονίας)” (365c1-2), e que, por essa razão, a coisa mais importante seria conservar uma boa imagem diante dos outros. E, ao resumir o que essas influentes concepções prescrevem, Adimanto deixa entrever, mais uma vez, que o melhor modo de conduzir a vida residiria em percorrê-la como um caminho que tem por norte a felicidade (εὐδαιμονία).

De acordo com o irmão de Glauco, o que as narrativas populares indicam com respeito à justiça é que “se quisermos ser felizes, temos que seguir *essa* direção, por onde

⁵⁴ De acordo com o *LSJ*, τρόπος pode significar: “a turn, direction, course”.

nos levam as pegadas *desses discursos* (εἰ μέλλομεν εὐδαιμονήσειν, ταύτη ἰτέον, ὡς τὰ ἴχνη τῶν λόγων φέρει) (365d1-2). Constata-se, então, que não seria totalmente inadequado dizer que temos, nos dois primeiros livros da *República*, o exame de alguns “direcionamentos” ou “caminhos” supostamente conduzindo as pessoas à felicidade.

Mas, afinal, quais seriam os ganhos obtidos ao se colocar em evidência tais ilustrações acerca do modo de conduzir a própria vida? Inicialmente, pode-se dizer que enxergar a concepção da vida como um longo trajeto a ser percorrido, força-nos a considerar a felicidade não como um momento, mas como um todo (ὅλος). Tal concepção de felicidade, inclusive, corresponde mais adequadamente ao sentido expresso pelo termo εὐδαιμονία. Esse termo, comumente traduzido por felicidade, não denota para os gregos um sentimento passageiro, efêmero, como sugere D. Frede (2010: 3)⁵⁵. Trata-se, sobretudo, de uma palavra que deve ser compreendida como um “florescimento” ou algo passível de ser realizável levando-se em conta uma vida inteira e não apenas um momento particular.

Um outro interesse em examinar o recurso “metafórico” da vida como uma espécie de trajeto ou jornada repousa nas questões que, a partir dessa imagem, podem ser evocadas. Entre elas: que vantagem poderia haver em percorrer tal “caminho”? Esta “jornada” nos reserva prazeres? Ou deveríamos antes esperar por situações dolorosas e desagradáveis? Em uma pergunta dirigida por Sócrates a Céfalo em uma passagem examinada anteriormente, deparamo-nos com a presença de algumas reflexões acerca das sensações e outras afecções experimentadas ao longo da vida.

No livro I, Céfalo é interpelado a respeito das características do caminho (ὁδός) percorrido por ele e o que Sócrates quer de fato ouvir remete, em última instância, à importância que o seu interlocutor confere às experiências sensoriais⁵⁶. Não por acaso, Sócrates demonstra interesse em saber se o que foi vivenciado pelo rico idoso no decurso dos anos representou algo “áspero e difícil, ou fácil e transitável (τραχεῖα καὶ χαλεπή, ἢ ῥαδία καὶ εὐπορος)” (328e3-4). O adjetivo χαλεπός⁵⁷ empregado nesse passo pode ser

⁵⁵ Segundo D. Frede (2010: 3), os gregos “did not confuse *eudaimonia* with *euphoria*. *Eudaimonia* means the objective state of well-being in the long run: a fulfilling human life” (Life and its Limitations: the conception of happiness in the *Philebus*. In: Brisson, L.; Dillon, J.[ed.] *Plato's Philebus: selected papers from the eighth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Verlag).

⁵⁶ Bossi (2008: 188), por exemplo, reconhece a presença, já na discussão entre Sócrates e Céfalo, de menções aos prazeres desfrutados durante a vida. Segundo ela, enxerga-se ali uma situação na qual “un hombre moderado pone distintas categorías de placeres [...] y plantea la pregunta de cómo se ha de vivir”.

⁵⁷ De acordo com o *LSJ*, χαλεπός pode significar “painful”.

entendido como “doloroso”, o que remete a sensações de natureza desagradável.

A menção às sensações de natureza dolorosa e a aos sofrimentos na consideração da vida como um “caminho” a ser percorrido está presente também no livro II. Já havíamos evocado antes o fato de que, no passo relativo ao *DG*, Adimanto mobiliza concepções convencionais da justiça amplamente presentes entre os jovens. Porém, não havíamos ainda examinado o passo no qual ele aponta as consequências extraídas dessas concepções convencionais de justiça. Segundo Adimanto, o que essas influentes opiniões transmitem é uma ideia do “comportamento que uma pessoa deve ter e da espécie de caminho *que* deve seguir, a fim de passar a melhor existência possível (ποῖός τις ἄνῶν καὶ πῆ πορευθεὶς τὸν βίον ὡς ἄριστα διέλθοι)” (365a8-9). Nota-se, mais uma vez, a presença da imagem da vida como uma travessia a ser feita (διέρχομαι), mas a essa ilustração se acrescenta uma observação digna de nota.

Ao se referir aos discursos culturalmente disseminados sobre a justiça, Adimanto assevera: “segundo dizem, se eu for justo, mas não o parecer, não tiro proveito nenhum, mas sim *dores* e castigos evidentes (τὰ [...] λεγόμενα δικαίῳ μὲν ὄντι μοι, ἐὰν μὴ καὶ δοκῶ ὄφελος οὐδέν [...], πόνους δὲ καὶ ζημίας φανεράς)” (365b4-6). Em outras palavras, a julgar pelo que sobressai das concepções de justiça comumente difundidas, o destino do justo descurado do modo como é percebido pelos outros não se mostra nada promissor, uma vez que esse “caminho” pode lhe ocasionar sofrimentos.

As experiências descritas nesses passos do diálogo não são muito diferentes daquelas mencionadas anteriormente por Glauco. Esse interlocutor conjecturou acerca do que poderia acontecer com um homem que, sendo de fato justo, poderia ser tomado por injusto e, em consequência disso, vir a sofrer punições não merecidas. Glauco discorre assim sobre os tipos de sofrimentos que esta pessoa poderia padecer: ela poderia vir a ter, não apenas os olhos queimados, mas ainda ser “...*chicoteada, torturada, feita prisioneira* [...] e, por último, depois de ter sofrido todos os males, será *empalada* (μαστιγώσεται, στρεβλώσεται, δεδήσεται [...] τελευτῶν πάντα κακὰ παθὼν ἀνασχινδουλευθήσεται)” (361e4-362a2). Nesse quadro, aquele que está no extremo oposto da vida injusta, ou seja, quem apesar de viver justamente é visto e punido como se vivesse injustamente pelas outras pessoas, é apresentado como alguém cuja vida seria demasiado dolorosa⁵⁸.

⁵⁸Aqui, estou em débito com M. Robinson (2013: 53. Competition, Imagery, and Pleasure in Plato’s *Republic*, 1-9. *Plato Journal*, n. 13). Em relação a esse passo da *República*, ele observa que “the extreme of justice, Glaucon argues, causes extreme pain”.

Em contrapartida, as palavras empregadas na descrição do homem extremamente injusto, isto é, aquele que vivendo injustamente é, no entanto, tratado como se fosse justo, não nos remetem a sensações penosas. Na verdade, quando Glauco apresenta a figura do homem oposto ao justo encontramos alguém que usufrui de inúmeras coisas. Para Glauco, tal indivíduo é capaz, por exemplo, de “desposar a mulher da família que quiser, dar filhas em casamento a quem lhe aprouver, fazer alianças, formar empresas com quem desejar (γαμεῖν ὀπόθεν ἂν βούληται, ἐκδιδόναι εἰς οὓς ἂν βούληται, συμβάλλειν, κοινωνεῖν οἷς ἂν ἐθέλη)”⁵⁷ (362b2-3). E isso sem contar as chances que o injusto ao extremo teria de enriquecer (πλουτέω).

Mais adiante, em 362c4, uma vida realmente injusta, mas com a aparência de justa, continua a ser descrita como algo recompensador. A essa altura, Glauco, ao elaborar um elogio da injustiça, admite até mesmo ser “natural, segundo as probabilidades, que ele [o injusto] seja mais favorecido pelos deuses do que o homem justo (θεοφιλέστερον αὐτὸν εἶναι μᾶλλον προσήκειν ἐκ τῶν εἰκότων ἢ τὸν δίκαιον)”. Ele menciona uma opinião corrente, segundo a qual, “junto dos deuses e dos homens o homem injusto *obtem* melhor vida do que o justo (παρεσκευάσθαι τὸν βίον ἄμεινον ἢ τῷδικαίῳ)” (362c7-8).

Isto leva a pensar, tomando por base algumas passagens do *DG*, que certos “favorecimentos” ou vantagens seriam obtidos por quem, tendo apenas a aparência de justo, vive injustamente e escapa às punições. Em situação diferente está aquele que, por mais que dirija sua vida pelos ditames da justiça, não consegue, no entanto, ser percebido em sua real atitude. Este, por seu turno, acaba sofrendo as punições que deveriam ser aplicadas ao injusto. Por fim, esse indivíduo nada obtém de vantajoso ao conduzir sua vida pela via da justiça.

Tal diferença entre aspectos da vida justa e da injusta, por sinal, está relacionada com um traço pertinente àquele período histórico. Sobre este ponto é bem aplicado o juízo de S. Meyer (2008: 126): a “justiça, à época de Platão, parece algo problemática [...], uma vez que ela envolve abstenção de oportunidades para adquirir coisas que são popularmente reconhecidas como boas: riqueza, poder e afins”⁵⁹.

Em resumo, o que vimos até aqui é que a exigência da demonstração dos efeitos na alma da justiça em si não teria sido o único compromisso firmado por Sócrates. Nota-

⁵⁹ “justice, in Plato’s day, appears problematic [...], since it involves refraining from opportunities to acquire the things that are popularly recognized as goods: wealth, power, and the like”.

se, sobretudo a partir do *DG*, o grande interesse acerca da questão da felicidade. No entanto, a articulação desse tema com aquele da justiça é algo que não parece ser de imediato evidente.

A princípio, propõe-se uma comparação entre a vida justa e injusta a fim de avaliar qual das duas é a mais feliz. E se o esforço de Glauco em distinguir dois modos de viver é comparado à atividade de um escultor por Sócrates, não devemos, no entanto, perder de vista que a imagem oferecida da vida nos primeiros livros da *República* é aquela de um “caminho” sujeito a certa sorte de experiências. Ao examinar essa última imagem, nota-se que a pessoa genuinamente justa surge com uma vida privada de compensações em comparação com aquela vida de quem goza dos benefícios do justo, mas sendo de fato injusto.

Isso posto, consideramos razoável supor que a atenção conferida ao tema do prazer ao longo do diálogo é justificada – embora não exclusivamente – em razão dessa assimetria flagrante do juízo acerca da justiça e da injustiça pressentida no livro II. A nosso ver, nota-se ali uma espécie de déficit ou “carência” de sensações agradáveis na apresentação da vida orientada pela justiça.

Durante o *DG*, por exemplo, não se vislumbra que vantagem poderia ser proporcionada pela justiça do ponto de vista de suas afecções. Esse tipo de experiência só é mencionado nesse contexto durante a análise do injusto. Segundo Glauco, “quando as pessoas praticam ou sofrem injustiças umas das outras, e provam ambas [sofrer injustiça e praticá-las] (ἐπειδὴν ἀλλήλους ἀδικῶσί τε καὶ ἀδικῶνται καὶ ἀμφοτέρων γεύονται)” (358e5-6), essas mesmas pessoas tendem a propor um “pacto social” vertido em leis e normas capazes de evitar os danos que poderiam acometer os mais “vulneráveis”. Esses últimos, vale complementar, seriam aqueles que não tem o poder de cometer injustiça e, tampouco, de se proteger delas. Não se encontra em tal discussão uma alusão específica ao que aconteceria com as pessoas que “provam (γεύω)” e experimentam a justiça legítima, seja praticando-a ou recebendo um tratamento justo.

Ausência similar é percebida em uma fala de Adimanto. Em 366c-d, por exemplo, ele afirma que não veremos as pessoas agirem voluntariamente de modo justo, exceto se, devido a uma dádiva divina, alguém se mostre avesso (δυσχεραίνω) à injustiça ou – como o termo utilizado permite – demonstre desgosto por ela⁶⁰. Mas, afinal, e no que concerne

⁶⁰ Esse mesmo verbo será utilizado em 475c no livro V para descrever a condição de alguém avesso à comida.

à possibilidade de estar propenso à justiça? Não poderíamos especular o que seria experimentado por pessoas propícias a agir justamente?

Já havíamos constatado no *DG* imagens opostas. De um lado, há uma pessoa que, apesar de ser injusta, conserva a aparência justa e dessa imagem usufrui vantagens dessa imagem. De outro lado, há alguém realmente justo, mas com a reputação de injusto e vítima de punições imerecidas. Agora, no entanto, notamos nesse trecho do livro II a ausência de uma descrição do que seria experimentado ou “degustado” com a justiça. Tais elementos levam a conclusão de que a vida justa se apresenta neste contexto do diálogo como um modo de viver insípido e insosso.

O reconhecimento de que Sócrates se encarregará a partir do livro II de elaborar uma concepção de vida justa atrativa e provedora de prazer não entra em conflito com aquele que é, à primeira vista, a principal demanda proveniente do *DG*: demonstrar os efeitos da justiça na alma. Faz bastante sentido compreender que se deve buscar viver justamente e, portanto, sentir atração por esse tipo de vida, pelo simples fato desse modo de viver propiciar experiências prazerosas.

Porém, a concepção de que uma vida completamente justa não seria atraente, enquanto um modo de viver pautado pela injustiça aparenta ser vantajoso, não é pensada de modo dissociado do que as pessoas comumente consideram como algo bom, isto é, como algo digno de ser buscado. Ou seja, se a vida orientada pela justiça não costuma ser apreciada como algo que valha a pena, sendo desprovida de qualquer apelo, isso decorre, em certa medida, do critério avaliativo adotado.

Na verdade, o próprio início do livro II tangencia questões relativas à construção de valores. Como pretendemos mostrar na próxima seção, encontramos no *DG* algumas referências ao prazer⁶¹ que deixam entrever uma função avaliativa que seria desempenhada por experiências hedônicas.

4. O prazer na tripartição de bens

No livro I, Sócrates, em seu diálogo com Trasímaco, submete ao exame as

⁶¹ Aqui, estou em débito com Mouracade (2008: 68-9). De acordo com ele, “Glaucón's challenge contains hedonistic language [...]. This brings hedonistic considerations to the forefront of the argument for justice”. Também devo mencionar L. Menezes (2020: 128) segundo o qual “o desafio de Gláucon, atrelado a essa interpretação da divisão dos bens, fica nos seguintes termos: ele deseja ouvir de Sócrates qual é a *dýnamis* por si mesma da justiça e da injustiça quando cada uma destas existe na alma, demonstrando se estas transmitem uma pena ou um prazer”(O problema da classificação dos bens na *República* de Platão. *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 14 issue 2).

intenções do governante de uma “cidade de homens bons (πόλις ἀνδρῶν ἀγαθῶν)”. Nesse contexto, o filósofo equipara o verdadeiro governante àquele que assumiria o comando de uma cidade apenas por necessidade (ἐπ’ ἀναγκαῖον) (347c-d). Aqui, chama-nos atenção o que diz Sócrates no passo 347c6-7. Nesta ocasião, ele parece sugerir que caso alguém agisse movido pela necessidade de governar, esta pessoa buscaria o poder “não como quem vai tomar conta de qualquer benefício, nem para com ele gozar (οὐχ ὡς ἐπ’ ἀγαθόν τι ἰόντες οὐδ’ ὡς εὐπαθήσοντες)”.

Parece-nos relevante destacar a presença do verbo εὐπαθέω, aqui traduzido por “gozar”, e que exprime, portanto, o fato de “experimentar prazer”⁶². O substantivo εὐπάθεια, formado a partir da mesma raiz, reaparecerá no livro III por ocasião do exame sobre o regime de vida ou hábito mais adequado para os guerreiros da cidade justa. Sócrates emprega o termo para se referir ao “celebrado gozo da doçaria da Ática (Ἀττικῶν πεμμάτων τὰς δοκούσας...εὐπαθείας)” (404d8-9). De modo geral, a utilização por Platão de uma palavra com conotações sensoriais mostra, no contexto do embate de Sócrates com Trasímaco, que desde o início da *República* as referências ao que é avaliado como bom (ἀγαθός) está de algum modo associado a termos pertinentes do campo lexical do prazer.

Outro ponto do livro I, para o qual gostaríamos de chamar atenção, consiste na abrupta intromissão de Glauco em 347a⁶³. Nesse contexto, ao intervir na discussão, ele indaga Sócrates acerca dos “salários” dos governantes. Vale observar que temas relativos aos benefícios extraídos do ato de governar uma cidade serão objeto de outras considerações mais detalhadas e sob outras condições no passo do livro VII (520a-e). Mas, por ora, vamos nos contentar em sublinhar o fato de que a intervenção de Glauco no debate no livro de abertura da *República* ocorra precisamente na passagem em que são mobilizadas noções como as de bem e de prazer. Como dissemos anteriormente, no começo do livro II é Glauco quem propõe uma abordagem de teor axiológico. Por axiologia, estamos de maneira geral compreendo um discurso que se baseia em juízos de valor. Todavia, naquela ocasião, ainda não tínhamos explicitado de que modo o prazer participa daquela abordagem avaliativa, algo que propomos fazer nessa seção.

O irmão de Adimanto alega que existem determinados tipos de bens desejados por si mesmos, como é o caso da alegria e dos prazeres. Esses são considerados “prazeres

⁶² Uma ocorrência desse verbo com o sentido de “experimentar prazer” tem lugar na página 247d do *Fedro*.

⁶³ Emlyn-Jones e Preddy (2013: 84-5, n. 62) destacam a intromissão de Glauco neste momento.

inofensivos, dos quais nada resulta de futuro, senão o prazer de os possuímos (αἱ ἡδοναὶ [...] ἀβλαβεῖς καὶ μηδὲν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον διὰ ταύτας γίγνεται ἄλλο ἢ χαίρειν ἔχοντα)” (357b7-8). Tal caracterização enseja a definição de uma sorte de bem desejado em vista do prazer intrínseco proporcionado. Porém, alguns pontos mobilizados nessa discussão nos levam a considerar que uma tese desta natureza não esteja ainda em via de ser sustentada categoricamente neste momento.

Ao nosso ver, estamos diante de um esboço de caráter geral, no âmbito do qual o irmão de Adimanto estaria levantando questões a partir do ponto de vista do senso comum⁶⁴. Glauco, ao distinguir as classes de bem, interroga Sócrates nos seguintes termos: “não te parece que há uma espécie de bem, que gostaríamos de possuir (σοὶ δοκεῖ τοιόνδε τι εἶναι ἀγαθόν, ὃ δεξαίμεθ’ ἂν ἔχειν)”? (357b45). Aqui, o verbo δοκέω (parecer) indica que uma impressão ainda inicial estaria sendo solicitada. E também o verbo δέχομαι (receber), empregado na primeira pessoa do plural⁶⁵, indica a busca pela identificação de uma concepção mais geral, compartilhada pela maioria das pessoas. Em suma, alguns elementos presentes nas palavras de Glauco ressaltam que ele está no início do livro II reunindo pontos de vista presentes nas opiniões correntes.

Antes de prosseguirmos no exame do segundo tipo de bem, duas observações precisam ser feitas acerca da descrição do primeiro tipo. Primeiramente, precisamos notar que não percebemos em seus exemplos ilustrativos a presença de uma alusão direta aos prazeres próprios da atividade intelectual⁶⁶. A denominação dos prazeres não-nocivos (ἀβλαβεῖς), por exemplo, não será recuperada por Sócrates quando ele discorre sobre os deleites proporcionados pelo conhecimento no livro IX. E, em segundo lugar, é preciso observar a inserção, àquela altura do diálogo, da quase inevitável tendência de relacionar o que valorizamos ao que é agradável. Se compreendermos o adjetivo ἀβλαβής (inofensivo) como uma qualidade de algo que é não-danoso, que não causa lesão, ou, no limite, que não causa “desprazer”, o início da classificação de bens no livro II expõe de

⁶⁴ Como aponta P. Shorey (1937a: 109, n. c), Platão “here speaks of harmless pleasures, from the point of view of common sense and prudential morality. Cf. *Tim.* 59 D ἀμεταμέλητον ἡδονήν”. (*Plato. The Republic: with an English translation.* V.1. Harvard: The Loeb Classical Library). Sobre tal qualificação, J. Adam (1902: 66) ainda observa que “these ‘innocent pleasures’ are defined in *Laws* 667e as those which bring no consequences in their train, good, bad, or otherwise” (*The Republic of Plato.* Vol I. Cambridge: Cambridge University Press).

⁶⁵ Dixsaut (2017: 276, n. 3) compreende as expressões relativas a “nós mesmos” como um sinal da “subjetividade da classificação”.

⁶⁶ Cf. Vegetti (1998b: 25, n.2. *La Repubblica. Traduzione e commento.* Vol. II. Napoli: Bibliopolis).

modo preliminar a dificuldade experimentada por quem quer estabelecer um parâmetro avaliativo sem considerar a dimensão do prazer.

Ao passarmos ao exame dos bens do segundo tipo, notamos que a alusão ao prazer, diferentemente do que ocorre com aqueles do primeiro tipo, só pode ser reconhecida indiretamente. Isso, na verdade, não representa uma novidade, pois se trata exatamente da classe à qual Sócrates associará à justiça. Como destacamos acima, a relação direta entre o prazer e a justiça não parece ser algo óbvio no *DG* e tampouco o será na elaboração da tripartição de bens. Os exemplos recrutados por Glauco para apresentar o bem associado à justiça, a saber “o ato de pensar” (τὸ φρονεῖν), “o ato de ver” (τὸ ὁρᾶν) e a condição de “estar saudável” (τὸ ὑγιαίνειν) não nos remetem diretamente e necessariamente às sensações prazerosas.

Contudo, não deveríamos negligenciar a presença na caracterização do segundo tipo de bem dos verbos ἀσπάζομαι (apreciar) e ἀγαπάω (gostar). De acordo com Glauco, as atividades ilustrativas dessa classe de bens dizem respeito àquilo que “gostamos por si mesmo e pelas suas conseqüências” (αὐτοῦ χάριν ἀγαπῶμεν καὶ τῶν ἀπ’ αὐτοῦ γιγνομένων) e “apreciamos” (ἀσπάζομαι) por ambos os motivos (357c1-3). Esses dois verbos, bem como alguns termos diretamente associados, aparecem em outros contextos do diálogo acompanhados de menções ao tema do prazer.

No livro V, por exemplo, Sócrates lança mão do verbo ἀσπάζομαι em referência ao modo como os amantes de vinhos (φίλοινοι) lidam com o tipo de bebida preferida (475a). Ao salientarmos este aspecto mais “sensorial” do verbo ἀσπάζομαι (no caso dos enófilos certamente remete a uma experiência agradável), em vista do emprego do termo presente na tripartição dos bens do livro II, estamos indicando que há nas palavras de Glauco um entrelaçamento, ainda que vago, da valorização de algo e das sensações decorrentes.

No que concerne ao verbo ἀγαπάω, convém voltarmos nossa atenção para um passo do livro IX em que é empregado o adjetivo ἀγαπητέος (amável). Sócrates emprega esse termo ao reportar os relatos dos doentes a respeito de suas dores. Na página 583d, é dito que os enfermos valorizam a remoção das dores e que, por desconhecerem o prazer enquanto prazer, compreendem o estado de repouso – em que dor e prazer estão ausentes – não apenas como “aprazível (ἡδὺ)”, mas também “amável” ou “desejável (ἀγαπητὸν)” (583d).

Pode-se identificar, então, no livro IX um alerta sobre a possibilidade de uma má

compreensão acerca do que de fato o prazer influenciar nossas disposições para “amar”, e “desejar”. Sobretudo, isso pode levar à valorização equivocada do objeto de prazer. De certa maneira, a relação entre sentimentos agradáveis, volições e o papel deles na elaboração de um juízo axiológico já estaria, mesmo que discretamente, pressuposta na tripartição dos bens.

Quanto à ilustração terceira classe de bens, Glauco evoca outros tipos de atividades, entre as quais encontramos a de “exercitar-se” (τὸ γυμνάζεσθαι) e a de “medicar” (ιάτρευσίς). A “arte da cura” e uma “profissão lucrativa” são outros exemplos referentes ao que é desejável apenas em vista de suas consequências. Interessa-nos examinar dois aspectos desse tipo de caracterização.

Primeiramente, notamos que a vinculação da justiça à classe de bens do terceiro tipo recorre a um vocabulário relativo às sensações dolorosas. Na página 358a, Glauco se refere a este tipo de bem a uma concepção segundo a qual a justiça seria em si algo “penoso” (ἐπίπονος) e “doloroso” (χαλεπός). Soma-se a isso o fato de que Adimanto, em seu discurso, evoca “uma espécie de argumentos sobre a justiça e a injustiça (εἶδος λόγων περὶ δικαιοσύνης τε καὶ ἀδικίας)”(363e5-6) em que ele considera serem a temperança e a justiça “difíceis” (χαλεποί) e “laboriosas” (ἐπίπονοι) e a intemperança e a injustiça “prazerosas” (ἡδεῖς) (364a).

Em segundo lugar, a caracterização desse tipo de bem é acompanhada pela indicação dos supostos defensores desse tipo de visão. O entendimento de que a justiça seria algo doloroso e a injustiça algo aprazível – associações que, como mostramos, são feitas cada uma à sua maneira pelos discursos da dupla de irmãos no *DG* –, estaria atrelado principalmente à opinião comum. Glauco, por exemplo, diz ser a associação da justiça a um bem de terceiro tipo algo sustentado “pelos muitos” (τοῖς πολλοῖς) (358a4). Além disso, Adimanto afirma serem os λόγοι (discursos) “proferidos quer por leigos quer artistas do verso” (ἰδίᾳ τε λεγόμενον καὶ ὑπὸ ποιητῶν)” (363e5-364a1), ou seja, ambos propagados pelo senso-comum⁶⁷.

Curiosamente, nos demais livros da *República* é dada certa ênfase ao modo como o prazer é avaliado pelo que chamaríamos de senso-comum. No passo 397d6-8 do livro III, por exemplo, encontra-se uma discussão sobre as formas mais apropriadas de dicções

⁶⁷ Sobre a tradução de ἴδιος nessa passagem, Leroux (2004: 551, n.31) se refere a esse termo como “discours populaire” e comenta que “cette opposition entre le discours des poètes et le discours populaire renvoie au contenu de l’opinion courante, de la sagesse traditionnelle que Platon contraste ici sur les textes des poètes”.

poéticas. Nessa ocasião, Sócrates observa que “a forma mista tem o seu *prazer*, e é muito mais aprazível para as crianças e preceptores e para a multidão em geral” (ἡδύς [...] ὁ κεκραμένος, πολὺ δὲ ἥδιστος παισὶ τε καὶ παιδαγωγοῖς [...] καὶ τῷ πλείστῳ ὄχλῳ), o que será confirmado por Adimanto na sequência. Nesse contexto em que juízos “populares” sobre o prazer são discretamente aludidos⁶⁸, temos por sinal a primeira ocorrência do termo expresso no título do diálogo: *πολιτεία*⁶⁹. Em seu comentário acerca da narração poética, Sócrates observa que ela talvez “não se *adapte* ao nosso governo (οὐκ [...] ἀρμόττειν [...] τῇ ἡμετέρᾳ πολιτεῖᾳ)” (397d10-11). Isso, de alguma maneira, nos indica de antemão que elementos pertinentes ao tema do prazer não deixam de ser trabalhados com a ampliação da discussão decorrente da analogia alma-cidade. Este ponto será objeto de nosso exame no próximo capítulo.

Observações sobre como o prazer é visto pelos “muitos” também estão presentes na página 505b do livro VI, na qual a maioria, ao passo que identifica o bem ao prazer, é considerada hedonista. Ademais, no penúltimo livro da *República*, Sócrates faz questão de descrever como vive grande parte das pessoas. Por se equivocarem sobre o verdadeiro prazer, elas, diz ele, “andam errantes⁷⁰ *durante a vida*” (πλανῶνται διὰ βίου) (586a3). O comentário de Glauco sobre tal descrição representa mais uma evidência das frequentes críticas na obra platônica ao modo como popularmente se encara o prazer. Para Glauco o que Sócrates acabara de descrever é uma profecia oracular (χρησμοφδέω)⁷¹ da “vida da maioria dos homens (τὸν τῶν πολλῶν [...] βίον)” (586b5-6).

Enfim, nessa seção, constatamos haver desde o *DG* a sugestão de uma relação entre as questões de ordem valorativa e aquelas noções remetidas às sensações agradáveis e dolorosas. As concepções “populares” presentes em determinadas falas de Glauco e

⁶⁸ Para Leroux (2004.: 574, n. 78), essa passagem mostra que “il [Platon] a conscience du caractère impopulaire des mesures qu’il voudrait imposer”. E, segundo P. Murray (1997: 182), “the phrase παισὶ δὲ καὶ παιδαγωγοῖς καὶ τῷ πλείστῳ ὄχλῳ occurs at *Laws* 700c6-7, where P. laments the fact that these people are no longer controlled in the way that they used to be. Hence the degeneracy of modern performances, in which the various musical forms are all mixed up (700d6-8), and the only criterion of judgement is the pleasure of ignorant spectators (700c-701a)” (*Plato on poetry*. Cambridge: Cambridge University Press).

⁶⁹ Segundo S. Menn (2005: 2), o título “*Πολιτεία* (Latin *Res publica*, English *Republic*) is attested solidly and early for Plato’s text. Plato himself, at *Timaeus* 17c1-3, refers back to what is apparently the *Republic* λόγοι περὶ πολιτείας. This is not exactly a title, but Aristotle clearly cites the *Republic* under the title *Πολιτεία* at *Politics* [...] and *Rhetoric*” (On Plato’s *Πολιτεία*. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Vol. XXI). Sobre a possibilidade de traduzir esse termo por “constituição”, Vegetti (2006: 472, n. 53) comenta que “è comunque d’obbligo mantenere il titolo tradizionale, anche perché ‘constituzione’ ha per i moderni il senso formale di un insieme di leggi fondamentali organicamente codificate, cosa estranea alla società greca”.

⁷⁰ Sobre a errância em Platão, ver, por exemplo, Muniz (2011: 83-104).

⁷¹ Segundo Leroux (2004.: 712, n. 47), trata-se de uma expressão “au sens d’un maxime à recevoir et à respecter dans le conduite de la vie”.

Adimanto reforçam a existência desse tipo de vínculo. Nessas falas, notamos que o senso comum enxergaria a justiça, a princípio, como algo em si desagradável, enquanto a intemperança e a injustiça como agradáveis. Podemos afirmar ainda o reconhecimento de um certo tipo de hedonismo difundido entre “os muitos”.

Para finalizar o nosso exame das ocorrências de termos e noções relacionados ao prazer no início do livro II, resta-nos apresentar algumas alusões feitas a esse assunto nos discursos da dupla de irmãos as quais ainda não examinamos. Na próxima seção, veremos que algumas delas tangenciam o próprio modo de atuação do prazer.

5. Duas figuras do prazer

A exaltação da injustiça empreendida por Glauco no início do livro II teria, conforme o que é dito em 358d, a função de servir de modelo para a realização do compromisso de Sócrates. No entanto, Glauco não apresenta uma forma específica de argumentação que represente um ponto de partida definitivo para que Sócrates dê prosseguimento à sua defesa da justiça em si e dos seus efeitos na alma. A nosso ver, Glauco, a exemplo da tripartição de bens, estaria interessado em trazer para o debate uma visão mais geral para que Sócrates não a perca de vista.

Para defender a tese de que ninguém age justamente de modo voluntário, Glauco recorre a um tipo de “experimento mental”, como sugere P. Destrée (2012: 114)⁷², evidenciando, assim, o tom conjectural e generalizante do seu argumento em sua defesa da injustiça. Glauco imagina, então, a seguinte situação:

Dêmos o poder de fazer o que quiser a ambos, ao homem justo e ao injusto; depois vamos atrás deles, para vermos onde é que *o appetite* leva a cada um (ἡ ἐπιθυμία). Pois bem, apanhá-lo-emos, ao justo, a caminhar para a mesma meta que o injusto, devido à ambição (πλεονεξίαν), coisa que toda criatura está por natureza disposta a procurar alcançar como um bem (359c1-5)⁷³.

Neste passo, a imagem do caminho é evocada para se referir à vida como um trecho a ser percorrido⁷⁴ em vista de se alcançar alguma coisa. Evidencia-se aqui o fato de

⁷² Para Destrée, nessa passagem, “Glaucon is offering what we nowadays call a ‘thought experiment’ (as even some translators render the dative *tê(i) dianoia(i)*)” [359c1] (Spectacles from Hades: On Plato’s Myths and Allegories in the *Republic*. In: Collobert, C.; Destrée, P.; Gonzalez, F. (ed.). *Plato and Myth*. Leiden/Boston: Brill).

⁷³ δόντες ἐξουσίαν ἑκατέρῳ ποιεῖν ὅτι ἂν βούληται, τῷ τε δίκαιῳ καὶ τῷ ἀδίκῳ, εἴτ’ ἐπακολουθήσαιμεν θεῶμ ενοι ποῖ ἡ ἐπιθυμία ἑκάτερον ἄξει. ἐπ’ αὐτοφώρῳ οὖν λάβοιμεν ἂν τὸν δίκαιον τῷ ἀδίκῳ εἰς ταὐτὸν ἰόντα δ ἰὰ τὴν πλεονεξίαν, ὃ πᾶσα φύσις διώκειν πέφυκεν ὡς ἀγαθόν, νόμῳ δὲ βία παράγεται ἐπὶ τὴν τοῦ ἴσου τιμὴν.

⁷⁴ Vegetti, por exemplo, verte para o italiano parte dessa fala de Glauco da seguinte maneira: “il giusto nell’atto di avviarsi per la stessa strada dell’ingiusto...”.

que ambos seriam levados, sob efeito do apetite (ἐπιθυμία) e movido pela ambição (πλεονεξία), a tomar a injustiça por um bem (ἀγαθός). Embora não seja feita nenhuma alusão explícita ao prazer, é possível reconhecer aí sua presença subliminar na alusão ao apetite. No quadro deste experimento mental, Glauco pretende verificar até onde o apetite (ἐπιθυμία) é capaz de conduzir (ἄγω) aquele que faz o que bem entende (359c). Esta relativa assimilação do prazer ao apetite, às vezes é sugerida pelo texto platônico⁷⁵, é o que nos leva a pensar que Glauco, em sua defesa da injustiça, estaria entendendo ser o prazer um importante motor das ações humanas. O reconhecimento dessa assimilação, no entanto, não implica que o apetite e o prazer sejam idênticos. Como a análise oferecida no livro IX nos mostrará, o prazer seria decorrente da satisfação de um apetite.

Para evidenciar a presença de termos pertinentes ao vocabulário relativo ao prazer no contexto do livro II, convém destacarmos a presença do termo πλεονεξία. Em seu relato, Glauco diz que o justo tomará o mesmo caminho do injusto “devido à ambição (διὰ τὴν πλεονεξίαν)” que lhe move (359c4-5). Por mais que não haja nesse passo um vínculo direto entre πλεονεξία e ἡδονή, observamos uma relação mais explícita entre eles em outras passagens dessa obra, como é o caso, por exemplo, do que temos no livro IX.

No penúltimo livro da *República*, Sócrates descreve certo equívoco comum cometido por muitas pessoas, a saber, quando elas “acreditam firmemente que chegaram [ao] prazer” (σφόδρα...οἴονται πρὸς [...] ἡδονῆ γίγνεσθαι) (585a2-3) quando, na verdade, apenas alcançaram dores aliviadas. E, na sequência, ele dirá que a vida dos que confundem ausência de dor com prazer nada mais é do que um modo de viver voltado para os deleites do corpo. Para Sócrates, tal comportamento se assemelha ao dos animais, cuja origem está na “cupidez (πλεονεξίας)” (586b1). Tal “cupidez”, juntamente com a “ambição” apresentada como tradução anterior do termo πλεονεξία, está de algum modo relacionada à busca, conquanto equivocada, do prazer. Assim, é plausível considerarmos o emprego do termo πλεονεξία nesse sentido durante o experimento mental do livro II.

O vínculo entre πλεονεξία e o prazer ocorre também no diálogo *Górgias*. Nessa obra acerca da natureza da retórica, a cupidez ou a ambição de possuir cada vez mais são mencionadas nas falas de Cálicles (483c-d). Ao longo do seu debate com Sócrates, o personagem controverso defende, dentre outras coisas, a tese que identifica o prazer ao

⁷⁵ Com respeito às expressões idiomáticas empregadas por Platão ao se referir ao prazer, J. Gosling; C. Taylor (1982: 176) dizem que “also on occasion ‘pleasure’ is used as though it were almost a synonym of ‘desire’” (*The Greeks on Pleasure*. Oxford: Oxford University Press).

bem (495a). Ora, se partimos do pressuposto de que há semelhanças entre o que é defendido pelo personagem do *Górgias* e o que é sustentado por Glauco em sua “defesa” da injustiça⁷⁶, temos, então, mais um elemento em favor da hipótese de que a tendência humana à ação injusta no livro II da *República* nada mais é do que uma inclinação das pessoas em busca do prazer.

No entanto, precisamos ainda considerar o mito do anel de Gíges (359d-360d)⁷⁷, elaborado com o propósito de ratificar a concepção de que as pessoas, convictas de suas impunidades, agirão invariavelmente de modo injusto. Nesse relato mítico, Glauco conjectura como a invisibilidade proporcionada pelo anel mágico seria utilizada pelo seu proprietário. De posse de tal anel, Gíges foi capaz, por exemplo, de “entrar nas casas e unir-se a quem lhe apetece (εἰσιόντι εἰς τὰς οἰκίας συγγίγνεσθαι ὅτῳ βούλοιο)” (360c1) ou, mais precisamente, de desfrutar irrestritamente dos prazeres sexuais⁷⁸.

Assim, ganha força a hipótese de que, uma vez garantido o anonimato das suas ações, as pessoas buscariam ou seriam motivadas a desfrutar do prazer. Tal concepção, que enxerga no prazer uma inclinação natural dos seres humanos, aproxima-se, em certa medida, do que geralmente é chamado “hedonismo motivacional”⁷⁹. Em outros termos, esse tipo de motivação é, por vezes, chamado também de “hedonismo psicológico”.

Antes de prosseguirmos, gostaríamos de ressaltar mais um aspecto presente no mito do anel de Gíges evocado na apologia da injustiça de Glauco. O mito ilustra um comportamento caracterizado pela sua “imediatez”. Em 360a, Glauco diz que o detentor

⁷⁶ Uma aproximação entre as falas de Cálicles e Glauco é sugerida, por exemplo, por R. Barney (2017: 4; 6) em um verbete da *SEP*. De acordo com ela, “like Callicles, Glaucon concerns himself explicitly with the nature and origin of justice, classifying it as a merely instrumental good (or a necessary evil) and locating its origins in a social contract. By nature we are all pleonectic [...] Thus Glaucon agrees with Callicles in identifying justice as a matter of convention, and in holding that it conflicts with our nature. (*Callicles and Trasymachus*)”

⁷⁷ Sobre as particularidades da versão do mito do anel de Gíges oferecida por Platão, bem como as supostas relações dessa versão formulada por Heródoto, ver, por exemplo, G. Danzig (2008. *Rhetoric and the Ring: Herodotus and Plato on the Story of Gyges as a Politically Expedient Tale. Greece & Rome, Second Series. Vol. 55, 2*).

⁷⁸ Sigo aqui algumas sugestões de Mouracade (2008:69-70): “It is the pleasure of injustice that renders it more profitable than justice [and] Glaucon's example of Gyges's ancestor and the magical ring reinforces this view [...] The sexual aspect of this argument [360 c1-2] calls attention to the role of pleasure in the argument against justice”.

⁷⁹ Estamos aqui seguindo uma observação feita por D. Weijers em um verbete na *IEP* (Internet Encyclopedia of Philosophy). Para esse autor, “one of the most notable mentions of Motivational Hedonism is Plato's Ring of Gyges example in *The Republic*”. Sobre a menção ao apetite (ἐπιθυμία) durante o mito de Gíges, Vegetti (1998b: 30, n. 12) enxerga nesse termo um significado de “forza motrice incondizionata della condotta”. E, sobre a imagem do cavalo oco de bronze que compõe o mito do anel de Gíges, G. Motta (2005: 105) comenta que “o fato de ser de bronze, que representa, na cidade construída com o λόγος ao longo da *República*, a classe dos artesãos, e que tem como análoga na alma do homem a parte ἐπιθυμητικόν. Assim, já nessa imagem confirma-se o modelo de homem do qual Glaucon parte: o homem definido pela ἐπιθυμία e pela πλεονεξία” (Glaucon, Adimanto e a necessidade da filosofia. *Kléos*. n. 9/10).

do anel mágico “*percebendo isso*” (αἰσθόμενον), a saber, o poder de invisibilidade conferida pelo anel, *imediatamente* (εὐθύς) buscou ser escolhido como um dos mensageiros que iriam ter com o rei. A presença do advérbio εὐθύς indica o caráter imediato, ou mesmo impulsivo, desencadeada pela ação. Assim encaminhada, esta ação se mostrou privada de ponderação ou prudência. E, reconhecendo a presença subliminar do prazer no discurso de Glauco, a imediatez na qual se desenrolou a ação de Gíges deixa entrever a figura de um desejo urgente de experimentar sensações agradáveis.

O discurso de Adimanto, por sua vez, ilustra de modo diverso o apelo do prazer e, por isso, não o vemos atrelado a um comportamento “imediatista”. O que vemos em suas palavras é um olhar mais “distanciado” do prazer. Isso se deve, em parte, ao fato de que ele reproduz o que seria recomendado (παρακελεύομαι) pelos pais ou responsáveis aos jovens (362e). Com efeito, ele está lidando com visões baseadas em “prescrições” morais. Ao incluir em seu discurso noções dos mistérios órficos⁸⁰, há referência, entre outras coisas, às supostas recompensas que, segundo tal tradição, estariam reservadas aos justos.

Acerca de tais narrativas, é feita a apreciação seguinte: “Efetivamente, levam-nos a imaginação ao Hades, instalam-nos à mesa, preparam-lhe um banquete dos bem-aventurados (εἰς Ἄιδου γὰρ ἀγαγόντες τῷ λόγῳ καὶ κατακλίναντες καὶ συμπόσιον τῶν ὀσίων)” (363c4-5). Sobre o vínculo entre prazeres e banquetes, discorreremos no nosso próximo capítulo. Por ora, é interessante observar que a menção ao prazer, nesse caso, não diz respeito a sensações agradáveis imediatas, mas sim a algo cuja ocorrência pode ser “imaginada” no futuro⁸¹.

Um mecanismo semelhante é visto quando tais discursos associam a injustiça aos sofrimentos e às dores. Adimanto acrescenta às suas considerações que os injustos, além de serem enterrados “no lodo do Hades (πηλόν [...] ἐν Ἄιδου)” (363d6-7), receberiam após a morte, de acordo com o que era pregado por certas “seitas religiosas”, todas aquelas “penalidades (τιμωρήματα)” ou sofrimentos dolorosos, antes conferidos por Glauco aos justos com a reputação de injustos. Assim, vemos que o discurso de Adimanto, cujo papel no *DG* é o de mostrar posições favoráveis à justiça em vista de suas consequências, faz referência às sensações, sejam elas prazerosas ou desagradáveis, imaginadas

⁸⁰ Vegetti (1998b: 39) enxerga aqui “un attacco violentemente sarcastico all’orfismo diffuso”.

⁸¹ Sobre essa passagem, O. Murray (1994: 221) observa que o “motivo principal da iniciação nos mistérios de Eléusis era precisamente a promessa dos simpósios no *post mortem*. Mas essas crenças só servem para realçar a diferença entre os prazeres sociais da vida e a sua ausência na morte” (O homem e as formas de sociabilidade. In: Vernant, P. [dir.]. *O homem grego*. Trad.: M. Figueiredo. Lisboa: Presença).

mentalmente.

Em outro passo do livro II, quando Adimanto evoca os discursos dos deuses propagados por “mendigos e adivinhos (ἀγύρται [...] καὶ μάντεις)”(364b), deparamo-nos com o emprego do termo ἡδονή. De acordo com ele, essas pessoas tentavam convencer, principalmente os mais ricos, de que teriam recebido das divindades o poder de “curar por meio de prazeres e festas” (ἀκεῖσθαι μεθ’ ἡδονῶν τε καὶ ἐορτῶν) (364c) os crimes e injustiças que tenham eventualmente cometido. Se os injustos não oferecessem aos deuses sacrifícios, não teriam um destino promissor ou agradável, mas antes teriam de lidar com “terríveis desgraças” (θύσαντας δὲ δεινὰ) (365a).

De certa maneira, as palavras de Adimanto acima mencionadas atestam a existência de uma opinião comum segundo a qual seria possível “corrigir” determinadas ações injustas através de festividades, estreitamente relacionadas aos prazeres. Tal sorte de expiação voltará a ser mencionada mais adiante na forma de “sacrifícios e [...] folguedos aprazíveis (θυσίων καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν)” (364e6-365a1)⁸². Acompanhando o entendimento de Bossi (2008: 190) acerca deste passo do livro II, vislumbramos também aí um relato em que “as autoridades religiosas” atemorizavam seus seguidores com “castigos e com a necessidade de cumprir ritos e sacrifícios, em lugar de insistir na mudança de perspectiva e de conduta”⁸³.

Enfim, nessa seção, ressaltamos que devemos prestar mais atenção ao papel do prazer presente nas falas dos irmãos Glauco e Adimanto. Vimos que no discurso de ambos as alusões ao prazer são apresentadas ora como uma “força motivacional urgente”, ora como um componente de um “cenário imaginado”, mobilizado pelas narrativas tradicionalmente difundidas a respeito do melhor modo de viver para se alcançar a felicidade.

Certamente, essas duas “imagens” do prazer ocuparão um espaço importante em suas reflexões na sequência do diálogo. Lembremos que uma das demandas do *DG* reside na demonstração dos efeitos da justiça na alma. E, se experiências hedônicas podem ser consideradas como alguns dos resultados de uma justiça psíquica, Sócrates, de alguma maneira, terá que abordar ao longo da sua resposta no que consiste, de fato, o prazer.

Na seção seguinte, a última deste capítulo, examinaremos mais um elemento

⁸² Sobre essa passagem, Vegetti (1998b: 41, n. 43) comenta que por μεθ’ ἡδονῶν τε καὶ ἐορτῶν ele entende “i ‘piaceri’ come quelli derivante dalle ‘feste’ religiose, nello stesso sendo di διὰ θυσίων καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν”.

⁸³ “las autoridades religiosas aterrorizan con castigos y con la necesidad de cumplir con ritos y sacrificios, en lugar de insistir en el cambio de perspectiva y de conducta”.

presente no *DG* que, a nosso ver, é importante para compreender a estratégia de Sócrates para cumprir nos livros seguintes o compromisso inicialmente assumido. A resposta de Sócrates será encaminhada por uma analogia entre a alma e a cidade que ensinará, em consequência disso, debates envolvendo diversos temas. Embora já tenhamos destacado os pontos principais da discussão que compõe o início do livro II, nada nos impede de conjecturar a presença de outras demandas dirigidas implicitamente a Sócrates nesse mesmo contexto.

6. O alcance do desafio de Glauco

No passo 360e4-6 do livro II, Glauco, desempenhando o papel de um “advogado do diabo”, faz a seguinte sugestão a Sócrates a respeito do modo como se deve proceder no julgamento para saber se o justo realmente vive melhor que o injusto: “nada tiremos, nem ao injusto em injustiça, nem ao justo em justiça, mas suponhamos que cada um deles é perfeito na sua maneira de viver (ἀλλὰ τέλειον ἑκάτερον εἰς τὸ ἑαυτοῦ ἐπιτήδευμα τιθῶμεν)”.

É interessante destacar no passo acima a ocorrência do termo ἐπιτήδευμα, o qual em certos casos transmite a ideia de um hábito ou de uma conduta diante da vida, mas que pode também ter o sentido de uma ocupação, de uma prática profissional ou de uma atividade⁸⁴. A forma verbal ἐπιτηδεύω, por sua vez, pode indicar o cultivo deliberado de algum comportamento⁸⁵. Tais termos e as variadas formas de compreendê-los, é preciso frisar, aparecem com certa frequência nesse contexto (358a-c; 359b-c; 362a).

Parece-nos interessante destacar que o próprio termo ἐπιτήδευμα será, por vezes, associado à filosofia⁸⁶. Esta associação, no entanto, será pensada de modo conjugado com o funcionamento de uma cidade justa. Em 497e6-7, Sócrates é questionado por Adimanto acerca do modo mais adequado que uma cidade deve adotar no que tange à atividade filosófica. O primeiro, por sua vez, faz o seguinte alerta: “a cidade deve ocupar-se deste

⁸⁴ O uso desse sentido de ἐπιτήδευμα pode ser notado entre os passos 454b-6b, quando se discutem as atividades que os homens e as mulheres são capazes de exercer.

⁸⁵ “ἐπιτηδεύω means ‘pursue or practise a thing, make it one’s business’ [...] and there seems thus to be a sense of deliberate cultivation (cf. *epitēdeusis*: ‘devotion or attention to a pursuit’). [...] words with *epitēd-* stems have a link with deliberate purpose, ends.” (Moreno, T.; Rosalind, T. 2014: Introduction. In: *Pattern of the past: Epitēdeumata in the Greek tradition*. Oxford: Oxford University Press). Ao comentarem o passo 298b do *Hípias Maior*, J. Pradeau e F. Fronterotta (2005: 137, n. 172) observam que “‘conduites’ rend *epitēdeumata*, qui designe l’ensemble des pratiques habituelles ou coutumières, et dont la signification recoupe celle des moeurs [éthē]” (*Platon: Hippias majeur. Hippias mineur*. Paris: Flammarion).

⁸⁶ Em 495b-c, em meio a discussões acerca do ambiente mais propício para o aperfeiçoamento das aptidões naturais do filósofo, Sócrates considera a filosofia como uma “profissão superior (τὸ ἄριστον ἐπιτήδευμα)”.

modo de viver exatamente ao contrário do que faz agora (τοὐναντίον ἢ νῦν δεῖ τοῦ ἐπιτηδεύματος τούτου πόλιν ἄπτεσθαι)”. Ao proceder dessa maneira, Sócrates inclusive acena para a necessidade de modificar o modo vigente de como a própria atividade filosófica é tratada.

Mas, ao colocarmos em relevo tais ocorrências, acreditamos que podemos conjecturar que no *DG*, ainda que de modo impreciso, há algum interesse em se discutir “ocupações” e “práticas”. Em outras palavras, além de reconhecermos que Sócrates está comprometido a demonstrar os efeitos na alma da justiça, de que modo a justiça compõe um caminho para a felicidade no livro II, devemos incluir ainda o compromisso com questões relativas a uma atividade ou um modo de vida⁸⁷. Com efeito, duas razões levaram a destacar a presença de expressões concernentes à noção de ἐπιτήδευμα no livro II.

Primeiramente, consideramos que tal destaque pode nos auxiliar a compreender porque afinal a resposta de Sócrates ao *DG* se estende por tantos livros da *República*. A almejada demonstração do valor da justiça em si mesma na alma é oferecida por Sócrates no intervalo dos passos 435a-444e, com base em um estado de bem-estar e de harmonia psíquica. Ou seja, a exigência colocada no livro II parece, então, ter sido cumprida. Não à toa, a continuidade dessa discussão é julgada por Glauco como uma decisão ridícula (γέλοιος), juízo ao qual Sócrates chega a dar o seu assentimento.

De acordo com o irmão de Adimanto, após a exposição da justiça em si feita por Sócrates, tornou-se notório que caso a busca do indivíduo não seja orientada pela aquisição da virtude da justiça, o dano ao que ele mesmo chama de “constituição do princípio pelo qual vivemos (τῆς δὲ αὐτοῦ τούτου ᾧ ζῶμεν φύσεως)” – a alma – seria praticamente inevitável (445a9). Deveríamos, então, acima de tudo desejar ter uma alma

⁸⁷ Ao fazer um comentário sobre problemas relacionados à *mimesis* na *República*, E. Havelock (1996: 40) chama atenção para a importância dessa noção. Ele, por exemplo, faz uma pergunta que é respondida por ele próprio nos seguintes termos: “como pode o problema da *mimesis*, se se trata de uma questão de estilo e de método artístico, de alguma forma dizer respeito a eles [os jovens guardiões]? A pista está nas ‘profissões’, ‘atividades’, ‘comportamentos’ ou ‘práticas’ (todas elas são traduções possíveis de uma única palavra grega: *epitedeumata*), que são reconhecidamente fundamentais para a vida desses jovens. Quando adultos, deverão se tornar ‘artífices da liberdade’ do Estado. Mas devem igualmente aprender esse ofício e aprendem pela prática e pelo exercício, na verdade, por uma educação mediante a qual são treinados para ‘imitar’ modelos de comportamento estabelecidos” (*Prefácio a Platão*. Trad. E. Dobransky. Campinas: Papirus). Ainda sobre esse termo, podemos citar a página 543a do VIII. Após a chamada “digressão” dos livros centrais e os seus debates envolvendo questões metafísicas e epistemológicas, Sócrates relembra o que foi discutido até tal “mudança de rumo”. Ele por exemplo, recorda, dentre outras coisas, que se chegou um acordo segundo o qual uma cidade que almeja a melhor administração possível deve, dentre outras, basear-se em uma “comunhão de ocupações na guerra e na paz (τὰ ἐπιτηδεύματα κοινὰ ἐν πολέμῳ τε καὶ εἰρήνῃ)”.

equilibrada, saudável, virtuosa e justa. No entanto, como sabemos, a discussão prossegue.

Uma das justificativas alegadas por Sócrates ainda no livro IV para persistir com a investigação é a de que ainda seria preciso examinar se é ou não vantajoso (λυσιτελέω) “praticar belas ações e ser justo (καλὰ ἐπιτηδεύειν καὶ εἶναι δίκαιον)” (445a1-2). Indica-se, assim, que a realização de determinados tipos de ações, atividades ou ocupações, temas aparentemente tangenciados no começo do livro II, são levados em consideração por Sócrates em sua resposta ao *DG* que se prolonga até o livro IX.

A segunda razão para colocar em evidência as ocorrências do termo ἐπιτηδεύματα e de noções correlatas a ele tem a ver com o papel desempenhado pelo prazer no desenrolar das ações cotidianas e na tomada de decisões práticas no modo de viver. Um indício de que Sócrates reconhece esse tipo de vínculo é percebido nas páginas 535a-540d. Trata-se de um contexto no qual se discute algo de extrema relevância, pois, nas palavras de Sócrates, está em jogo naquele momento do livro VII o que seria capaz salvar (σώζω) nada mais nada menos do que “a cidade e a constituição (τὴν τε πόλιν καὶ πολιτείαν)” (536b3). Vejamos com mais detalhes o conteúdo desse passo.

De modo mais específico, o que está sendo tratado como tão valoroso em tal passagem é o processo de seleção e de formação/educação do filósofo-rei. Sócrates busca destacar ali a necessidade de uma adequada triagem dos mais aptos à filosofia, ressaltando inclusive um dos critérios primordiais para se alcançar essa finalidade: a distinção entre quem, em relação às virtudes, é legítimo (γνήσιος) e quem é bastardo (νόθος) (536a). Nesse contexto, ele se refere também ao estado de desordem (παρανομία) no qual se encontravam imersos os impróprios e inaptos praticantes da dialética de seu tempo.

Aos olhos de Sócrates, aqueles que se engajavam no estudo da dialética de seu tempo estavam em uma situação semelhante à daqueles que, por não acreditarem que certas máximas (δόγματα) são dignas de serem respeitadas, rebelam-se contra os princípios de orientação propostos. Essas máximas, comparadas às orientações dos verdadeiros pais a uma criança (537e-539a), rivalizam, segundo ele, com “práticas [...] que são apazíveis, que lisonjeiam a alma e atraem a si (ἐπιτηδεύματα ἡδονὰς ἔχοντα, ἃ κολακεύει [...] τὴν ψυχὴν καὶ ἔλκει ἐφ’ αὐτά) (538d1-3)”.

O alvo da crítica de Sócrates na passagem acima é provavelmente o grupo de pessoas que, na visão de Platão, recorriam à dialética tendo em vista fins equivocados. Porém, é importante destacar as noções que acompanham a ocorrência do termo ἐπιτήδευμα, empregado nessa ocasião em referência a um tipo de ofício. Nesse contexto

do livro VII, Sócrates assinala que algumas práticas, ocupações ou atividades, correspondentes aos hábitos comuns, não apenas concorrem com determinadas máximas ou leis que precisam ser seguidas, mas também têm o poder de atrair (ἔλκω), atração cujo âmbito de ação é a alma. Ainda mais significativo é a afirmação de que essa atração procede do prazer proporcionado⁸⁸.

Nessa seção, foi possível identificar dois pontos que, de certa maneira, marcarão presença na discussão subsequente *DG*. Notamos, inicialmente, que a partir do final livro IV, Sócrates se diz disposto a examinar o quão vantajoso é a prática de ações justas e nobres. Ao mesmo tempo, constatamos que, de certa forma, ele parece ter em mente que uma gama de ocupações e atividades bajulam e lisonjeiam a ponto de interferirem no processo educacional dos cidadãos.

Conclusão

Ao longo desse capítulo percebemos que o compromisso assumido por Sócrates consiste não exclusivamente na demonstração do valor da justiça em si mesma e dos seus efeitos produzidos na alma. Apontamentos feitos no *DG* revelam uma consideração de outros temas, como o da felicidade. Contudo, o que consideramos mais relevante para o que pretendemos defender nesse trabalho foi a indicação, tomando por base no exame de algumas passagens do começo do livro II, de que o prazer se insere na chamada “linha-mestra” da *República*.

Vimos que determinadas falas de Glauco e Adimanto indicam uma associação do desfrute de prazeres à vida injusta. Quando consideramos a vida como um percurso ou caminho num quadro metafórico, a via associada à vida injusta aparenta ser mais atraente e vantajosa que uma via associada à justiça. Dentro desse quadro, a vida justa afigura-se como um modo de viver mais propenso ao sofrimento e à privação de prazeres. Cabe assim a Sócrates apresentar uma concepção diferente acerca da vida justa em sua resposta ao *DG*.

Buscamos mostrar também que Platão, ao mobilizar o tema do prazer em tal contexto da *República* estaria indicando, entre outras coisas, o quão relevante são as

⁸⁸ Os potenciais danos que podem ser causados por certas ocupações já haviam sido apontados mais cedo, no passo 527d8-e2. Quando a astronomia passa a ser objeto de análise, Sócrates se refere, por exemplo, às outras disciplinas pertencentes ao currículo de formação filosófica como “ciências (μαθήματα)” através das quais “se purifica e reaviva um órgão da alma de cada um que fora corrupto e cego pelas restantes ocupações (ὑπὸ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων).”

noções relativas ao prazer na avaliação acerca daquilo que vale a pena ser desejado e buscado pela maioria das pessoas. Ademais, constatamos que as concepções do prazer como um tipo de motivação ou como algo imaginando mentalmente são apresentados, mesmo que de modo vago, nos discursos tradicionais sobre a justiça e a injustiça trazidos por Glauco e Adimanto durante a conversação em curso. A necessidade de se discutir como certas ações práticas e ocupações são vantajosas e, até certo ponto, influenciadas pelo prazer, é outro assunto referido, ainda que indiretamente, no *DG*.

A partir do próximo capítulo, buscaremos averiguar de que modo o recurso ao prazer concorrerá para que Sócrates possa responder ao compromisso assumido com Glauco. Para tanto examinaremos algumas das abordagens do prazer presentes na *República*, com especial atenção para aquelas que colocam em cheque esta afecção.

Capítulo 2

As figurações do prazer na *República*

Introdução

Neste capítulo, pretendemos entender porque o prazer é, no mais das vezes, objeto de uma avaliação negativa no âmbito da *República*, ainda que, em alguns momentos, ele pareça ser tomado em uma perspectiva positiva. O nosso intento será, então, o de examinar o conjunto destas ocorrências de modo a perceber o que determina, em cada caso, que ele seja assim avaliado. Desejamos saber também em que medida esse tratamento ambivalente do prazer prepara a resposta ao *DG* que aparecerá no livro IX.

Embora haja muitas alusões ao prazer no livro II, não temos ainda naquele momento do diálogo uma indicação clara do referido duplo caráter do prazer. Como vimos, o prazer não tinha sido ainda objeto direto de consideração por parte de Glauco e Adimanto. No que concerne ao *DG*, não tinha ainda sido feita ali uma avaliação aprofundada do prazer, embora ele tenha sido evocado *en passant*, por ocasião da tripartição de bens.

O que teria então concorrido para que nos livros seguintes o prazer viesse a ser objeto de uma avaliação negativa, e em que medida e de que modo tal juízo acerca dos prazeres contribui para o encaminhamento dos argumentos que oferecerá Sócrates no livro IX da *República*? Se um dos seus objetivos no diálogo é o de oferecer uma visão atraente da justiça e o de mostrar que a vida justa pode ser agradável, a que se deve esta *mise-en-question* do prazer? Ao buscarmos responder a essas perguntas, não podemos desconsiderar, quando se quer persuadir as pessoas acerca do interesse de uma vida justa, o quanto no horizonte da vida dessas mesmas pessoas o prazer representa uma aspiração.

Como mencionado no capítulo anterior, a resposta de Sócrates ao *DG* não se encaminha diretamente para o cerne da questão, isto é, o de apontar os efeitos da justiça em si mesma sem levar em conta as suas consequências para a sua vida na cidade. Para cumprir o que havia sido prometido, ele irá propor a partir das páginas 368d-e do livro II

uma analogia entre a cidade e a alma. O recurso à analogia tem por objetivo auxiliar na investigação sobre a justiça na alma, tarefa esta que será realizada de modo mais enfático entre as páginas 441c-444a do livro IV. Tal empreendimento pretende defender a tese que afirma ter a justiça um valor em si mesma, sendo que, nessa passagem do livro IV, deparamo-nos com avaliações de caráter negativo acerca do prazer.

Na página 442a, vemos que a justiça, enquanto expressão de uma boa ordenação dos elementos da alma, isto é, de uma harmonia interna, seria, segundo Sócrates, desejável por si mesma. Nessa ocasião, ele alerta para a necessidade de que os elementos racional e irascível da alma vigiem (προϊστημι) a apetitiva, a fim de evitar que essa última, ao se satisfazer dos “prazeres *relativos ao corpo* (τῶν περὶ τὸ σῶμα ἡδονῶν)”, venha a se tornar “grande e forte” (πολὸν καὶ ἰσχυρὸν) (442a7-8). Esse “fortalecimento” da parte apetitiva representaria uma ameaça para o equilíbrio da alma, o que explica a necessidade de que sejam vigiados. Isso porque as satisfações excessivas dos prazeres relativos ao corpo podem fazer com que o elemento apetitivo da alma venha a assumir uma função que não lhe cabe, a saber, aquela de governo. Caso esse “desvio de função” aconteça, a injustiça se instalará na alma.

Tendo em vista considerar tal ordem de questões e discutir estas diferentes representações do prazer no quadro deste diálogo, começaremos por (1) considerar alguns dos contextos em que o prazer é objeto de avaliação, o que incluirá um exame de passagens nas quais (1.1) as experiências prazerosas são apresentadas como um *topos* em que se manifesta o caráter e a aptidão de uma pessoa. Destacaremos que (1.2) o prazer aparece evocado no âmbito do convívio social, (1.2.1) especialmente dos banquetes. Como tentaremos mostrar, as menções aos banquetes e a outros rituais de comensalidade contribuem para evidenciar as nuances do tratamento dado ao prazer nesta obra. Em seguida, abordaremos (2) o tema da comunhão dos prazeres e dores. Veremos como Sócrates se mostra preocupado no livro V em enfatizar a relevância da comunhão de sensações agradáveis e desagradáveis entre os concidadãos para a preservação de uma convivência justa. E, enfim, em nossa última seção, (3) concentraremos nossa atenção no final do livro IV para extrair dali informações relevantes para se compreender porque certos prazeres representam uma ameaça para a saúde da alma.

1. Avaliações preliminares acerca do prazer

No diálogo que Sócrates entretém com Céfalo nas primeiras páginas da *República*

uma série de temas são evocados. Eles discorrem sobre os prós e os contras da velhice (328b-329d), acerca das vantagens de sua possuir bens materiais (329d-331b) e chegam a formular o que viria a ser uma primeira tentativa de definição da justiça (331c). E, antes de deixar a cena, Céfalo tecerá, também, algumas breves considerações acerca do prazer⁸⁹, sendo a primeira delas relativa ao prazer que ele experimenta em determinadas conversas. Ele resente do fato de não poder estar com Sócrates mais frequentemente em virtude das debilidades físicas que o incapacitavam a ir ao encontro dele nos intramuros da cidade (τό ἄστυ)⁹⁰. É quando, então, aludindo à sua presente condição de saúde, Céfalo pronuncia as palavras que se seguem: “na medida em que vão murchando [...] os prazeres *corpóreos* (αἱ κατὰ τὸ σῶμα ἡδοναὶ ἀπομαραίνονται), nessa mesma *medida* aumentam (τοσοῦτον αὖξονται) *os apetites* e *os prazeres* da conversa” (αἱ περὶ τοὺς λόγους ἐπιθυμῖαι τε καὶ ἡδοναί)” (328d2-3).

Em suas palavras, Céfalo distingue duas espécies de prazer sem, contudo, estabelecer um juízo de caráter valorativo acerca deles. Essa “neutralidade axiológica” concernente a estas duas espécies de prazeres serão deixadas de lado logo depois. Conforme o diálogo avança, Céfalo assumirá uma posição mais crítica quanto aos prazeres relativos ao corpo. Isso acontece quando, a partir da página 328e, ele é instado por Sócrates a discorrer sobre a experiência da velhice e opta por reproduzir o tipo de sentimento comumente relatado em reuniões de pessoas mais velhas.

Céfalo evoca, então, as palavras que ouviu de Sófocles em uma dessas reuniões. O tragediógrafo teria dito que na velhice “os *apetites* param de nos repuxar (αἱ ἐπιθυμῖαι παύσονται κατατείνουσαι) e nos *abandonam* (χαλάσωσιν)” (329c7-8), e que o enfraquecimento dessa sorte de apetites ensejaria um sentimento de paz (εἰρήνη) e de liberdade (ἐλευθερία). Os apetites a que se alude nas palavras do poeta são aqueles relativos ao sexo (τὰ ἀφροδίσια). E, dentre os adjetivos que lhes são atribuídos naquele contexto, destacamos aqueles remetidos a uma relação autoritária de poder, pois revelam uma caracterização negativa dessa sorte de desejos sexuais. Das reflexões de Sófocles emerge uma espécie de libertação dos apetites sexuais cuja atuação na juventude equivaleria àquela de “um amo delirante e selvagem (λυττῶντά τινα καὶ ἄγριονδεσπότην)”

⁸⁹ Além de Bossi (2008: 188), F. Bravo (2009: 389-90) também tece comentários a respeito da presença do prazer nas falas de Céfalo (*As Ambiguidades do Prazer: ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão*. Trad.: E. Calloni. São Paulo: Paulus)

⁹⁰ Emlyn-Jones & Preddy (2013: 3, n. 4) nos lembram que ἄστυ significa “the central area surrounded by defensive walls, as opposed to the *polis*, the whole of the Athenian city-state”.

(329c3-4). Não por acaso, o tragediógrafo pensava que aqueles que alcançam a velhice estariam finalmente “libertos de uma hoste de *déspotas* furiosos (δεσποτῶν πάνυπολλῶν [...] καὶ μαινομένων)” (329c7-d1).

Além dos termos políticos que evocam uma subordinação despótica aos apetites sexuais, outro elemento presente nesse contexto do livro I reforça a avaliação negativa desses apetites. Trata-se de uma resposta de Sófocles a um questionamento que lhe teria sido dirigido no mencionado encontro de idosos. Como reporta Céfalo, ao lhe perguntarem sobre o seu desejo de se relacionar (συγγίγνομαι) com uma mulher, o famoso tragediógrafo teria assim se pronunciado: “fique quieto!” (εὐφήμει; 329c2)”. O verbo εὐφημέω, empregado no modo imperativo exprime uma ordem. Tal expressão transpõe para o diálogo platônico um termo de conotação religiosa⁹¹, o que faz pensar que estariam sendo atribuídas aos apetites sexuais uma espécie censura.

Embora o termo ἡδονή (prazer) não apareça explicitamente evocado nas passagens acima citadas, dois fatores nos parecem mitigar a ausência em tal contexto de uma menção explícita ao prazer. Em primeiro lugar, é possível notar que Céfalo discorreu principalmente acerca dos apetites de cunho sexual. Se levarmos em conta aqui a possível relação de proximidade entre prazer e apetite (ἐπιθυμία), estabelecida no capítulo anterior, podemos aceitar que as críticas dirigidas aos apetites afrodisíacos, referenciados no mais das vezes como paixões eróticas, dirigem-se também às qualificações negativas dos prazeres dessa natureza⁹². Em segundo lugar, outro fator mitigante reside na caracterização dos apetites sexuais feita mais adiante no livro III. Em 403a-6, cujo contexto é aquele de uma discussão sobre a função desempenhada pela música e pela poesia na educação, os “apetites sexuais” são descritos não apenas como os “prazeres maiores e mais penetrantes (μείζω [...] καὶ ὀξυτέραν [...] ἡδονήν)⁹³”, mas também como os “de maior fúria (μανικωτέραν)”. Embora neste caso a discussão se dê entre Sócrates e Glauco, é plausível comparar estas qualificações negativas dos prazeres sexuais àquelas

⁹¹“*Euphemia* (‘good speech’) was the use of appropriate language by those attending religious rituals, or, conversely, the avoidance of inauspicious language. The latter was most easily achieved by silence, and the command εὐφημεῖτε on a religious occasion was often tantamount to an order ‘to keep quiet’” (J. Mikalson. 2010: 59-60. *Greek popular religion in Greek philosophy*. Oxford: Oxford University Press).

⁹² Vegetti (1998b: 120, n. 102) nos lembra que “*aphrodisia* designa la sfera dei piaceri di ambito erotico e sessuale (in greco non esiste alcun termine che corrisponda precisamente al nostro ‘sesso’)”.

⁹³ Sobre essa passagem, Leroux (2004: 583, n.112) observa que “il s’agit du plaisir sexuel (*tà aphrodisia*, a5) que Platon associe aux plaisirs érotiques (*Lois*, VIII, 841e, *Banq.*, 192c, *Phèdre*, 254a). En le qualifiant de fou [...], Platon l’oppose à l’amour droit et correct (*orthós érós*, a 7) [...]. Cet amour correct est le seul auquel on puisse donner une valeur, parce qu’il est modéré et rigoureux”.

antes evocadas nas falas de Céfalo, que desde o livro I já não está mais presente entre eles.

De fato, as críticas dirigidas aos prazeres relativos ao sexo expostas naquele primeiro momento não deixa entrever qual estaria sendo o critério de avaliação. Os motivos pelos quais o desfrute desses prazeres seria danoso não são claramente expostos. Isso talvez se deva ao fato de que o objetivo perseguido nas páginas seguintes do livro I tem como intenção buscar uma definição da justiça. Porém, em que pese a abordagem breve e lacunar do tópico do prazer no começo do livro I, há ainda alguns elementos que merecem o devido destaque na abertura da *República*.

Um desses elementos proeminentes é um dos possíveis motivos para o abandono da discussão por parte de Céfalo. É curioso que o pai de Polemarco tenha mencionado que na velhice os desejos e prazeres da conversação aumentam e que ele próprio não tenha se mostrado disposto a se manter presente em um debate sobre a justiça⁹⁴. A justificativa apresentada para se esquivar da discussão foi a necessidade de participar de um ritual de sacrifício (ἱερόν) (331d), o que sugere estar ele receoso diante da perspectivada morte ou de uma punição divina. Aceitando-se a conjectura de que o medo, em geral, corresponde à manifestação de uma emoção marcada pela tentativa de fugir à dor, podemos conjecturar que a decisão tomada por Céfalo poderia expressar de modo bastante sutil a busca por uma condição que não seja desagradável⁹⁵. Depreende-se também daí uma suposta interferência do prazer e da dor em hábitos cotidianos.

Ademais, devemos dar destaque ao fato de que Sófocles, nas palavras reportadas por Céfalo, tenha admitido que ficou “felicíssimo (ἀσμενέστατα)” (329c3) com a “libertação” dos apetites sexuais na velhice. Se consideramos como possível a relação do adjetivo ἄσμενος (satisfatório) com o verbo ἡδομαι (ter prazer)⁹⁶, podemos enxergar no início da *República* uma alusiva menção àquele tipo de situação em que um sentimento agradável sucede à libertação de uma condição dolorosa.

⁹⁴Para Vegetti (1998a: 42, n. 5) “i *logoi* di Cefalo saranno conversazione, non filosofia”. Sobre esse personagem, esse intérprete (*op. cit.*: 43, n. 6) comenta ainda que “Pericle sostiene nel suo epitaffio in *Th*, II 44.4 che il piacere della vecchiezza non sta nel guadagno ma nella *time*, l’onore tributato dai concittadini. Ma la morale politica di Tucidide (l’onore deriva dall’aver dato alla *polis* figli valorosamente caduti in guerra) non può coincidere con quella del meteco Cefalo”.

⁹⁵Foge ao escopo desse trabalho discutir a hipótese de que na filosofia platônica todas as emoções são casos de prazeres misturados com dores, à qual faz alusão, por exemplo, D. Frede (1993: 55, n.1. *Plato. Philebus: Translated with introductions & notes*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing).

⁹⁶“The Greek adjective ἄσμενος ‘happy, pleased’, known since the *Iliad* and of frequent use in the classical language [...] is cognate with the verb ἡδομαι ‘rejoice, be pleased’” (C. Lamberterie 2014. *The Greek Adjective ἄσμενος: Its Etymology and History*. Translated by J. Papadopoulou).

Embora em tal contexto os apetites afrodisíacos não sejam equiparados a dores, não seria de todo improvável supor que que esses desejos estejam ali sendo entendidos como perturbadores, e que, por conseguinte, o alívio desses incômodos pode ser eventualmente agradável. De maneira bastante geral, observamos aqui uma incipiente ilustração do que é em geral entendido como definição negativa, ou seja, o prazer definido como mera ausência de dor. Estamos aqui diante de uma dificuldade em compreender o prazer desvinculado do seu oposto, a dor, assunto que será objeto de exame no livro IX (584a-c).

Voltemos, agora, ao tema da avaliação negativa dos prazeres. O que dizer a respeito da discussão que sucede à saída de cena de Céfalo? Em outros momentos do diálogo, seria ainda e mais diretamente o prazer objeto de uma avaliação negativa? No decorrer do *DG*, trecho analisado extensamente no capítulo anterior, os prazeres sexuais foram brevemente abordados na apresentação do mito do anel de Giges (360c). E, como notamos antes, o mito parece desempenhar ali a função de ilustrar um traço do prazer associado ao desejo imediato. Todavia, Glauco, que será referido no passo 474d2 do livro V como um “homem erótico (ἀνήρ ἐρωτικός)”, não discorreu naquele contexto do livro II acerca das eventuais perturbações e malefícios que podem atingir aquele que vive excessivamente voltado para os prazeres afrodisíacos .

De fato, há escassez de elementos tanto no livro I quanto no começo do II capazes de justificar essa avaliação negativa dos prazeres sexuais. Porém, isso não impede de reconhecer a presença nesses trechos de termos que, posteriormente, irão compor no diálogo análises mais detalhadas do tema do prazer. Notemos, por exemplo, o que diz Glauco em sua explicação da necessidade de “renovar” o posicionamento prévio de Trasímaco. Segundo Glauco, o sofista teria experimentado um fascínio (κηλέω), como uma serpente (ὄφις) encantada por um flautista, diante dos questionamentos que lhe dirigia Sócrates (358b1-2). Na metáfora da serpente, Glauco estaria comparando a elêntica socrática ao encantamento de uma serpente, que nesse caso seria o próprio Trasímaco.

Esse mesmo termo, κηλέω, também entendido como o ato de produzir um “encantamento”, voltará a marcar presença em outros trechos da *República* (sendo dois deles no livro X)⁹⁷. Primeiramente, ao caracterizar a poesia como “imitação”, Sócrates

⁹⁷ No livro III, em 411a, o verbo em questão também é empregado. Nessa passagem, Sócrates sugere que aquele que se entrega ao encanto (κηλέω), pode ter a virtude da coragem comprometida. No livro VII (528c-d),

faz alusão à “grande sedução natural (φύσει [...] μεγάλην [...] κήλησιν)” (601b1), proporcionada pelo arranjo de aspectos formais de um poema. Por meio desse arranjo, os poetas conseguem dar a aparência, diante de leigos, de serem conhecedores dos mais variados temas, mesmo não o sendo de fato. Uma associação entre a produção de um tipo de fascínio e o prazer, ausente nessa passagem⁹⁸, será estabelecida mais adiante.

Em 607c5-8, Sócrates conjectura sobre a formulação de uma espécie de “direito de resposta” às acusações feitas à poesia e à sua remoção da cidade justa. Nesse passo, Glauco acompanha o raciocínio de Sócrates e reconhece a capacidade de “encantar (κηλέω)” da poesia homérica. Nesse contexto, a poesia imitativa, cuja manutenção na cidade justa deveria ser defendida mediante bons argumentos, é descrita como uma poesia voltada “para o prazer (πρὸς ἡδονήν)”⁹⁹.

Tal apologia, segundo Sócrates, deveria ser feita pelos próprios poetas de modo a permitir-lhes sustentar que a poesia não é apenas *aprazível* (οὐ μόνον ἡδεῖα), mas pode ser também “*útil para a cidade e para a vida humana*” (ἀλλὰ καὶ ὠφελίμη πρὸς τὰς πολιτείας καὶ τὸν βίον τὸν ἀνθρώπινόν ἐστιν) (607d6-e1). Enxerga-se nessas palavras um indício de que o prazer não seria um problema em si mesmo¹⁰⁰. Caso o prazer seja útil, não haveria por que censurá-lo. Ironicamente, Sócrates complementa seu raciocínio dizendo que a arte poética, em sua eventual reintegração à cidade, seria “*agradavelmente* (ἄσμενος)” acolhida (607c).

As passagens citadas acima aproximam o prazer de noções relativas ao poder de seduzir e de encantar, e, paralelamente, ao de enganar e iludir. Porém, devemos reconhecer que elas se encontram em um contexto no qual se privilegia uma avaliação dos deleites promovidos pela arte. Certamente, um melhor entendimento de tais citações exige

um certo encanto é atribuído à estereometria, porém, a palavra utilizada nessa ocasião é *ἐπίχαρις*.

⁹⁸ O prazer não é mencionado nessa fala de Sócrates sobre a poesia, mas S. Halliwell (1993b: 128) comenta que ali “enchantment” pode ter relação com “the idea [...] that the pleasure involved is suspect or dangerous. In fact, though, the motif of poetic enchantment or bewitchment is as old as Homer [...] and is best attested for the classical period by Gorg. Fr. 11.10-14 (*Plato: Republic 10*. Warminster: Aris & Phillips). Leroux (2004: 719, n.21), ao se referir a essa mesma passagem, destaca que “une composition doit s’imposer d’abord par son contenu, et pas seulement pour le plaisir qu’elle offre aux spectateurs. Cette critique est constante chez Platon, voir *Lois* (658e)”.

⁹⁹ Sobre esse passo, Halliwell (*op. cit.*: 156), observa que “here the *pleasurable* nature of poetic enchantment is conceded, but the lurking sense of something insidious will be clinched at 608a with the need to sing a counter-spell to poetry’s incantations”.

¹⁰⁰ Halliwell (*op. cit.*: 156), comenta que encontramos nessa passagem “a final remainder that what is at issue is poetry’s capacity to contribute to the moral and educational life of the just state”. P. Murray (1997: 226) relaciona tal passagem do livro X aos passos “599 b8 and e2 which implied that poets have brought no benefit to society”.

uma análise mais circunscrita à crítica platônica à poesia¹⁰¹.

A partir daqui, então, devemos nos ater ao exame da aproximação entre os prazeres e o encantamento apresentado entre as páginas 412c-414b. Além de se tratar de um trecho mais próximo do *DG*, o contexto em que está inserido não se restringe à discussão envolvendo as produções artísticas. O debate em curso engloba o parâmetro de escolha e o processo de seleção dos futuros guardiões da cidade justa.

Nesse momento do livro III, colocam-se em discussão as razões pelas quais os jovens não se manteriam fiéis a certas opiniões (*δόξαι*) e a certos princípios (*δόγματα*) (412e) que lhes teriam sido expostos ao longo de sua formação. Sem dúvida, esse é um tópico bastante relevante. Caso viesse a ser infiel aos princípios recebidos por meio dessas opiniões sobre o que é o melhor para cidade em geral, esse jovem seria descredenciado do posto de guarda da cidade justa. Em virtude disso, Sócrates julgou necessário discernir os fatores que levariam um jovem a abandonar uma determinada opinião. Mais especificamente, é mister saber o motivo pelo qual um jovem, mesmo tendo passado por um processo educativo, viesse a se encontrar em uma condição na qual ele estaria privado de “*estar com a verdade* (*ἀληθεύειν*)” e de possuir “*opiniões verdadeiras* (*τὰ ὄντα δοξάζειν*)”(413a7)¹⁰².

Sócrates menciona o ato de sofrer violência (*βιάζω*), de esquecer (*ἐπιλανθάνομαι*), e de se enganar (*ἐξαπατάω*) (413c-d) como algumas das possíveis causas da mudança de opinião ou do abandono de convicções (*μεταδοξάζω*). Porém, a explicação para tais acontecimentos não se restringiria a tais fatores. O prazer e o medo devem ser incluídos na lista das afecções capazes de mudar uma crença que não deveria ser afetada, eventualidade à qual estaria imune todo jovem adequadamente formado para ser guardião da cidade justa. Essa inclusão é observada no passo 413c1-2 quando Sócrates e Glauco trocam as seguintes palavras:

- Quanto às vítimas de impostura, também dirás, segundo eu creio, que são aquelas que mudaram de opinião, ou fascinadas pelo prazer ou atemorizadas por qualquer receio? - Parece-me, realmente, que é

¹⁰¹ Para mais detalhes sobre as controvérsias envolvendo a crítica platônica à arte, ver, por exemplo, Muniz (2010). Platão contra a arte. In: Haddock-Lobo, R. [org.] *Os filósofos e a arte*. Rio de Janeiro: Rocco) e F. Santoro (2018). Poética. In: Cornelli, G.; Lopes, R. [coord.]. *Platão*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra).

¹⁰² De acordo com Vegetti (1998b: 139, n. 138), “*aletheuein* equivale a *doxazein ta onta*: si trata di un’anticipazione della concezione ontologica della verità che verrà ampiamente discussa in V 4776e sgg. Il riferimento alla *doxa* appare in questa prospettiva pre-tecnico”. De acordo com esse trecho da *República*, a privação da verdade e da opinião verdadeira ocorreria involuntariamente. Leroux (2004: 589, n. 152) reconhece que essa é uma “*passage difficile, parce qu’il implique la thèse socratique sur le caractère involuntaire du mal*”.

impostura tudo que nos ilude¹⁰³.

De imediato, podemos notar nessa passagem a menção não apenas ao ato de fascinar (κηλέω), mas também à ação de iludir (γοητεύω), pois um e o outro estão atrelados de algum modo ao prazer¹⁰⁴. Esta ação desempenhará um importante papel no livro IX (584a), mas, no que concerne ao trecho citado acima, não poderíamos deixar de notar a referência ao medo na pergunta que Sócrates dirige ao seu interlocutor. Como já observado anteriormente, esse tipo de afecção tem uma relação com o prazer à medida que representa a fuga de uma condição desagradável.

Consideramos interessante destacar também o fato de que Glauco venha a concordar que uma experiência prazerosa também possa estar na origem de um encantamento. Contudo, a posição assumida por esse personagem em 413c deixa transparecer uma hesitação. Glauco admite que é provável (ἔοικα) que ilusões prazerosas nos enganem (ἀπατάω). A princípio, vemos que ele não parece tão convicto acerca dos danos potenciais provenientes do prazer, o que exigiria uma resposta mais incisiva.

Acreditamos que a ausência de uma resposta mais incisiva por parte de Glauco nesse contexto do livro III denote uma falta de clareza dos interlocutores quanto ao modo em que se dá afecção do prazer. Essa falta de clareza quanto ao que caracteriza uma experiência prazerosa também pode ser observado no livro IX, onde se encontra, a nosso ver, o auge do debate acerca desse tema. No passo 583b8, após ouvir as características dos prazeres experienciados pelo amante da sabedoria, Glauco demonstra dificuldade em compreender o propósito daquela exposição. Tão logo ele ouve a caracterização feita por Sócrates dos prazeres desfrutados pelo sábio, ele reage: “mas o que queres dizer? (ἀλλὰ πῶς λέγεις;)”.

Feita essa breve menção a este outro momento em que Glauco se mostra hesitante, retornemos ao livro III, em que se examina o caráter traiçoeiro de certos prazeres. Esse comportamento de Glauco é expresso em um contexto no qual os “*delineamentos* da educação e da criação (οἱ [...] τύποι τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς)” a serem aplicados aos jovens tinham acabado de ser estabelecidos (412b2). A discussão sobre qual seria o mais

¹⁰³ τοὺς μὴν γοητευθέντας, ὡς ἐγῶμαι, κἂν σὺ φαίης εἶναι οἱ ἂν μεταδοξάσωσιν ἢ ὑφ’ ἡδονῆς κηληθέντες ἢ ὑπὸ φόβου τι δείσαντες. ἔοικε γάρ, ἢ δ’ ὅς, γοητεύειν πάντα ὅσα ἀπατᾷ.

¹⁰⁴ A atribuição da capacidade de enfeitiçar a certos prazeres e apetites é mencionada no *Fédon* (81b). No *Filebo* (44c), algo relativo a isso está presente na apresentação de Sócrates de uma posição que seria defendida por aqueles que são reconhecidos pelo conhecimento que possuem sobre a natureza. De acordo com ele, esses reputados “naturólogos” não crêem na existência do prazer, mas apenas sim na existência de alívios de dores pulsivos de uma espécie de feitiço (γοήτευμα).

adequado tipo de programa educacional, iniciada na página 376d do livro II, contemplou os mais diversos tópicos, dentre eles, o do prazer.

Uma dessas menções ao prazer tem lugar no passo 401d-403c, no qual os efeitos de uma formação pedagógica, baseada na “arte das musas” (μουσική)¹⁰⁵ são tomados como objetos de análise. Mais precisamente, a partir da página 402d, a discussão entre Sócrates e Glauco é encaminhada para averiguar o modo pelo qual o jovem submetido a tal educação lidaria não só com o seu objeto de desejo, isto é, com o seu amante, mas também com seu próprio desejo amoroso. Nota-se em 402e-403a a presença do prazer relativo ao sexo e, como vimos, essa sorte de prazer é alvo de determinadas críticas desde o início do diálogo. Contudo, nesse contexto do livro III tais prazeres se enquadram no grupo de sensações prazerosas capazes de “excitar [...] o espírito” (ἐκφρονα ποιεῖν). O caráter excessivo, típico dos deleites afrodisíacos, explicaria porque tais prazeres são dissociados da virtude da temperança (σωφροσύνη).

O assunto em pauta é, na verdade, bastante abrangente e tem forte relação com o contexto cultural daquele período, exigindo o debate de uma gama de temas¹⁰⁶ que não serão objeto de discussão nesta tese. Apesar disso, é digno de nota a prescrição de Sócrates naquele contexto. Para Sócrates, “*não* deve [...] aproximar-se *desse tipo de prazer*, nem deve ter relação alguma com ele, o amante e a criança que amam e são amados como se deve (οὐ προσιστέον [...] αὐτῆ ἢ ἡδονῆ, οὐδὲ κοινωνητέον αὐτῆς ἐραστῆ τε καὶ παιδικοῖς ὀρθῶς ἐρῶσί τε καὶ ἐρωμένοις)” (403b1-2). Percebe-se, então, que no livro III, avaliações negativas de certos prazeres alcançam uma dimensão tal que Sócrates vê a necessidade de recomendar cautela em face de determinadas experiências agradáveis.

Conforme o exposto acima, foi possível perceber a natureza de certas críticas dirigidas ao prazer em algumas passagens da *República*. Dentre as figurações negativas do prazer evocadas até aqui se encontra, como vimos, aquela que concebe o deleite sexual como uma experiência similar a uma influência “tirânica”. Também notamos uma visão do prazer e de suas manifestações como fontes de engano e ilusão, ou mesmo como

¹⁰⁵ Segundo Meyer (2008: 33), devemos compreender por μουσική “a wide range of cultural education, not just what we would call ‘music’ proper. But music in the strict sense (melody, harmony, and rhythm) is inextricable from the poetry that typically dominates the traditional curriculum”.

¹⁰⁶ Vegetti (2006: 492, n. 66) comenta que “questo breve ma importante schizzo di legislazione sui rapporti di corteggiamento pederastico integra la legislazione storica ateniese”, complementando que, dentre outras coisas, “Platone rende esplicita una norma morale che quella legislazione non prevedeva, cioè il divieto dei rapporti sessuali completi fra adulto e ragazzo”. Leroux (2004: 583: n. 113), diz que “ce passage, [...] fait écho au *Banquet* (206b) par rapport auquel il présente une approche plus austère de la pédérastie.”

catalisadores de perturbações psíquicas. Tais fatores fazem o prazer aparecer como potencialmente prejudicial à busca pela virtude da temperança e da moderação na satisfação dos apetites.

Por certo, a mais relevante entre as consequências negativas do prazer examinadas até aqui é aquela em que os prazeres são capazes de alterar opiniões ou convicções que deveriam estar “consolidadas” na mente dos cidadãos. A capacidade do prazer de afetar negativamente as opiniões é algo bastante enfatizado em outras obras, como é o caso do *Fédon*. Esse tipo de relação entre prazer e opinião, mesmo sendo imprecisa, chega a ser caracterizada em tal diálogo como o pior dos males (83c-d)¹⁰⁷.

Na *República*, a interferência de sensações prazerosas na conservação de crenças voltará a ser discutida na busca pela definição da coragem que antecede à tripartição da alma no livro IV. O modo pelo qual o tema do prazer participa desses debates será contemplado ainda nesse capítulo. A seguir, pretendemos, no entanto, evidenciar que nem toda abordagem do prazer nesse diálogo é negativa. Para tanto, visitemos passagens em que Sócrates menciona alguns dos procedimentos úteis na seleção dos futuros guardiões da cidade justa.

1.1. O prazer enquanto expressão de caráter

Nuances do tratamento dado ao prazer por Platão ao longo *República* são observadas no contexto em que se debate a formação dos guardiões e os efeitos na alma da educação pela poesia e pela música (401d-403c)¹⁰⁸. No que concerne a esse tópico, os prazeres recebem uma avaliação um pouco diferente daquela que foi apontada na seção anterior. Mais especificamente, no passo 401e1-402a3, Sócrates estima como se comportaria um jovem submetido a uma formação adequada. Em seu prognóstico, ele supõe que a “arte das musas” seria capaz de promover no educando, ainda que em estágio

¹⁰⁷ Sobre esse passo do *Fédon*, Fletcher (2018: 22) comenta que “Socrates is not clear about the precise relationship between pleasure and false belief; however, he claims that the link is inevitable, the pleasure and belief are directed at the same object, and they occur ‘at the same time’.

¹⁰⁸ Para Vegetti (1998b: 87, n.10), “Platone è perfettamente consapevole delle ragioni di una diffusa ‘estetica della ricezione’, che riconosce il bello artistico nel piacevole per la vista e l’udito. [...] Egli tuttavia non le condivide, ritenendo che il bello debba diventare la dimensione estetica del ‘bene’, il valore morale”. Sobre uma crítica parcial ao prazer relativo à arte, podemos citar as páginas 398a-b, nas quais Sócrates diz que seria admitido na cidade justa “um poeta e um narrador de histórias mais austero e menos aprazível, tendo em conta a sua utilidade (αὐστηροτέρῳ καὶ ἀηδεστέρῳ ποιητῇ [.] μυθολόγῳ ὠφελίας ἕνεκα). Segundo P. Murray (1997: 232), Sócrates “concedes that the austere and less pleasing poet can be of some use, but what he consistently denies is that poetry can be both pleasing and useful. [Plato] here sets up the terms of a debate which was to continue for centuries to come”.

inicial, um tipo de aptidão em ter prazer (χαίρω) e desprazer (δυσχεραίνω) com “objetos” apropriados¹⁰⁹. Ou seja, sensações prazerosas não deveriam ser totalmente evitadas¹¹⁰. De alguma maneira, essas sensações devem ser moderadamente estimuladas para fins educacionais.

Considerações positivas acerca do prazer também estão presentes no livro VI (502c-504d). Em especial, observamos isso na discussão sobre a seleção dos guardiões e sobre o início da educação especializada que lhes será oferecida. Dentre eles, os que se destacaram, ou seja, os mais disciplinados¹¹¹, tornar-se-ão filósofos (503b). Sócrates, então, discorre acerca dos “instrumentos” capazes de identificar os jovens mais aptos entre os que receberam essa formação, e acerca dos testes aos quais eles serão expostos para ingressarem na educação dos verdadeiros amantes da sabedoria. Entre esses testes se encontram a exposição a situações envolvendo terror (δειμα), e, também, a experiências prazerosas e desagradáveis. Sócrates, por exemplo, reforça a importância dos futuros governantes da cidade justa serem “*colocados à prova do prazer e da dor* (βασανιζομένους ἐν ἡδοναῖς τεκαὶ λύπαις)” (503a2; 503e).

Essa necessidade de uma exposição dos jovens em formação a esta sorte de afecções, no entanto, já tinha sido mencionada no livro III. Em 413d7-e2, Sócrates havia apresentando inclusive aquela que seria a principal finalidade de tal procedimento: averiguar se os candidatos a futuros reis-filósofos “se mostram decentes em todas as conjunturas, [e] se permanecem bons guardiões de si próprios e da música que aprenderam (εὐσχήμων ἐν πᾶσι φαίνεται, φύλαξ αὐτοῦ ὢν ἀγαθὸς καὶ μουσικῆς ἥς ἐμάνθανεν)”. Essa averiguação não se limitaria apenas ao momento da seleção, mas deveria se estender por toda a sua vida (412e). Isso garantiria o comprometimento dos guardiões na conservação da cidade justa, aquela que será denominada em 527c a cidade bela ou nobre, a καλλίπολις¹¹².

Destacamos em tal passagem a presença do adjetivo “decente” (εὐσχήμων). Como

¹⁰⁹ “Il condizionamento educativo rende qui spontaneo, interiorizzato, pre-razionale (cioè immediatamente ‘estetico’) l’atteggiamento etico” (Vegetti 2006: 117-8, n. 97).

¹¹⁰ Há passagens nessa obra em que o prazer não é visto como algo totalmente danoso. No início do livro III, Sócrates, por exemplo, aponta as revisões a serem feitas na poesia de Homero, mas adverte que essas reformulações, entre as quais se encontra a exclusão de elementos que prejudicam o desenvolvimento da coragem, não reside no fato daqueles versos serem “*poéticos e prazerosos* de escutar para a maioria (ποιητικὰ καὶ ἡδέα τοῖς πολλοῖς ἀκούειν)” (387b). Nesse caso, o que justificaria tal medida seria o medo da morte que esses versos poderiam gerar.

¹¹¹ Para Leroux (2004: 666, n. 107), nessa passagem, “Platon revient à la formule de III, 341b, ceux qui sont gardiens au sens strict, ce sont les gardiens les plus accomplis”.

¹¹² Adam (1921: 119, n. 16) comenta que καλλίπολις é uma palavra “full of tenderness and affection”.

já havíamos mencionado no capítulo anterior, na página 588a do livro IX, Sócrates recorre a um termo da mesma raiz, a saber, o termo “compostura” (εὐσχημοσύνη), para indicar um dos traços que indicam em que sentido o filósofo-rei deveria ser superior e mais feliz do que o tirano. Um outro traço indicativo da condição do filósofo que aparece no passo supramencionado do livro III diz respeito à sua capacidade de ser guardião de si mesmo. O oposto desta característica, ou seja, a “incapacidade de dominar a si mesmo” (ἐαυτοῦ ὄν ἀκράτωρ) (579c7-8), será, também no livro IX, atribuída à figura do tirano.

Por ora, voltemos nossa atenção para a possibilidade de que os jovens manifestem (φραίνω) as suas tendências ao serem expostos a situações nas quais se desfruta prazer. A propósito dos testes envolvendo prazeres e dores na seleção dos futuros guardiões, parece-nos interessante o comentário de F. De Luise (2011: 184)¹¹³:

Será, pois, a sensibilidade aos diferentes tipos de prazer que deverá revelar as disposições das crianças para os papéis futuros. A prova dos prazeres age de modo mais imediato e confiável do que um teste de inteligência, e há de fato uma clara prioridade sobre a prova da memória e da capacidade de aprender, que vem somente depois no programa socrático de seleção de talentos. [...] Essa [prova] consiste precisamente na observação do endereço que os meninos dão às suas energias, suportando dores, medo e fadiga, com o fim de alcançar prazeres de maior valor para eles.

Como mostrou De Luise, a experiência de prazer é capaz de manifestar os valores daquele que experimenta o prazer, além de indicar certas “disposições” naturais. Essa potência do modo de experimentar prazer apresentada no livro III nos mostra novamente, que ele pode ser útil também no quadro da formação do filósofo, uma vez que se torna indispensável neste processo a sua exposição também a experiências prazerosas.

Contudo, se retornarmos aos contextos mencionados acima, veremos que, na verdade, o que se busca determinar com os referidos testes e provas não é exatamente a expressão de valores e inclinações individuais dos guardiões. Ao serem expostos a situações envolvendo o medo e a dor, o que se esperava tornar manifesto era também o amor dos jovens à cidade (503a). O próprio conteúdo das páginas 413a-c, por sinal, já apontava nessa direção. O problema abordado ali abrange a mudança de uma opinião ou convicção previamente adquiridas pelos jovens com relação ao que seria o bem-estar para a cidade¹¹⁴.

¹¹³ A política dos prazeres. Todos os homens da *kallipolis*. Trad.: M. Seneda. In: Xavier, D.; Cornelli, G. (org.). *A República de Platão: outros olhares*. São Paulo: Loyola.

¹¹⁴ Segundo Leroux (2004: 589, n. 13), “cette opinion n’est pas une simple croyance sur un état de fait, mais un engagement envers le bien de la cité”.

O passo 403b4 do livro reforça a dimensão política, por assim dizer, da discussão em curso. Após expressar sua preocupação com o modo pelo qual os educandos lidavam com os prazeres afrodisíacos, Sócrates afirma que o que estava sendo decidido ali poderia vir a se transformar em “*leis* na cidade que [eles] *estavam fundando* (νομοθετήσεις ἐν τῇ οἰκισομένη πόλει)”, fundação essa que teve início em 368d no livro II. Constatado isso, consideramos importante compreender as discussões que decorrem desta fundação, objetivo que será perseguido na próxima seção.

1.2. O prazer do convívio

A reflexão desenvolvida a propósito do prazer na cidade compreende também uma consideração do prazer advindo da convivência entre os seus cidadãos. Nesta seção, veremos emergir a ideia de que uma justa convivência não exclui a dimensão do prazer, assim como a justiça na alma não implica a supressão desta afecção. Com efeito, a convivência harmoniosa de seus habitantes pode e deve compreender também o prazer. Por isso, empenhar-nos-emos em demonstrar em que medida a cidade compreende as experiências prazerosas, incluindo uma de suas principais instituições, a saber, a dos banquetes.

De modo geral, consideramos que a analogia entre a cidade e a alma proposta a partir da página 368d retrata uma tentativa de estabelecer um tipo de isomorfismo, isto é, uma certa homologia estrutural entre elas. A finalidade desse procedimento é, a nosso ver, a de facilitar a compreensão do complexo funcionamento da estrutura psíquica humana e verificar de que modo a justiça e a injustiça nela se instalam.

Porém, não deveríamos desconsiderar completamente a hipótese de que a elaboração da referida homologia pressupõe que a organização da cidade e seu modo de funcionamento influenciam na ordenação da alma do cidadão, influência essa que também se observa no sentido oposto, ou seja, o estado em que se encontra a alma também repercute na ordem da cidade¹¹⁵. Considerar a possibilidade de que a comunidade possa exercer e padecer desta influência contribui para a compreensão das razões que levam

¹¹⁵ Sobre essa hipótese, ver alguns apontamentos de J. Lear (1992: 193). Um deles sugere que “*psyche* and *polis*, inner world and outer world, are jointly constituted by reciprocal internalization and externalizations; and the analogy is a byproduct of this psychological dynamic” (Inside and Outside *The Republic. Phronesis*, 37 [2]). Para mais discussões sobre a pertinência desse raciocínio analógico, ver G. Ferrari. (2003. *City and Soul in Plato's Republic*. Sankt Augustin: Academia Verlag). Acerca da passagem 435e da *República*, que lida com esse tópico, ver, por exemplo, Reis (2009: 33).

Platão a examinar em diferentes perspectivas o tema do prazer na *República*.

O começo do paralelo entre a cidade e a alma é marcado pelo esforço de Sócrates em discernir as condições básicas para o surgimento de uma comunidade. Um dos principais fatores para tal acontecimento é a necessidade de que cada cidadão encontre nela o seu alimento (369d). Isso torna necessária a diversificação das profissões e o estabelecimento daquelas que seriam primordiais para o bom funcionamento da cidade. Sócrates, então, introduz o importante “princípio da especialização” (369e-371c), ou seja, a indispensável e exclusiva dedicação de cada cidadão à tarefa que lhe é própria. Esse princípio também terá forte impacto em outros momentos da *República*. Dois deles são aqueles que se encontram no livro IV (433a e 441d ff.), no contexto em que se busca definir o que é a justiça.

Uma vez formulado esse relevante princípio, Sócrates prossegue a discussão por meio de uma conjectura sobre a origem da justiça e da injustiça na cidade em via de “construção” (371e). Enquanto Adimanto se limita a dizer que a sua origem estaria nas transações financeiras entre os habitantes, Sócrates, por sua vez, conduz a discussão para uma perspectiva mais ampla. Para ele, é preciso saber “em primeiro lugar, de que maneira irão viver as pessoas [...] assim organizadas (πρῶτον [...] τίνα τρόπον διαιτήσονται οἱ οὕτω παρεσκευασμένοι)” (372a5-6). E, de modo bastante significativo, Sócrates ressalta que os cidadãos, assim organizados, viverão “num *prazeroso* convívio uns com os outros (ἡδέως συνόντες ἀλλήλοις)” (372b8). Revela-se, aqui, a preocupação em proporcionar uma convivência agradável entre os cidadãos. Trata-se, no entanto, de uma questão que não havia sido explicitamente colocada no *DG*. Notamos no capítulo anterior que as alegações que Glauco e Adimanto trouxeram para o interior do diálogo tinham considerado apenas os elementos que conformam o modo de vida justo e feliz no plano individual.

Logo após a breve apresentação do *modus vivendi* dos habitantes da cidade justa, que está intimamente relacionada ao prazer, Glauco oferece uma considerável objeção. A princípio, a sua objeção diz respeito aos hábitos alimentares que, segundo Sócrates, deveriam compor o cardápio regular de seus habitantes. Para Glauco, o tipo de alimentação que tinha proposto Sócrates corresponderia a uma refeição a “pão seco (Ἄνευ ὄψου)” (372c2), aludindo com isso ao fato de que ela seria desprovida de luxo. Glauco manifesta, então, a opinião de que tal alimentação deveria comportar também alimentos mais refinados.

Tal objeção introduz na discussão um novo elemento, uma vez que este envolve não apenas as sensações gustativas, mas, também, leva em conta um modo de viver que seria aparentemente “insípido” ou “sem graça”, algo muito semelhante ao que foi destacado no capítulo anterior. Lá, notamos que a vida justa é comumente vista como desprovida de atrativos, e uma das tarefas de Sócrates consistirá em reformular, na medida do possível, a concepção tradicional de justiça. No que se refere ao contexto da fundação da cidade justa, Sócrates acata a objeção de Glauco e passa a considerar que tipos de alimentos poderiam vir a compor esse regime alimentar. Como veremos mais adiante, não se trata, na visão de Sócrates, da reformulação apenas de um regime alimentar, mas, principalmente, de um questionamento sobre um estilo de vida.

Em sua reconsideração deste tópico, Sócrates enriquece ainda mais o debate. Para o filósofo, a partir daquelas reformulações das suas rotinas, os habitantes “*atravessarão* a vida em paz e com saúde, morrerão velhos, como é natural, e transmitirão aos seus descendentes uma vida de mesma qualidade (διάγοντες τὸν βίον ἐν εἰρήνῃ μετὰ ὑγιείας, ὡς εἰκός, γηραιοὶ τελευτῶντες ἄλλον τοιοῦτον βίον τοῖς ἐκγόνοις παραδώσουσιν)” (372d1-3). Com essas palavras, a vida volta a ser concebida como um percurso ou uma travessia, uma imagem mencionada anteriormente. Ao mesmo tempo, observa-se um “distanciamento” de uma visão mais imediatista em favor de uma perspectiva de longo prazo ao indicar as consequências daquelas medidas para as futuras gerações.

Para Glauco, a reformulação de Sócrates, ao incluir também a necessária mudança no estilo de vida, não lhe satisfaz, pois segundo ele, um tal estilo de vida levaria os habitantes a viverem como membros de uma “cidade de porcos (ὑὼν πόλιν)” (372d), isto é, de uma comunidade de indivíduos ignorantes e incultos¹¹⁶. Em contrapartida, ele diz que os cidadãos deveriam antes reclinar-se em leitos, sob pena de não serem felizes (ἐπί τε κλινῶν κατακεῖσθαι [...] τοὺς μέλλοντας μὴ ταλαιπωρεῖσθαι), e ainda que deveriam usufruir de refeições e toda sorte de iguarias e sobremesas como acontecia habitualmente entre os Gregos (ἀπὸ τραπεζῶν δειπνεῖν, καὶ ὄψα ἅπερ καὶ οἱ νῦν ἔχουσι καὶ τραγήματα¹¹⁷) (372d7-e1).

Um dos termos empregado no passo acima citado é κλίνη, uma espécie de divã,

¹¹⁶ Pode-se pensar também em uma crítica a uma sociedade rústica, miserável e não-aristocrata, ou mesmo em uma crítica a uma vida desprovida de arte.

¹¹⁷ Segundo Adam (1902: 101, n.30), aqui “Glauco is thinking of delicacies like the preserved sorb-apples (ὄα τεταριγευμένα) alluded to in *Symp.* 190 D”.

movél habitualmente associado ao mobiliário típico dos simpósios¹¹⁸. Podemos considerar essa instituição da vida cultural grega, seguindo sugestão de O. Murray (1992: 68), como uma “fonte de prazeres da vida”¹¹⁹ para os gregos de então. Um outro componente importante da contraproposta de Glauco é o verbo *ταλαιπωρέω* (empenhar-se), traduzido acima por “ser infeliz”, mas que possui um sentido próximo de trabalhar arduamente¹²⁰ ou suportar dificuldades e dores. Antes de tudo, notamos uma preocupação de Glauco em assegurar aos habitantes daquela comunidade o que ele entende ser essencial para a vida.

Não devemos deixar também de observar, na passagem anterior, a presença do advérbio *vūv* (imediatamente). Esse termo indica que Glauco é favorável à manutenção das coisas como elas são “agora” no que diz respeito aos costumes da cidade. Não há ali uma visão de longo prazo, mas antes uma preocupação voltada para as experiências imediatas de prazer. Além disso, tal advérbio indica a subsistência de uma preocupação mais urgente, manifesta em certas falas de Glauco ao longo do diálogo. Lembremos, por exemplo, como a busca de Gíges por poder, dinheiro, e prestígio é expressa por satisfações imediatas de suas vontades, como destacamos no capítulo anterior.

A tréplica de Sócrates (372e3b), por sua vez, denomina a comunidade proposta por Glauco como uma “cidade de luxo (*τρυφῶσαν πόλιν*)”¹²¹. Tal avaliação não deixa de suscitar problemas de ordem interpretativa. Um deles decorre do reconhecimento de Sócrates de que a cidade a que Glauco denominara “cidade de porcos” era não apenas verdadeira e saudável, mas também completa (*τελέα*) (371e)¹²².

Contudo, não devemos esquecer que a organização dessa cidade, antes ‘enferrmá’, receberá vários ajustes e será enfim designada na página 427e do livro IV como

¹¹⁸ M. Burnyeat (1999: 245) chama atenção para os exemplos que serão utilizados na discussão sobre ontologia e arte no último livro da *República*. Para ele, “Book X’s positing of these two Forms indicates that Plato wants to claim there is an objectively correct answer to the question how the city should make use of couches and tables and all the other apparatus of civilized gatherings” (Culture and Society in Plato’s *Republic*. *Tanner Lectures in Human Values*, 20).

¹¹⁹ “*source des plaisirs de la vie*”. Les regles du *symposion* ou comment problematiser le plaisir. In: Aurell, M.; Et al. (org.). *La Sociabilité à Table: comensalité et convivialité à travers les âges*. Rouen: Publications de l’Université de Rouen.

¹²⁰ De acordo com o *LSJ*, *ταλαιπωρέω* pode significar, dentre outras possibilidades, “do hard work, endure hardship or distress”. A tradução para o inglês de Emlyn-Jones e Preddy parece demarcar melhor esse ponto da fala de Glauco, pois eles vertem *οἶμαι τοὺς μέλλοντας μὴ ταλαιπωρεῖσθαι, καὶ* para “I think that to avoid to suffer any hardship”.

¹²¹ No *Górgias* (492c), vemos o hedonista Cálicles valorizar um tipo de luxúria. Segundo o passo 422a da *República*, a luxúria ao lado da preguiça e da busca por novidades, seria algo gerado pela riqueza.

¹²² Pode-se perguntar porque toda a discussão posterior estaria abordando uma cidade que seria, na verdade, menos justa. Para mais detalhes sobre esse problema, ver, por exemplo, Rowe (2017. *The City of Pigs: a key passage in Plato’s Republic*. *Philosophie Antique*, 17).

“totalmente boa (τελέως ἀγαθὴν)”. Outro aspecto digno de nota é a construção teórica e contínua da cidade em conjunto elaborada por Sócrates e seus interlocutores ao longo de toda a obra. No livro VI, por exemplo, Sócrates descreve as características da cidade que vem sendo elaborada desde o livro II como “*opiniões nossas* (ἡμῶν [...] δόξαι)” (502b). E, no livro seguinte (519c), ele chama de “nossa função” o dever dos fundadores da cidade justa de evitar que os filósofos, após formados, dediquem-se exclusivamente à vida contemplativa.

De alguma maneira, tais expressões mostram que toda essa conversação também corresponde ao desenvolvimento de uma cidade que, por seu turno, resulta de um “trabalho em curso” em que concessões vão sendo feitas aos participantes do debate. E uma dessas ‘concessões’ é exatamente aquela que se encontra na página 373a do livro II, quando Sócrates parece acolher algumas das sugestões de Glauco. Ao descrever a cidade que se tornará dali em diante objeto de análise, o primeiro a apresenta como uma comunidade dotada de “leitos, mesas e outros objetos, e ainda, iguarias, perfumes e incenso, cortesãs¹²³ e guloseimas, e cada uma dessas coisas em toda sua variedade (ἀλλὰ κλῖναί τε προσέσονται καὶ τράπεζαι καὶ τᾶλλα σκεύη, καὶ ὅσα δὴ καὶ μύρα καὶ θυμιάματα καὶ ἑταῖραι καὶ πέμματα, καὶ ἕκαστα τούτων παντοδαπά)”(373a2-4). Assim, as alusões de Glauco aos banquetes e, conseqüentemente, aos prazeres associados a tal evento, são incorporadas ao debate sobre a justiça. Como no *DG*, Sócrates não se abstém de considerar as contribuições e os eventuais posicionamentos expressos pelos seus interlocutores.

Como observamos, algumas divergências entre os nossos personagens em relação à comunidade se situam no plano do que seria essencial para proporcionar subsistência aos cidadãos, mas que logo se amplia para discussões que abarcam também aspectos relativos a uma convivência agradável na comunidade. Ao mesmo tempo, a alusão a eventos intimamente associados ao desfrute de prazeres constituem peças importantes na manutenção da convivência social.

Referências aos banquetes, na verdade, já haviam sido feitas por Sócrates antes mesmo da objeção que viria a lhe fazer Glauco. Quando Sócrates apresenta a sua comunidade “primitiva”, ele a descreve como desprovida de luxo e para tal empregou um

¹²³ Segundo Vegetti (1998b: 59, n. 81), “è questa la prima esplicita comparsa di un figura femminile nella genesi della polis, ed è legata al lusso del banchetto”.

termo próprio ao universo dos banquetes gregos, o seja o verbo εὐωχέω (372b), do qual um dos sentidos é “banquetear”. Embora discorde das bases da sociedade denominada de cidade de porcos, Glauco reconhece o esforço de Sócrates em contemplar em sua construção da cidade justa o modo como os cidadãos iriam se comportar por ocasião dos banquetes (372c). Assim, desde os primeiros passos de sua formulação, o prazer do convívio já surge como elemento importante na configuração da cidade justa. Neste sentido, podemos dizer que o prazer não é apenas a consequência de uma cidade justamente ordenada, mas também um ingrediente de sua constituição. Percebe-se, desde então, uma tentativa de erigir uma concepção da justiça que não exclui, mas antes incorpora, também experiências prazerosas.

Na próxima seção, interessa-nos mensurar, na medida do possível, qual teria sido o ganho do tema dos banquetes para a discussão empreendida na *República*. No quadro do *DG*, já figurava, ainda que implicitamente, o papel do prazer nas alusões aos prazeres típicos dos simpósios gregos. Vale lembrar que estava em pauta um pedido para que Sócrates “*censurasse* a injustiça, e elogiar a justiça (ἀδικίαν μὲν ψέγοντος, δικαιοσύνην δὲ ἐπαινοῦντος)” (358d). Se reconhecermos que os atos de louvar e censurar algo em uma discussão têm relação direta com um costume característico dos simpósios¹²⁴, reforçamos a importância do tema dos banquetes no quadro deste diálogo.

1.2.1. O prazer dos banquetes

As alusões no pensamento platônico ao banquete, instituição da vida cultural grega, satisfazem, certamente, a diferentes propósitos. Seja como objeto de censura, ou como objeto de resignificação, ou ainda como fundação de um gênero literário associado a essa instituição¹²⁵. Mas, precisamos, antes de tudo, reconhecer que a compreensão da relação dessas referências com o que é objeto de discussão nos *Diálogos* merece uma investigação mais atenta e aprofundada. Em virtude disso, nosso objetivo nesta seção será o de buscar identificar, especificamente na *República*, até que ponto as menções à temática dos

¹²⁴ Vegetti (1998b: 155) lembra que “il canto di lode e di biasimo era da sempre praticato nei simposi delle eterie aristocratiche”.

¹²⁵ Para mais detalhes sobre esse assunto, ver, por exemplo L. Romeri (2002: 59-60; 89). Para essa intérprete, “il est certain que le *Banquet* de Platon va être le texte fondateur du genre des *symposia* philosophiques [...] et va effectivement constituer un modèle pour une certaine littérature pour ainsi dire philosophique *symposiacale* qui va suivre”. Romeri complementa que “le banquet platonicien est nié en tant que lieu de plaisir alimentaire. Vidé de tout danger pour le bonne éducation il s’affirme finalement comme lieu de formation et d’enseignement” (*Philosophes entre mots et mets*. Grenoble: Jérôme Millon).

banquetes nos auxiliam no entendimento do papel reservado ao tema do prazer.

De início, é notável que o contexto dramático inicial de toda a conversação se desenvolva a partir de um “jantar”. No livro I, observamos, por exemplo, Polemarco convidar Sócrates e Glauco para adentrarem à sua casa prometendo que todos os seus convidados sairão “depois do jantar para ver a festa (μετὰ τὸ δεῖπνον καὶ τὴν παννυχίδα θεασόμεθα) (328d7-8)” em homenagem à deusa Bêndis. E, ao fim desse mesmo livro, temos um tipo de representação da interlocução como um banquete. Uma imagem desse tipo emerge quando Sócrates, após frustradas tentativas de definir a justiça, retoma a sua posição inicial, reafirmando que nenhuma injustiça oferece mais vantagens do que a justiça (354a).

Trata-se, portanto, de um contexto em que se encontra em discussão o entendimento do que seja o “mais vantajoso (λυσιτελέστερον)”, viver justamente ou injustamente. A concepção do que seria viver bem e a definição da função da alma na consecução do viver bem são alguns outros dos temas presentes nesse contexto. Trasímaco, no entanto, não aceita colocar em discussão a sua tese de que é melhor ser injusto, pois só isso, de acordo com ele, traria a felicidade. A sua relutância em rever seus pressupostos no exame com Sócrates o leva a dirigir a seguinte ordem ao seu interlocutor: “regala-te com este manjar, ó Sócrates, para o festival de Bendideias (Ταῦτα δὴ σοι [...] ὃ Σώκρατες, εἰστιάσθω ἐν τοῖς Βενδιδίοις)” (354a10-11).

Consonante com essa metáfora alimentar, Sócrates compara a discussão entretida até aquele momento com uma refeição (ἐστιάω) apressada, reconhecendo o seu próprio comportamento como aquele dos “glutões” (οἱ λίχνοι), assim definido por ele: “*provam apressadamente* cada um dos pratos, à medida que *estes são servidos*, antes de terem *prazer comedido com o primeiro prato* (τοῦ ἀεὶ παραφερομένου ἀπογεύονται ἀρπάζοντες, πρὶν τοῦ προτέρου μετρίως ἀπολαῦσαι¹²⁶)” (354b1-2). Ao se estabelecer essa analogia entre um adequado comportamento alimentar e a maneira mais conveniente de participar de um diálogo, podemos entender que há no final do livro I um alerta de Sócrates para que a discussão da justiça e as questões derivadas do tema não se sobreponham inadvertidamente. Insistindo nessa analogia, mostra-se que discussões

¹²⁶ Segundo o *LSJ*, “have enjoyment of” é um possível significado de ἀπολαύω. Aristóteles na *Ética a Nicômaco* (1095b), ao distinguir três tipos de vida, refere-se ao modo de viver dos hedonistas como “uma vida dedicada à fruição (τὸν βίον...τὸν ἀπολαυστικόν, trad. A. Caiero). Esse verbo também comporta, acepções com um sentido negativo. Por exemplo, em um passo do *Fedro* (255d5), segundo P. Murray (1997: 175-6), “ἀπολαύω is used of catching an eye disease”.

sobre os temas relativos à felicidade, ao bem viver e à justiça não devem ser apressadamente colocadas em curso sem antes debater o que faz com que algo seja digno de ser buscado, e como, efetivamente, devemos buscá-lo. Isso, de certa maneira, é o que faz Glauco na abertura do livro II. O que ele propõe é, sobretudo, uma discussão acerca da justiça que não prescindia de uma preliminar classificação dos bens.

De maneira geral, o diálogo se inicia indicando que a sua questão primordial consiste em uma interrogação acerca da natureza da justiça (331c). Mas, antes dessa indicação, já nos deparamos com a presença de alguns elementos relativos ao viver bem. Obviamente, não se trata de uma discussão sobre os bens, mas sim de uma ligeira alusão aos constituintes da vida cotidiana. Quando Céfalo fornece seu parecer sobre a condição normal de um idoso, ele também relata o que habitualmente se fala em um encontro desta natureza (329a4-8):

... a maior parte de nós lamenta-se com saudades do prazer da juventude, ou recordando os *prazeres* do amor, da bebida, da comida e de outros da mesma espécie, e *sofrem*, como quem ficou privado de grandes *coisas*, e vivesse bem então, ao passo que agora não é viver¹²⁷.

Na declaração acima, podemos notar referências aos prazeres ligados ao corpo, incluindo aqueles desfrutados em uma reunião comensal (εὐωχία). Temos também a alusão ao sofrimento ou às dores proveniente da lembrança dos deleites imediatos de outrora. Ademais, é notável a conclusão de Céfalo de que a privação na velhice daqueles tipos de deleites equivale a uma espécie de “não viver”. Tal referência deixa subentendida uma identificação das experiências prazerosas com o bem viver.

Vale destacar que são as questões de ordem axiológica as mais proeminentes no quadro das posições relativas aos banquetes presentes no diálogo. Como em qualquer outro evento cultural, uma reunião dessa natureza reflete os valores vigentes em uma determinada sociedade¹²⁸. A participação em um banquete, em certos momentos, parece inclusive equivaler à noção de vida boa. Isso é o que indica J. Adam (1921a: 187, n.17): ao dizer que o verbo banquetear (εὐωχέω) “deveria ser entendido literalmente por viver bem”¹²⁹, em uma nota ao passo 411c4-5.

¹²⁷ οἱ οὖν πλεῖστοι ἡμῶν ὀλοφύρονται συνιόντες, τὰς ἐν τῇ νεότητι ἡδονὰς ποθοῦντες καὶ ἀναμνησκόμενοι περὶ τὰ φροδίσια καὶ περὶ πότους τε καὶ εὐωχίας καὶ ἄλλ’ ἅττα ἃ τῶν τοιούτων ἔχεται, καὶ ἀγανακτοῦσιν ὡς μεγάλων τινῶν ἀπεστερημένοι καὶ τότε μὲν εὖ ζῶντες, νῦν δὲ οὐδὲ ζῶντες.

¹²⁸ De acordo com C. Soares (2018: 243), “‘a mesa’ – entendida como universo onde interagem produtos, pessoas e ideias – assume-se em Platão como metáfora de valores” (Mesas terapêuticas e mesas saudáveis: Platão em diálogo com a literatura médica e gastronômica. *Archai*, 23).

¹²⁹ “εὐωχῆται: should be understood literally, of good living”. Em sua tradução, Leroux verte esse termo como “plaisirs de la table”.

Sócrates também se refere aos simpósios para colocar em questão a legitimidade de certas concepções acerca da εὐδαιμονία (felicidade), um dos temas-chave do diálogo. No início do livro IV, percebe-se, por exemplo, que menções ao prazer e à aquisição de bens se entrelaçam com aquelas relativas ao tema da felicidade, tendo em vista a elaboração de concepções sobre a vida feliz e o viver bem. E, para tanto, Sócrates não perde a oportunidade de aludir aos banquetes.

Ao termo da exposição acerca da formação dos guardiões nos livros II e III, Adimanto apresenta uma objeção às posições de Sócrates. Ele põe em dúvida, principalmente, a hipótese de Sócrates de que a vida dos guardiões seria feliz (419a1-10). Eis as suas palavras:

Que dirás então em tua defesa, ó Sócrates, se alguém afirmar que não tornará estes homens [os guardiões] nada felizes, precisamente por culpa deles, uma vez que a cidade lhes pertence de *fato*, mas sem que eles *tenham prazer com* qualquer bem da sua parte, como os outros, que possuem campos e constroem casas bonitas e grandes, para as quais adquirem mobiliário à altura, que fazem os seus sacrifícios aos deuses, recebem hóspedes e que têm em especial, aquilo que há momentos referias, o ouro e a prata e quanto se julgue que constitui a felicidade?¹³⁰

Na passagem acima, encontra-se em questão o desfrute de prazeres (ἀπολαύω) provenientes dos bens materiais. Aos olhos de Adimanto, os guardiões/governantes, caso fossem instruídos no modelo de educação preconizado por Sócrates, veriam-se privados dessa espécie de prazeres. Sócrates se defende dizendo que Adimanto estaria considerando somente “aqueles que *parecem* felizes” (οἱ εὐδαίμονες δοκοῦντες) (420a6) e não aqueles que o são de fato.

É possível enxergar em tal passo do livro IV uma subliminar reflexão sobre a felicidade e o papel desempenhado pelos prazeres. A princípio, Adimanto considera um problema a ausência de prazeres na classe dos guardiões. E, não por acaso, ainda nesse contexto, Sócrates enfatizará a abrangência da sua concepção da felicidade, associando-a a uma cidade “bem administrada” (καλῶς οἰκίζομένης) (421c4), na qual cada uma das classes desempenha a sua função da melhor maneira possível. Tais condições, de acordo com Sócrates, possibilitariam a cada uma das classes “*participar* da felicidade conforme a sua natureza (ἢ φύσις [...] τοῦ μεταλαμβάνειν εὐδαιμονίας)” (421c5-6). Em certo

¹³⁰ τί οὖν [...] ὁ Σώκρατες, ἀπολογία, ἐάν τις σε φῆ μὴ πάντι εὐδαίμονας ποιεῖν τούτους τοὺς ἄνδρας, καὶ ταῦτα δι' ἑαυτοῦς, ὃν ἔστι μὲν ἡ πόλις τῆ ἀληθείας, οἱ δὲ μηδὲν ἀπολαύουσιν ἀγαθὸν τῆς πόλεως, οἷον ἄλλοι ἀγροῦς τε κεκτημένοι καὶ οἰκίας οἰκοδομοῦμενοι καλὰς καὶ μεγάλας, καὶ ταύταις πρέπουσαν κατασκευὴν κτώμενοι, καὶ θυσίας θεοῖς ἰδίας θύοντες, καὶ ξενοδοκοῦντες, καὶ δὴ καὶ ἅ νυνδὴ σὺ ἔλεγες, χρυσὸν τε καὶ ἄργυρον κεκτημένοι καὶ πάντα ὅσα νομίζεται τοῖς μέλλουσιν μακαρίους εἶναι;

sentido, isso significa que a felicidade dos guardiões não poderia ser alcançada em detrimento da felicidade que os demais cidadãos, ainda que em menor grau, poderiam alcançar¹³¹.

Nessa parte do livro IV, Sócrates alude também ao improvável cenário em que os lavradores, trajados luxuosamente, “lavram a terra por prazer (πρὸς ἡδονὴν ἐργάζεσθαι [...] τὴν γῆν)”, enquanto os oleiros “reclinados na devida ordem¹³²(κατακλίναντες ἐπὶ δεξιᾷ)” bebem e regalam (420e3-4), todos eles supostamente levando uma vida feliz. Ao delinear esse quadro, ele confessa não ver com bons olhos tal permissividade. A seu ver, vivendo dessa maneira, tanto os lavradores quanto os oleiros deixariam de exercer suas respectivas atividades plenamente, ocasionando, por conseguinte, prejuízo para a cidade, tão dependente da especialização de seus cidadãos¹³³. Nessa mesma passagem, notamos que Sócrates não recomenda a realização de atividades exclusivamente em vista dos prazeres proporcionados, sobretudo no âmbito da vida dos guardiões, pois isso poderia comprometer o imprescindível exercício da fundamental atividade de governo à qual estão destinados (421a).

Ainda em resposta à objeção de Adimanto, Sócrates considera necessário afastar-se da visão dos guardiões como pessoas que “se banqueteiavam como se estivessem *felizes* numa festa, e não numa *cidade* (ὥσπερ ἐν πανηγύρει ἀλλ’ οὐκ ἐν πόλει ἐστιάτορας εὐδαίμονας)” (421b1-2). Nota-se, assim, que uma noção de felicidade corrente está sob escrutínio, sendo a imagem do banquete um recurso útil para colocá-la sob suspeita.

Expediente semelhante será mobilizado no livro X. Entre as páginas 611c-612a, Sócrates busca encontrar qual seria a melhor maneira de examinar a natureza filosófica de uma alma. O seu objetivo é o de saber se, em uma determinada alma, está presente a justiça ou a injustiça, em vista do qual ele toma como exemplo a figura do “Glauco marinho”¹³⁴. Ao recorrer à imagem dessa divindade marinha, Sócrates dirá que o ideal é

¹³¹ Sobre as discussões envolvendo a relação entre a felicidade dos cidadãos e a da cidade, ver, por exemplo, Arenson (2019: 166-7, n.3. *Health and Hedonism in Plato and Epicurus*. London/New York: Bloomsbury)

¹³² Sobre a expressão ἐπὶ δεξιᾷ, Adam (1902: 208, n. 30) comenta que ela “suggests a banquet with all the formalities, and heightens the incongruity of the situation, like the purple robes and golden crowns of the farmers”.

¹³³ Mais adiante, entre as páginas 434a-c, Sócrates dá mais detalhes sobre os riscos de um cidadão pertencente a uma classe começar a exercer funções relativas a uma outra classe. Nesse trecho do livro IV, a transgressão do princípio da especialização seria capaz, segundo Sócrates, de levar uma comunidade à ruína (ὄλεθρος). A alteração, com potencial para remover a paz em uma cidade, é equiparada ali à execução de múltiplas tarefas (πολυπραγμοσύνη).

¹³⁴ Segundo Vegetti (2006: 1151, n. 68), “Glauco era um pescatore della Boezia che, avendo ingerito un’erba magica, fu trasformato in una divinità marina. Forse c’è um irônico gioco di parole fra Glaukos e Glaukon, l’interlocutore di Socrate”.

que a alma se despoje (περικρούω) ou se desfaça das pedras e conchas, isto é, das “numerosas e selvagens excrescências de terra e pedra que nasceram em volta dela no seu, em consequência destes festins, que são equivocadamente denominados ‘bem-aventurados’ (τῶν εὐδαιμόνων λεγομένων)”¹³⁵ (612a1-3). Mais uma vez nos vemos diante de uma crítica à concepção de felicidade relativa aos simpósios e, por conseguinte, também aos prazeres por eles proporcionados.

Quando nos deparamos com essas referências aos simpósios, a nossa inclinação imediata é a de restringi-las à recorrente tríade dos prazeres relativos à bebida, ao sexo e à comida. No passo 389d-e, Sócrates alude a uma concepção popular da temperança atribuída à “massa de pessoas (πλήθος)” como sendo o “controle” ou “comando” exercido sobre essas classes de prazeres. De modo geral, não é inadequado dizer que tais prazeres são aqueles que característicos dos banquetes¹³⁶.

Em outros momentos do diálogo, no entanto, Sócrates parece ampliar o alcance das consequências para a alma da frequência de experiências dessa natureza. Tais eventos compreendem, no fundo, uma gama de outros estímulos¹³⁷. Tomemos como exemplo uma passagem do livro VII.

Após a exposição da alegoria da caverna (514a-518b), Sócrates e Glauco discutem mais especificamente sobre a concepção de educação que melhor se adequaria à reflexão presente nesta imagem. Em determinado momento, Sócrates diz entender por educação algo capaz de converter (μεταστρέφω) a alma do educando (518d). E, para melhor ilustrar a sua concepção de educação, a qual provavelmente rivaliza com outras visões vigentes¹³⁸, ele destaca a importância de se evitar o contato íntimo com as almas dos jovens com o que ele chama de “pesos de chumbo” (μολυβδίδα). Esses pesos são

¹³⁵ Segundo Halliwell (1993b: 165), “happy feasts” nessa imagem “symbolizes all the trappings of material (‘earthy’) prosperity, which on one popular view (‘supposedly’) constituted human happiness”.

¹³⁶ M. Tecusan (1990: 238-9) seleciona trechos dos *Diálogos* em que essa tríade de prazeres aparece e diz que nada garante “that any reference to drink, food, and sex is to be connected necessarily and directly to the institution of the *symposium*. But even when there is no immediate relation, such passages could to some extent be taken as ultimately representative of sympotic values” *Logos Symptikos: Patterns of the Irrational in Philosophical Drinking: Plato Outside the Symposium*. In: Murray, O. [ed.] *Symptika: A Symposium on the Symposium*. Oxford: Oxford University Press).

¹³⁷ Curiosamente, no passo 479b do livro V, nota-se que Glauco correlaciona palavras ambíguas àquelas que são proclamadas “nos banquetes (ἐν ταῖς ἐστιάσεσιν)”, referindo-se talvez aos discursos oferecidos em celebrações desse tipo.

¹³⁸ Nesse passo, segundo Lear (1992: 192, n.48), “Socrates argues that education is not, as sophists think, a matter of putting knowledge into a psyche, but rather more like turning the eye from dark [...] to the light”. Esse intérprete complementa ainda que “Plato is not here saying that internalization does not take place in education, he is rather explaining how internalization comes about. It’s more than learning a few sophistical speeches”.

identificados naquele contexto como a comida e outros prazeres similares (αἱ [...] ἔδωδαῖς τε καὶ τοιούτων ἡδοναῖς τε καὶ λιχνείαις)” (519a9-b3). Aqui, o termo ἔδωδή serve de veículo para fazer referência aos simpósios, sendo mais relevante nessa passagem o que esses “pesos” seriam capazes de fazer. Eles dizem respeito a tudo que é mortal, na medida em que “direcionam a vista da alma para baixo (περὶ κάτω στρέφουσι τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν)”. Isso estaria fazendo alusão a prejuízos de ordem cognitiva, como sugere M. Tecusan (1990: 238-9)¹³⁹, que parecem rondar os prazeres sensoriais, os quais, ao longo do diálogo geralmente são associados ao simpósio.

Nessa seção, foi possível notar uma figuração do prazer recorrente ao longo do diálogo que é aquela relativa aos banquetes. A partir dessa figuração, Sócrates associa os prazeres característicos dessa instituição ao viver bem e, conseqüentemente, à felicidade, de um ponto de vista do senso comum. Tal associação, no entanto, não deve ser aceita sem mais. Distorções, ou mais propriamente “direcionamentos” indevidos da alma, podem decorrer de um excessivo deleite dos prazeres mais ligados ao corpo.

2. Uma comunhão de prazeres e dores

Nas seções anteriores, ocupamo-nos em examinar as considerações acerca dos prazeres do ponto de vista das experiências individuais e de alguns eventos da vida cultural. Resta agora examinar de que modo aparece referida neste diálogo a experiência do prazer e da dor no âmbito da cidade. Trata-se, sobretudo, de estabelecer em que medida a experiência dessas duas afecções no quadro da experiência de cada cidadão repercute no espaço político. Pretendemos, assim, estender o nosso exame do tema tendo em vista ampliar o horizonte de sua consideração, de modo a encaminhar a nossa investigação na direção do escopo mais geral desta tese. Como aparece na *República* a abordagem dos prazeres e das dores no âmbito da experiência política?

Como ponto partida, examinemos o que diz Sócrates nas páginas 431b8-c2, do livro IV. Neste passo, ao examinar de que modo se estabelece a relação dos cidadãos com os seus apetites e com as suas experiências prazerosas e dolorosas, Sócrates distingue duas classes de apetites. A primeira, marcada pela multiplicidade e pela diversidade, e a segunda caracterizada pela sua simplicidade e moderação. Vejamos como ele apresenta a primeira delas.

¹³⁹ Tecusan (1990: 238-9) sugere que “elements from real *symposion* have penetrate Plato’s epistemological thought as well”.

De acordo com Sócrates: “*apetites, prazeres e dores, em grande número e de todas as espécies, seria coisa fácil de encontrar, sobretudo nas crianças, mulheres, criados e nos homens de pouca monta a que chamam livres (τάς γε πολλὰς καὶ παντοδαπὰς ἐπιθυμίας καὶ ἡδονὰς τε καὶ λύπας)*”¹⁴⁰. Nesse passo se faz alusão à multiplicidade de prazeres e dores como constituintes da experiência humana no âmbito da cidade, independente de qual seja a faixa etária e a classe social a que se pertence, ou seja, a totalidade dos habitantes da cidade, cidadãos ou não, estão implicados neste juízo. Essa multiplicidade e diversidade aí referida é fácil de ser percebida, mas representa uma dificuldade quando se pensa na adequada administração da cidade.

Ao prosseguir com o seu exame, tomando ora por base o caráter múltiplo e diversos destes apetites, ora o modo como se dá a sua satisfação, Sócrates estabelece um contraste em que se acena para a necessidade de que os apetites sejam satisfeitos moderadamente, o que somente pode acontecer se forem guiados pela razão e pela opinião correta (431c). Esses apetites moderados, de acordo com Sócrates, seriam encontrados apenas em um pequeno número de pessoas. E, caso essa minoria viesse a orientar o modo de viver da maioria, e, principalmente, o seu modo de lidar com os prazeres, a consequência disso seria a existência de uma cidade capaz de ser “senhora dos seus prazeres e *dos seus próprios apetites* (κρείττω ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ αὐτὴν αὐτῆς)” (431d5). Conclui-se, ainda que metaforicamente, que os prazeres e os apetites precisam estar submetidos ao elemento racional da alma, conclusão essa que antecede a divisão da alma que virá a ser apresentada na sequência deste livro.

Uma outra figuração do prazer emerge no livro V, especialmente quando Sócrates conjectura acerca da reverberação das afecções individuais no plano social. Para tanto, ele se interroga acerca de como os cidadãos deveriam lidar não apenas com os seus próprios prazeres e dores, mas também com aqueles de seus concidadãos. Conforme a discussão avança, ele passa a examinar o que ele denomina uma “comunidade de prazeres e dores” (ἡδονῆς τε καὶ λύπης κοινωνία), visando principalmente saber como isso se daria no contexto da cidade justa (462b-464d)¹⁴¹. Dor e prazer aparecem aqui, ainda que de

¹⁴⁰ Na visão de Vegetti (2006: 576, n. 29), “Platone tracia qui un breve schizzo di ‘sociologia delle passioni’”. Uma menção aos apetites e sua relação com a dor e com o prazer é feita no livro X (606d-e). O contexto, por sua vez, envolve uma discussão sobre a poesia imitativa ((ποιητικὴ μίμησις). Contudo, Sócrates não se furta em reforçar que “todos os *apetites dolorosos* ou *aprazíveis* da alma (πάντων τῶν ἐπιθυμητικῶν τε καὶ λυπηρῶν καὶ ἡδέων ἐν τῇ ψυχῇ)” acompanham (ἔπομαι) “todas as nossas ações (πάση πράξει ἡμῶν)”.

¹⁴¹ Sobre essa passagem, Vegetti (*op. cit.*: 678, n. 39) comenta que a “importância del passo, per lo più sfuggita ai commentatori, è che qui per la prima volta il rapporto anima/corpo non è conceptio in modo analógico, ma come tale de formare una struttura psico-somatica unificata. In modo sintetico, ma preciso e non metafórico

modo implícito, como fatores que concorrem para despertar o sentimento de comunidade. Mais detalhes sobre o papel “cívico” reconhecido às afecções são apontados adiante.

Nesse tipo de comunhão de prazeres e dores, “os cidadãos,” segundo Sócrates, “no maior número possível, *têm prazer* e se afligem igualmente com as mesmas vantagens e perdas (μάλιστα πάντες οἱ πολῖται τῶν αὐτῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων παραπλησίως χαίρωσι καὶ λυπῶνται)¹⁴²” (462b4-6). Tal constatação sugere que exista um elemento comum, naturalmente presente em todas as pessoas, que as levam a experimentar as mesmas afecções diante de certos eventos. Tal comunidade de afecções concorre para que os habitantes dessa cidade evitem atitudes egoístas, facilitando, assim, a implementação da justiça.

Um exemplo de tal comportamento egoísta seria aquela situação em que os guardiões¹⁴³ “tendo mulheres e filhos distintos, *desfrutassem de prazeres e sofressem de dores* separados (καὶ γυναῖκά τε καὶ παῖδας ἑτέρους ἡδονάς τε καὶ ἀλγηδόνας ἐμποιῶντας¹⁴⁴ ἰδίων ὄντων ἰδίας)”(464d1-2). Estamos até aqui, portanto, diante de dois tipos de atitudes, ambos relativamente aos prazeres e dores, que se apresentam como excludentes. O interesse de Platão parece residir em evidenciar o apreço pelo sentimento de compaixão presente na primeira passagem acima evocada.

Na verdade, a ideia da comunidade de prazeres e dores é elaborada a partir de um ponto de vista no mínimo curioso. Sócrates propõe uma comparação (ἀπεικάζω) entre os membros de uma cidade bem administrada e as partes de um corpo humano vivo, no que diz respeito “ao prazer e à dor (λύπης τε πέρι καὶ ἡδονῆς)”(464b1-2). A parte do corpo escolhida nessa comparação é um dedo. Vejamos com mais detalhes como esse paralelo é apresentado:

... quando ferimos um dedo, toda a comunidade, do corpo à alma, disposta numa só organização (a do poder que governa), sente o facto, e toda ao mesmo tempo sofre em conjunto com uma de suas partes. É assim que

nel linguaggio, viene così anticipata la psicofisiologia del Timeo”.

¹⁴² Shorey traduz o final da frase para o inglês como “at the same births and deaths”.

¹⁴³ Há um debate sobre quais “classes sociais” Sócrates estaria se referindo nesse contexto. Halliwell (1993a: 136; 171) comenta que “Bk.5 clearly limits the idea to the Guardian class [...] though there is some passing ambiguity at 462b5.” Sobre o passo 465b5, ele observa que “‘all citizens’ [...] ought to mean all three classes (Rulers, Auxiliaries, artisans/farmers), cf. d8, 463^a, and ‘the great majority’ (c7). Yet at 463b10ff, the sense of kinship involves only Guardians (Rulers and Auxiliaries combined)” (*Plato: Republic 5*. Warminster: Aris & Phillips). Para Motta (2014: 115), “a comunidade de bens, mulheres e filhos preconizada na *República* deve ser considerada como extensiva a todas as classes”. (A comunidade de bens, mulheres e filhos: uma leitura sobre a natureza e o alcance da utopia na *República* de Platão. *Studia Philologica Valentina*. Vol. 16, 13).

¹⁴⁴ “ἐμποιῶντας agrees with γυναῖκά τε καὶ παῖδας, not the Guardians themselves, since the verb means to produce an effect in someone/something else.” (Halliwell 1993: 177).

dizemos que ao homem lhe dói o dedo. E, sobre qualquer outro órgão humano, o raciocínio é o mesmo, relativamente a um sofrimento causado pela dor, e ao bem-estar derivado do prazer¹⁴⁵. (462c9-d4)

Deixando de lado os aspectos políticos¹⁴⁶ presentes no passo acima no que tange ao exame das afecções do prazer e da dor, vale ressaltar que Sócrates aplica o raciocínio (λόγος) da analogia entre a cidade e um organismo humano acometido por uma lesão em uma de suas partes também à experiência do prazer (ήδονή). O compartilhamento dessas “experiências” que Sócrates busca ilustrar não teriam um fim em si mesmo. Outros componentes devem ser levados em conta para que essa comunhão se efetive adequadamente. Para o filósofo, o esperado é que os concidadãos compartilhem sentimentos dolorosos e prazerosos, mas que o façam tendo por base “uma opinião única acerca do que lhes é *própria* (ἐνὶ δόγματι τοῦ οικείου πέρι) (464d3)”.

À essa altura do livro V não havia ainda sido levado em conta a necessidade dos filósofos governarem a cidade para que esta viesse a ser de fato justa. Entretanto, parece-nos razoável mencionar nessa seção uma passagem do final do livro VII. Nela, nota-se que a cidade governada pelos amantes da sabedoria não seria indiferente aos prazeres eventualmente desfrutados por todos os seus habitantes.

Perto do encerramento da sua exposição acerca do processo de aperfeiçoamento intelectual dos futuros-reis, Sócrates condena os jovens despreparados que se aventuram na dialética, dizendo que eles se assemelham aos filhotes de cachorro (σκυλάκια)¹⁴⁷. Sócrates estaria com isso sugerindo que esses jovens fazem um uso que ele considera equivocado da dialética, ao passo que eles estariam lançando mão deste instrumento apenas para atacar os seus adversários. À diferença desses, aqueles que têm contato com a dialética na maturidade farão uso dela sem incorrer nas mesmas atitudes, ou seja, não fazendo dela um instrumento apenas para se divertir e experimentar prazer ao refutar seus adversários (539c)¹⁴⁸.

¹⁴⁵ οἷον ὅταν που ἡμῶν δάκτυλός του πληγῆ, πᾶσα ἡ κοινωνία ἢ κατὰ τὸ σῶμα πρὸς τὴν ψυχὴν τεταμένη εἰς μίαν σύνταξιν τὴν τοῦ ἄρχοντος ἐν αὐτῇ ἦσθετό τε καὶ πᾶσα ἅμα συνήλγησεν μέρους πονήσαντος ὄλη, καὶ οὕτω δὴ λέγομεν ὅτι ὁ ἄνθρωπος τὸν δάκτυλον ἀλγεῖ: καὶ περὶ ἄλλου ὁμοιοῦν τῶν τοῦ ἀνθρώπου ὁ αὐτὸς λόγος, περὶ τε λύπης πονοῦντος μέρους καὶ περὶ ἡδονῆς ῥαῖζοντος;

¹⁴⁶ Sobre os aspectos políticos que podem ser observados nessa passagem, Leroux (2004: 629, n. 55), por exemplo, sustenta que esta “comparaison entre l’individu et la cité, tous deux présentés comme des organismes unifiés et sujets de passions et de souffrances communes, ne vise pas à faire valoir une théorie organiciste du corps social, comme si la cité ne constituait qu’un seul super-individu”.

¹⁴⁷ Um comportamento semelhante a esse é descrito no *Filebo* (15d-e). Na *Apologia* (23c), Sócrates diz que os jovens ricos têm prazer (χαίρω) em ouvi-lo examinar outros cidadãos e, em outros muitos casos, esses mesmos jovens o imitam (μιμῶμαι).

¹⁴⁸ Leroux, em sua tradução, parece entender a expressão παιδιᾶς χάριν como algo que pode estar relacionado

Sócrates assegura, então, que os governantes da cidade justa, tendo experimentado a dialética na idade correta, considerarão a justiça o mais importante de todos os bens (540e). E, nessas condições, acrescenta ele, a cidade construída por palavras desde o livro II seria não somente feliz, mas concorreria para que os seus cidadãos nela pudessem obter vantagens (τὸ ἔθνος ἐν ᾧ ἂν ἐγγένηται πλεῖστα ὀνήσειν) (541a6-7).

Note-se que em suas palavras Sócrates emprega o verbo ὀνίημι, “oferecer vantagem”. Esse verbo, como já mencionado em nosso capítulo anterior, pode ser entendido no sentido de “deleitar-se”. Assim, uma das conclusões extraídas da caracterização da cidade justa e do homem justo e, portanto, congênere com ela, seria a garantia de que aqueles que não foram educados para se tornarem filósofos, possam entretanto, também eles, desfrutar certos prazeres.

Em nossa próxima seção, mostraremos que a preocupação demonstrada por Sócrates com o prazer na *República* interfere sobremaneira na sua reflexão sobre a justiça no indivíduo. Ao defender uma visão da justiça como uma harmonia entre aquilo que compõe a alma individual, ele reservará atenção especial a uma espécie de prazeres.

3.As ameaças do prazer ao equilíbrio da alma

Nesta última seção do nosso segundo capítulo, pretendemos examinar as menções aos prazeres no âmbito da tripartição da alma. O exame de tal passo se mostra relevante na medida em que, ao discorrer sobre a ‘estrutura’ da alma e a indesejável má educação dos gêneros psíquicos, mais uma vez Sócrates digirirá críticas aos prazeres relativos ao corpo. Em nossa análise deste tema, partiremos do passo que vem logo após a conclusão da purificação da cidade de Glauco, a partir do qual a discussão tomará um outro caminho. Desde então, o objetivo passa a ser o de diferenciar justiça da injustiça, explicitando sua natureza, de modo a poder identificar quem é aquele que possui a felicidade, se o justo ou o injusto (427d). Retomam-se, assim, alguns dos temas que estiveram presentes de forma mais enfática na formulação do *DG*, cujo propósito final é definir o que é a justiça e julgar qual o seu papel no alcance da felicidade.

Após ter efetuado a célebre divisão da alma, cuja apresentação ocupará as páginas 435b-441b, a investigação conduzida por Sócrates se volta para o estabelecimento de três tipos de caráter, pensados a partir de uma tríade de classes em uma cidade (435e-436a).

ao prazer. A sua tradução desse passo é “celui qui s’amuse à contredire pour le seul plaisir du jeu”.

Tal comparação é sucedida pela crucial questão de saber se, afinal, a alma individual é una ou tripartida (436a-b). Em tal contexto, temos também uma caracterização da fome e da sede e dos seus respectivos objetos de satisfação (436d-439a) e, uma vez que se admite a sua natureza tripartite, enfim, teremos a apresentação de suas três partes (439b-441b).

Quando cada elemento da alma desempenha a função que lhe é própria, produz-se na alma um estado de harmonia, o qual nomeia Sócrates como sendo a própria justiça. Trata-se, sobretudo, de uma unidade entre os três gêneros da alma, na qual o elemento racional exerce o seu devido domínio¹⁴⁹. Esse estado desejável caracteriza-se por uma relação entre partes conforme suas respectivas naturezas, no qual ou bem elas “dominam”, ou bem elas são “dominadas uma pelos outras” (κρατεῖσθαι ὑπ’ ἀλλήλων) (444d4). A injustiça, por sua vez, consistiria em um estado em que não há hierarquia e o seus elementos não estariam realizando a função que lhes é própria, contrariando assim a sua natureza (παρὰ φύσιν) (444d-e).

Mas, para chegar a tal conclusão, Sócrates examinou antes cada um dos elementos da alma e as virtudes que correspondem a cada um deles. Essas virtudes exprimem a relação de cada um com os demais, a saber, a sabedoria (428a-429a), a coragem (429a-430d) e a temperança (430d-432b), e aquela que seria expressão da presença do conjunto destas virtudes na alma, ou seja, a justiça (434d-445b)¹⁵⁰. No exame das virtudes presentes na cidade “depurada”, é interessante assinalar o que é dito a respeito do prazer na definição da coragem (ἀνδρεία) dentro da discussão sobre a educação da cidade justa.

No passo 429c4-d1, em que se define a coragem como uma espécie de salvação (σωτηρίαν) da opinião (δόξα), ameaçada pelas afecções tais como dores, prazeres, apetites e temores (ἐν τε λύπαις [...] καὶ ἐν ἡδοναῖς καὶ ἐν ἐπιθυμίαις καὶ ἐν φόβοις)¹⁵¹, encontramos-nos mais uma vez diante da ideia de que as opiniões e convicções se encontram ameaçadas pela exposição a certas sensações agradáveis ou desagradáveis. Mais adiante, Sócrates se vê na necessidade de considerar a partir de outros pontos de vista os efeitos destas afecções na vida dos guardiões. Para ilustrá-los, ele recorre a uma

¹⁴⁹ Como aponta Reis (2009: 51), “a virtude da sabedoria exige que o *logistikon* seja dotado da verdadeira ciência, elevando a alma como um todo ao que há de melhor nos sentidos ontológico e ético: ao conhecimento do que ‘é’ verdadeiramente, à realização do Bem. Tal *epistémē* engloba, portanto, o reconhecimento do que convém a cada um dos diferentes elementos da alma, o reconhecimento da diferença entre os três gêneros, isto é, daquilo que é próprio a cada um (de suas diferentes demandas).”

¹⁵⁰ Ao comentar o livro IV da *República*, Reis (*op. cit.*: 50), por exemplo, diz: “deve-se reconhecer que Sócrates afirma ser a virtude como um modo de relação entre os três elementos da *psykhé*.”

¹⁵¹ “In the *Laches* 191 D-E, and the *Laws* 633 D also, Plato generalizes courage to include resistance to the lure of pleasure.” (Shorey, 1937a: 353, n. g).

comparação da “inculcação” de opiniões na mente dos jovens com o processo de tingimento de tecidos. Vejamos o que é dito nesta passagem (430a1-b1):

Não julgues que planejávamos outra coisa que não fosse imbuí-los das leis o melhor possível, a fim de que as recebessem como um tinto, para que a sua opinião se tornasse indelével, quer sobre as coisas a temer, quer sobre as restantes, devido a terem tido uma natureza e uma educação adequada. E, também, para que não desbote com aqueles detergentes que são terríveis para tirar a cor – o prazer, o mais temível do que qualquer soda ou barrela, o desgosto, o temor e o desejo, que são mais do que qualquer outro detergente¹⁵².

Chama-nos atenção nessa passagem a associação do prazer a um produto (χαλεστραῖον¹⁵³; κόνις¹⁵⁴) capaz de desbotar peças de roupas tingidas. Consonante com o que havia dito anteriormente, Sócrates ilustra com essa imagem o poder do prazer de danificar, de modo mais eficiente do que qualquer outra coisa, a firmeza de uma “opinião *reta* e legítima (δόξης ὀρθῆς τε καὶ νομίμου)” (430b2). Ao mesmo tempo, indica que um dos modos de atuação do prazer consiste em um tipo de ‘desbotamento’ das convicções, similar aos efeitos do detergente sobre os tecidos tingidos.

Como notou Adam (1902: 231), ao comentar essa passagem, “a ação do prazer difere daquelas da dor, do medo, e do desejo, por ser mais leve e menos violenta”. E, ele observa, recorrendo ao significado do verbo χαλάω (afrouxar) utilizado por Platão para descrever a ação daquele tipo detergente, que “o prazer, em resumo, relaxa (χαλᾷ) enquanto a dor (da qual medo e desejo como tais são variáveis) contrai”¹⁵⁵. Podemos depreender dessa imagem uma atribuição ao prazer de um tipo de poder que condiz com um “sentimento de relaxamento”, que poderia levar à perda do foco e da atenção¹⁵⁶.

¹⁵² μηδὲν οἶου ἄλλο μηχανᾶσθαι ἢ ὅπως ἡμῖν ὅτι κάλλιστα τοὺς νόμους πεισθέντες δέξοιντο ὥσπερ βαφὴν, ἵνα δευσοποιὸς αὐτῶν ἢ δόξα γίγνεται καὶ περὶ δεινῶν καὶ περὶ τῶν ἄλλων διὰ τὸ τὴν τε φύσιν καὶ τὴν τροφήν ἐπιτηδείαν ἐσχηκέναι, καὶ μὴ αὐτῶν ἐκπλύναι τὴν βαφὴν τὰ ρύμματα ταῦτα, δεινὰ ὄντα ἐκκλύζειν, ἢ τε ἡδονή, παντὸς χαλεστραίου δεινότερα οὖσα τοῦτο δρᾶν καὶ κονίας, λύπη τε καὶ φόβος καὶ ἐπιθυμία, παντὸς ἄλλου ρύμματος

¹⁵³ “Era uma espécie de bicabornato de soda natural, cujo nome em grego Χαλέστρα, um lago da Macedônia junto do qual se encontrava o produto. Fazia as vezes do sabão” (Pereira. 1949: 179, n.18).

¹⁵⁴ “Mais exatamente, as cinzas com que se preparava a barrela (Pereira. *loc. cit.*: n. 19).

¹⁵⁵ “The action of pleasure differs from that of pain, fear, and desire, in being more gentle, and less violent (βίαιος). Pleasure in short relaxes (χαλᾷ) while pain (of which fear and desire as such are both varieties)”. Adam (*loc. cit.*) também comenta que “χαλεστραίου suggests χαλᾶν, and it is probably for this reason that Plato compares pleasure to it. Such a play on words is quite in Plato's manner”.

¹⁵⁶ Uma possível ação do prazer sobre a capacidade de permanecer atento é observada por G. Sissa (2019: 191). De acordo com esta autora, “by being a ‘good guardian of oneself’ [...], a man demonstrates that pleasure does not change his mindfulness of the δόξα/δόγμα that he must strive to do his very best, with undivided attention.” (Caregivers of the Polis, Partygoers and Lotus-Eaters. Politics of Pleasure and Care in Plato's Republic. In: Riedweg, C. [ed.]. *Philosophy for the City: Acts of the Fifth Congress of the Society for Ancient Philosophy 2016*. Berlin: De Gruyter, grifo nosso).

Tal avaliação dos prazeres aparece também em outros passos da *República*, evocando sempre a ameaça que esse tipo de relaxamento pode representar para a estabilidade da alma. No livro IX, ao descrever a gênese do tirano, decorrente do processo de degeneração da personalidade democrática, Sócrates atribui esta degeneração ao fato dele frequentar constantemente ambientes repletos de incenso, perfumes, coroas e vinhos, e dos prazeres dissolutos que lhes são congêneres (τοιούταις συνουσίαις ἡδονῶν ἀνειμένων¹⁵⁷) (573a6).

Na passo 606a7-b4, Sócrates fala que este estado de relaxamento proporcionado por tal sorte de prazeres diminui a vigilância sobre as paixões. A seu ver, contemplar (θεωρέω) uma agradável representação artística com excessivo envolvimento emocional pode tornar o indivíduo vulnerável. De tal constatação decorre sua crítica às representações artísticas e à enganosa premissa de que este tipo de prazer pode trazer algum tipo de vantagem (κερδαίνω)¹⁵⁸.

Não por acaso, o próprio currículo educacional debatido ao longo dos livros II e III buscava resguardar a alma do educando de potenciais danos causados por aquele tipo de experiências que causavam relaxamento. Em contraposição a isso, no passo 442a, Sócrates recomenda o consórcio de ginástica e cultura, o qual tem por finalidade contribuir para o fortalecimento ou tensionamento (ἐπιτείνω) dos elementos racional e irascível da alma¹⁵⁹.

A esta altura nos parece necessário evidenciar alguns pontos que consideramos importantes para o escopo de nossa tese. O primeiro deles decorre da descrição oferecida por Sócrates em 442c, a propósito do elemento racional da alma. De acordo com ele, a

¹⁵⁷ O verbo ἀνίημι tem o sentido de “dissolver”, e se aplica àquele tipo de prazeres experimentados nessas ocasiões, como prazeres que causam um tipo de relaxamento.

¹⁵⁸ Na visão de P. Murray (1997: 226), “the only way to guard against the corrupting effects of poetry is to despise it altogether, but this people win not do because poetry gives them pleasure.”. Para Halliwell (1993b: 148), “Plato associates the essential pleasure of poetry with the indulgence of our lower emotional nature. [...] Hence the comparison between tragedy and rhetoric at *Grg.* 502b-d in terms of their overriding aim of pleasing, rather than edifying, their audiences. [...] The idea that grief carries a kind of pleasure with it is old: see e.g. *Hom. Il.* 23.98”.

¹⁵⁹ É preciso reconhecer que esta é uma das passagens mais controversas do diálogo. Algumas das principais questões relativas a esse tema giram em torno da pressuposição ou não da ocorrência do fenômeno da *acrasia* – que geralmente opõe o “intelectualismo” ao reconhecimento de motivações irracionais. A natureza do conflito psíquico e a suposta independência de cada uma dessas partes são outros problemas comumente levantados em uma leitura que busca interpretar a divisão da alma no livro IV. Para Bossi (2008: 180), por exemplo, “‘el modelo intelectualista’ y ‘el modelo de los conflictos’ no son contrarios sino complementarios”. Mais adiante (182), essa intérprete também critica a leitura que correlaciona as “partes” da alma a “agentes independentes”. Não menos importante é o problema colocado durante a análise da fome e da sede, que questiona até que ponto esses exemplos de apetite nutricional têm por objeto algo qualificado ou não-qualificado (437d-439a; 438a).

esse elemento é atribuída “a ciência do que convém a cada *um* [dos outros elementos] e a *todos* no conjunto (ἐπιστήμην [...] τὴν τοῦ συμφέροντος ἐκάστω τε καὶ ὅλῳ τῷ κοινῷ)”. Sob certo aspecto, supõe-se que mesmo o elemento apetitivo da alma também possuiria algo que lhe é conveniente (συμφέρω) e, portanto, constitui um objeto digno de ser somente por ele almejado¹⁶⁰. O conteúdo da passagem, todavia, não nos permite saber exatamente no que consiste esse algo almejado pela parte apetitiva.

Diante do que foi assinalado acima, devemos acrescentar que nos apetites relativos ao corpo o “fim” ou o “bem” a ser perseguido corresponderia ao prazer sensorial. Diante do que Sócrates diz no livro IV, constatamos o estreito vínculo existente entre o elemento apetitivo e os prazeres da alimentação e da geração¹⁶¹ (τῶν περὶ τὴν τροφήν τε καὶ γέννησιν ἡδονῶν), e todos aqueles que com eles se relacionam (436a8). E, restringindo-nos à reflexão proposta nesse contexto da *República*, os elementos racional e irascível não se apresentam com tamanha inclinação ao prazer. Somente com o livro IX prazeres específicos e correspondentes a cada parte da alma serão identificados.

Contudo, ao esclarecer em que consiste o elemento irascível (τὸ θυμοειδές), Sócrates menciona um termo indiretamente relativo às experiências prazerosas. Segundo ele, o conflito psíquico vivido por Leôncio consistia em, ao mesmo tempo experimentar o desejo de ver os cadáveres e uma espécie de avaliação dessa visão como algo “difícil de suportar” (δυσχεραίνω) (439e). Se admitirmos que o verbo utilizado por Platão nesta passagem comporta o significado de “desagradar”¹⁶², podemos enxergar aqui uma alusão a esse conflito interior por referência a um apetite por um tipo de prazer perverso advindo da visualização de “imagens horríveis”, o qual não seria digno de ser desfrutado¹⁶³.

No passo 442b8-c2, Sócrates oferece uma outra reflexão acerca do elemento

¹⁶⁰ Esse tipo questão nos leva a uma gama de problemas. O desejo/apetite é distinto ou somente a alma como um todo, como um arranjo deseja? Caram (2015: 20, n.11), por exemplo, recomenda a distinção do “desiderativo, enquanto um dos gêneros motivacionais da alma, das diversas manifestações ”os desejos que pressupõem uma economia da alma como um todo.. Não é somente o princípio desiderativo que engendra desejos, mas o gênero raciocinativo, quando em contato harmônico com os dois outros gêneros, também conduz a alma à manifestação de um desejo mais nobre”.

¹⁶¹ Grube e Griffith traduzem γέννησιν ἡδονῶν como “pleasures of sex”.

¹⁶² De acordo com LSJ, a lista de acepções desse verbo contém os seguintes significados: “feel dislike, disgust or annoyance, to be displeased”.

¹⁶³ Ao comentar esse passo do livro IV, Vegetti (606, n. 45) observa que “l'orgoglio personale e di cetò di Leonzio, il suo *thymos*, cerca dunque di impedirgli un piacere perverso, moralmente e socialmente deplorabile, al quale lo trascina la sua *epithymia*”. Não pretendemos aqui aprofundar as questões sobre a natureza do conflito que permitiu a Sócrates identificar uma terceira parte na alma. Sobre esse assunto, R. Liebert (2017:165), diz que “‘reason does not play an explicit role in the story of Leontius’ inner conflict”. Contudo essa mesma intérprete busca oferecer um “argument in favor of seeing *thumos* as the ally of reason in this episode”(Tragic Pleasure from Homer to Plato. Cambridge University Press).

irascível da alma com referência ao prazer. Ao ratificar o que foi assinalado em seu exame da coragem, ele descreve o corajoso como alguém que, através do gênero psíquico relativo à honra ou à ira, “preserva em meio a *doures* e prazeres, as instruções fornecidas pela razão sobre o que é temível ou não (διασφύζῃ διὰ τε λυπῶν καὶ ἡδονῶν τὸ ὑπὸ τῶν λόγων παραγγελθὲν δεινόν τε καὶ μὴ)”. Nessa passagem, vislumbramos o tipo de conexão entrevisto por Sócrates entre o elemento racional e aquele irascível, bem como os riscos que as afecções relativas ao elemento apetitivo podem representar para o bom funcionamento desta conexão. Mas, ainda assim, podemos nos perguntar em que consiste exatamente esta conexão, como se dá este tipo de “comunicação” entre as elementos da alma?¹⁶⁴ Em outras palavras, em que consistiria a capacidade cognitiva dos outros elementos da alma que diferem daquela parte racional?

No caso da parte apetitiva, a qual chega a ser denominada irracional (ἀλόγιστος) (439d), questões dessa natureza ganham proeminência quando levamos em consideração a associação dos apetites com o dinheiro (χρῆμα), e, conseqüentemente, com o prazer decorrente da aquisição de riquezas¹⁶⁵. Em 436a, Sócrates já havia reconhecido os fenícios e egípcios como povos inclinados ao “amor pela riqueza (τὸ φιλοχρήματον)”, os quais representam os apetites corporais. A aproximação entre a parte apetitiva da alma e o desejo de dinheiro ocorrerá também no livro IX (581a), em que Sócrates denominará o homem governado por esse gênero da alma como amigo do lucro¹⁶⁶.

De qualquer modo, acreditamos que seja mais pertinente ao nosso intento que examinemos uma passagem brevemente considerada na introdução deste capítulo, em que é feita uma importante menção ao prazer. Nela, Sócrates discorre sobre qual seria a justa relação entre os elementos racional, irascível e apetitivo¹⁶⁷. Eis a passagem completa

¹⁶⁴ Para um repertório de leituras que discutem até que ponto as chamadas “partes irracionais” da alma seriam “cegas” cognitivamente, bem como se elas são “independentes do bem”, ver, por exemplo, K. Vogt (2017: 104-8. Plato on hunger and thirst. *History of Philosophy & Logical Analysis*. 20, 1).

¹⁶⁵ No passo 330c2-3, no qual se aborda a importância da riqueza material, Sócrates diz para Céfalo que “os *adquirem riquezas* [sozinhos] estimam-nas [i.e. as riquezas] em dobro (οἱ [...] κτησάμενοι διπλῆ ἀσπάζονται αὐτά)”, fazendo referência às pessoas que não se tornaram afortunadas devido à herança. Sobre essas palavras, Bossi (2008: 188), por exemplo, comenta que “Sócrates aponta que los que han heredado no son tan aficionados al dinero como los que han hecho su propia fortuna, pues éstos no la aprecian solamente como um médio útil sino como aquello em lo que les ha ido la vida”.

¹⁶⁶ De certa forma, o elo entre o dinheiro e os prazeres da parte apetitiva permitem o levantamento da hipótese de que tal parte possui raciocínios cognitivos que levam em conta os meios para atingir algum fim. Sobre esse tipo de leitura, C. Bononich (2017) comenta que até poderíamos pensar que “after significant experience of having money followed by the pleasure of the satisfaction of my appetitive desires, my Appetitive part comes to take pleasure in having money”. Adiante, ele também pondera: “although this proposal is an improvement, it is still not satisfactory. First, this associationist link is not hinted at in the text and the *Republic* does not otherwise show signs of associationism” (Agency in Plato’s *Republic*. *Oxford Handbooks Online*).

¹⁶⁷ No livro X, ao tratar da arte imitativa e dos prazeres por ela proporcionados, Sócrates aparentemente passa

(442a4-8):

- E essas duas partes [racional e irascível], assim criadas, instruídas e educadas de verdade no que lhes respeita, dominarão o elemento *apetitivo* (que, em cada pessoa, constitui a maior parte da alma e é, por natureza, a mais insaciável de riquezas) e hão-de vigiá-lo, com receio que ele, enchendo-se dos chamados prazeres físicos, se torne grande e forte, e não execute a sua tarefa, mas tente escravizar e dominar uma parte que não compete à sua classe e subverta toda a vida no seu conjunto.
- Absolutamente¹⁶⁸.

Nessa fala de Sócrates, nota-se o papel da educação e uma gama de noções correlatas ao prazer que reaparecerão em discussões ulteriores do diálogo. Além da recorrente associação do elemento apetitivo com a riqueza, constata-se nesta passagem o emprego de termos que dizem respeito à dinâmica do desejo. O adjetivo “insaciável” (ἄπληστος) e o verbo “preencher (πίμπλημι)”, por exemplo, antecipam aquilo que no livro IX servirá a exprimir uma “natureza do prazer”. Nesse mesmo diapasão, sublinhamos que há nessa passagem uma metáfora que envolve a alimentação e permite a Sócrates especular, por analogia, sobre a “nutrição” da alma proporcionada pelos “belos discursos e conhecimentos (λόγοις τε καλοῖς καὶ μαθήμασιν)”. Trata-se de uma imagem que reaparecerá a seu modo no penúltimo livro da *República* (585a ff.). Não poderíamos deixar de notar o modo pelo qual os prazeres apetitivos serão ali referidos por Sócrates: os “chamados prazeres” (καλουμένων ἡδονῶν). Ou seja, ele se refere a uma concepção enraizada no senso-comum, acenando para a nova compreensão dos prazeres que se encontra em elaboração ao longo do diálogo, e que levará a um entendimento mais acurado do que, de fato, caracterizaria as experiências prazerosas.

Todavia, sustentamos que o principal aspecto referido nesse passo reside na observação de Sócrates sobre o necessário direcionamento que se deve ter com o elemento apetitivo. No geral, é o livre curso de experiências prazerosas o motivo de maior preocupação. Se permitido, os apetites farão com que a maior parte da alma se agigante ainda mais. Sócrates observa que esse tipo de zelo irá evitar que essas satisfações envolvendo o prazer “*subvertam* toda a vida do conjunto” (σύμπαντα τὸν βίον πάντων

a considerar apenas de duas “partes” da alma. Em 605b5c1, vemos ele, por exemplo, comentar que “o poeta imitador instaura na alma de cada indivíduo um mau governo, *agradando* a parte irracional, τῷ ἀνοήτῳ αὐτῆς χαριζόμενον”. Sobre esse tipo de debate, ver, por exemplo, Liebert (2017: 163).

¹⁶⁸καὶ τούτῳ δὴ οὕτῳ τραφέντε καὶ ὡς ἀληθῶς τὰ αὐτῶν μαθόντε καὶ παιδευθέντε προστήσεσθον τοῦ ἐπιθυμητικοῦ—ὁ δὲ πλεῖστον τῆς ψυχῆς ἐν ἐκάστῳ ἐστὶ καὶ χρημάτων φύσει ἀπλησιότατον—
ὁ τηρήσετον μὴ τῷ πίμπλασθαι τῶν περὶ τὸ σῶμα καλουμένων ἡδονῶν πολὺ καὶ ἰσχυρὸν γενόμενον οὐκ αἷ τὰ αὐτοῦ πράττει, ἀλλὰ καταδουλώσασθαι καὶ ἄρχειν ἐπιχειρήσει ὧν οὐ προσήκον αὐτῷ γένει, καὶ σύμπαντα τὸν βίον πάντων ἀνατρέψει. πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.

ἀνατρέψη) da alma (442b2-3).

Por “vida do conjunto” podemos compreender, neste contexto, a alma em seu estado de harmonia em analogia com a saúde corporal. O conjunto psíquico e o exercício próprio de cada um dos seus componentes é o que instaura a justiça na alma do indivíduo. Ressaltamos ainda a preocupação com a alma relacionada ao que deve indicar o caminho a ser trilhado para viver bem. O verbo ἀνατρέπω traduzido acima por “subverter” também significa a ação de “desviar de”¹⁶⁹.

Admitir esse olhar mais amplo, tornado possível pela ação do todo da alma na conduta da vida, auxilia-nos a entender porque a discussão sobre a justiça não se encerra totalmente ali. De certa forma, isso esclarece quais seriam as razões pelas quais o tema do prazer viria a ser tratado com tanta ênfase nos livros seguintes.

Na abertura do livro V, Sócrates resume brevemente o que até aquele o momento do diálogo havia sido estabelecido após ter sido interrompido por Polemarco. Segundo o filósofo, foi demonstrada a identidade entre uma bela e correta cidade e um homem bom e correto com qualidades semelhantes. Usando-os como parâmetros, Sócrates adverte que nada nos impede de reconhecer que as cidades, afastadas desse modelo ideal, podem ser classificadas como degeneradas. Além disso, poderíamos inclusive discernir homens cuja “ordenação do caráter individual (ιδιωτῶν ψυχῆς τρόπου κατασκευήν)” também se encontra degenerada (449a4). Consideramos importante ressaltar o modo escolhido por Sócrates para descrever os homens degenerados: eles são homens cujas almas se encontram de uma certa maneira.

Curiosamente, Sócrates nos apontará, em um determinado passo do livro VIII, um dos fatores que seriam primordiais na determinação da escolha ou do modo de ordenação de sua vida. Ao discorrer sobre a democracia e um tipo de liberdade característica desse regime político, reconhece-se que em certas condições “cada um poderá dar à sua própria vida a organização que quiser, aquela que lhe dá prazer (ιδίαν ἕκαστος ἂν κατασκευῆν τοῦ αὐτοῦ βίου κατασκευάζοιτο ἐν αὐτῇ, ἥτις ἕκαστον ἀρέσκοι)”¹⁷⁰ (557b8-9).

O reconhecimento de tal premissa elucidada a razão pela qual o tema de nosso interesse ganha relevância após a discussão sobre a justiça em si. Em consequência de uma liberdade abusiva e da falta de critério dela proveniente, parece ser através do prazer

¹⁶⁹ Segundo LSJ, esse verbo pode ser entendido também como “*diverted from*”.

¹⁷⁰ Leroux opta por uma tradução que destaca o papel do prazer: “chacun peut s’y aménager un genre devie particulier, selon son bon plaisir”.

que cada um ordenará, uma vez livre, a sua alma como bem entender. Por essa razão, Sócrates não poderá se furtar a examinar como as experiências podem nos ajudar a ordenar harmonicamente a nossa vida/caráter.

Conclusão

Neste capítulo, observamos as diferentes perspectivas em que o prazer é apresentado por Platão ao longo da *República*. Em algumas dela, prevaleceu uma avaliação negativa desta afecção reveladores de facetas negativas do prazer: ora como uma experiência similar àquela que se dá sob uma influência tirânica dos apetites, ora como fonte de engano e ilusão. Esses aspectos levam Sócrates a recomendar em todo caso a moderação na satisfação dos apetites.

No entanto, também notamos que menções aos prazeres dão a entender que experiências agradáveis podem expressar o caráter e as disposições de cada indivíduo, assim como podem representar um elo entre os cidadãos de uma cidade. Uma associação forte do prazer com a felicidade, presente no contexto das alusões aos prazeres experienciados nos banquetes, também pode ser considerada uma apreciação menos negativa do prazer do que aquelas percebidas alhures.

Por fim, e mais importante, colocamos em relevo um potencial dano salientado por Sócrates no livro IV. Trata-se de um possível prejuízo para o “conjunto da alma” que os prazeres mais diretamente relacionados com o corpo representam, sobretudo com o predomínio nela do elemento apetitivo desviado de sua função própria. Esta sorte de prazeres seria aquela que efetivamente pode “subverter” a alma e representar uma ameaça também para a cidade.

Capítulo 3

Os prazeres no horizonte da vida justa

Introdução

Neste capítulo, pretendemos identificar em que medida os prazeres serão levados em conta na argumentação de Sócrates na *República* em favor da defesa da tese acerca da superioridade da vida justa sobre a injusta. Esperamos, assim, explicitar em que medida as questões suscitadas pelo *DG* encontram uma resposta no livro IX, o que se fará, entre outras coisas, por meio de uma certa avaliação dos prazeres. No capítulo anterior, nós nos ocupamos em apontar como certas experiências prazerosas foram objeto de censura nesse diálogo, em virtude principalmente do risco que podem representar na promoção e na manutenção da justiça na alma e na cidade. Para tanto, fizemos principalmente através do exame dos livros II, III e IV. Nas páginas a seguir, no entanto, iremos nos dedicar ao exame das ocorrências de alusões ao prazer no quadro das três demonstrações que têm início no VIII (543c) e que são concretizadas no livro IX (588b).

Para que tal intento seja alcançado, será necessário estabelecer quais são os critérios mobilizados por Sócrates para proceder a uma avaliação dos prazeres, tendo em vista a compreensão da sua defesa do primado da vida justa sobre a injusta. Como tentaremos mostrar, uma estratégia para se proceder a uma avaliação das experiências prazerosas consiste em verificar se elas conduzem a uma vida feliz e participam efetivamente da mesma. Ao termo da terceira das demonstrações acima evocadas, conclui-se que uma alma bem ordenada desfruta dos melhores prazeres. Sobretudo, Sócrates se entregou à tarefa de repertoriar as condições para que isso aconteça. Entre outras coisas, ele estabelece um inventário daqueles que seriam os objetos de prazer dignos de serem buscados no horizonte de uma vida justa. E, em vista disso, ele se ocupou em explicitar as razões que justificam o primado da justiça entre esses objetos, mostrando, assim, por

que que vale a pena desejá-la. Para elucidar esse ponto, precisaremos antes examinar as duas outras demonstrações.

Sendo assim, começaremos esse capítulo (1) considerando algumas passagens do diálogo que ofereçam uma base para se identificar uma dimensão positiva no prazer, em vista do que nos será necessário um exame do livro VI, no qual se discute a natureza do objeto do desejo do filósofo. Feito isso, passaremos então ao exame das razões apontadas para se estabelecer o primado da vida justa sobre a injusta (2), o que se fará mediante o exame das três demonstrações ou provas (2.1, 2.2 e 2.3). No quadro do exame da terceira demonstração, consideraremos (2.3.1) os denominados “prazeres puros” e os objetos do prazer. Em seguida, identificaremos particularidades da (3) fruição dos prazeres experienciada por aquele que tem uma alma justa e bem ordenada. E, por último, (4) veremos de modo geral como é elaborado ao longo do diálogo o confronto das duas figuras antagônicas, a do filósofo e a do tirano, para melhor estabelecer os limites da vida justa e da injusta.

1. Em busca de uma ressignificação do prazer

Para abordar o tema dos prazeres no horizonte da vida filosófica, Sócrates precisará submetê-los a uma avaliação que lhe permita identificar em que medida eles podem concorrer na conformação daquele que será o representante da vida justa e feliz. Na página 586e, estes prazeres são descritos como sendo aqueles dos quais a alma se encontra em uma disposição bem ordenada e harmoniosa, ou seja, naquela disposição em que ela se encontra governada pelo elemento racional, o que faz com que ela seja justa e aja em conformidade com a justiça. No capítulo anterior, havíamos constatado que alguns prazeres tinham sido, de certa forma, poupados de censura, e que algumas experiências prazerosas tinham sido apresentadas como fontes de uma convivência pacífica e harmoniosa entre os cidadãos. No entanto, pouco se disse no sentido de se explicitar em que residiriam efetivamente esses benefícios. Resta então a investigar o que faz com que alguns prazeres possam gozar de tal avaliação. Para responder a esta questão, procederemos ao exame de algumas passagens do livro VI que ainda não tinham sido examinadas.

No quadro do livro VI, em que a educação dos reis-filósofos se torna objeto de análise (502c-e), Sócrates afirma ser a forma do bem (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) (505a) o objeto por excelência dos estudos por ele considerados os mais elevados (504a-e) no quadro da formação do filósofo. Ele considera também úteis e vantajosas a justiça e as demais

virtudes na medida em que dela (a forma do bem) participam. E, com decorrer da discussão sobre esse assunto, o seu interlocutor àquela altura da obra (Adimanto) sustenta que o sumo bem é comumente correlacionado a duas coisas: ao conhecimento (φρόνησις) e ao prazer (505b).

Nesse contexto do livro VI, aqueles que equivalem o bem ao conhecimento são descritos como os “mais requintados (κομψότεροι)”¹⁷¹ (505b6) e o principal problema enfrentado pelos que pensam assim é a inevitável circularidade na qual essa concepção se apoia: dizer que o conhecimento é o sumo bem exige uma explicação do seu objeto, o qual, ao final das contas, seria o conhecimento do bem. No que concerne ao outro candidato, o prazer, cuja associação com o bem seria defendida pela maioria das pessoas, Sócrates e seu interlocutor trocam as seguintes palavras (505c6-d1):

- E agora os que definem o bem como o prazer? Acaso estão menos equivocados de erro do que os outros [os que defendem que o bem é o conhecimento]? Ou não são, também eles, forçados a concordar que há prazeres maus? – Seguramente que sim. -Acontece então, segundo julgo, que têm de concordar que as mesmas coisas são boas e más. Ou não? – Sem dúvida¹⁷².

Nessa passagem, percebemos que, a exemplo dos “intelectualistas refinados”, aqueles que valorizam demasiadamente o prazer estariam condenados a um certo tipo de errância (πλάνη), condição esta que voltará a ser mencionada no livro IX (586a). Simultaneamente, assinala-se nesse mesmo passo a exigência por uma distinção entre os prazeres bons e os prazeres maus. Esta é uma demanda que traz à tona uma inconsistência da posição dos hedonistas. Estes seriam negligentes ao critério adequado para o juízo de valor implícito na visão que eles próprios defendem.

À primeira vista, as páginas 504e-509e emergem como uma promissora fonte na *República* para a identificação de parâmetros avaliativos aplicáveis aos prazeres. Nelas, encontramos ocorrências dos termos prazer e bem (ἀγαθός) próximas uma da outra. Além

¹⁷¹ No *Filebo* (53c), sábios refinados (κομψοί) são as qualidades daqueles que defender o prazer como um vir a ser. Sobre o uso platônico desse adjetivo, C. Murgier (2016: 80) comenta que “there is indeed a vast debate on the identity of the *kompsoi/kompsos*. The use of such an adjective is not very helpful in solving the mystery, since Plato seems to load it with various connotations. In the comparative form it is often paired with another group qualified as less refined, more vulgar (see *Resp.* 505b, *Tht.* 156a), but as a positive adjective, it points to some doctrine or people credited with nontrivial theoretical assumptions” (Polemics Arguments about Pleasure: The Controversy within and around the Academy. In: Weisser, S.; Thaler, N. *Strategies of Polemics in Greek and Roman Philosophy*. Leiden/Boston: Brill).

¹⁷² τί δὲ οἱ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν ὀριζόμενοι; μὴν μὴ τι ἐλάττονος πλάνης ἔμπλεω τῶν ἐτέρων; ἢ οὐ καὶ οὗτοι ἀναγκάζονται ὁμολογεῖν ἡδονὰς εἶναι κακάς; σφόδρα γε συμβαίνει δὴ αὐτοῖς οἶμαι ὁμολογεῖν ἀγαθὰ εἶναι καὶ κακὰ ταῦτά. ἢ γάρ; τί μήν;

disso, evidenciam-se nesse contexto algumas das incoerências com as quais os simpatizantes do hedonismo teriam que se haver. Porém, devemos ressaltar que a esperada apresentação dos critérios que permitiriam uma diferenciação entre os prazeres benéficos e os maléficos, necessária à compreensão dos prazeres que compõem a vida justa e feliz, não tinha até então sido devidamente considerada.

Ao ser encaminhado para um aprofundamento do exame das aporias enfrentadas pelos intelectualistas e por aqueles que veem o prazer como o que é mais importante, Sócrates e o seu interlocutor apenas reconhecem que um debate sobre esse assunto abrange “grandes e frequentes discussões (μεγάλαι καὶ πολλαὶ ἀμφισβητήσεις)”(505d2). Sob determinada perspectiva, esse movimento pode ser entendido como uma esquiva a um tratamento mais extenso acerca dessas questões na *República*¹⁷³.

Contudo, é preciso fazer uma ponderação sobre essa aparente fuga da questão. Os problemas enfrentados por Sócrates na caracterização do “estudo superior” almejado pelos filósofos não impediu que a tese hedonista voltasse a ser mencionada nas páginas seguintes. Essa popular posição é trazida adiante por Glauco no momento em que ele se esforça para extrair de Sócrates mais detalhes sobre o que constituiria a forma do bem (506e-507a).

Sócrates, visando satisfazer seu interlocutor, encaminha uma descrição do bem através da famosa imagem daquilo que seria o “filho” do bem, o sol (508a-509b). Após ouvir em parte esse analogia, Glauco faz a seguinte consulta a Sócrates: “Pois sem dúvida que não é ao prazer que estás a aludir (οὐ γὰρ δήπου σύ γε ἡδονὴν αὐτὸ λέγεις)”(509a7-8). A réplica de Sócrates a esse comentário é composta pelo imperativo “εὐφήμει”. Trata-se de um termo, presente em outros momentos da obra, traduzível por “fique quieto”, ou ainda por uma expressão tal como “para longe vá o agouro!”¹⁷⁴. Nota-se, assim, uma repulsa de Sócrates a um mero aceno à equiparação entre o bem e o prazer¹⁷⁵.

¹⁷³ Trata-se de discussões que reaparecem no *Filebo*. Sobre o diálogo cujo cerne é um exame do prazer, S. Delcomminette (2006: 14), por exemplo, comenta que “il serait possible de considérer le *Philèbe* comme la voie longue dont il est question dans la *République* (μακροτέρα ὁδός ou περίοδος), censée nous permettre d’atteindre une pleine connaissance des vertus en nous dévoilant le contenu de l’Idée du bien”(*Le Philèbe. Introduction à l’Agathologie Platonicienne*. Leiden/Boston: Brill).

¹⁷⁴ Em sua tradução, Pereira (1949: 309, n. 40) justifica a sua escolha dizendo que o verbo εὐφήμεω “significa ‘pronunciar palavras de bom augúrio’, donde o sentido derivado de ‘evitar palavras de mau augúrio’, ou até ‘guardar um silêncio religioso’”.

¹⁷⁵ Segundo Harduin (2019: 348), as razões da recusa de Sócrates em associar o bem ao prazer poderia ser observada na imagem da caverna, na qual “os apetites e prazeres conectam a alma a propriedades que não revelam em si mesmas a ordem ontológica que é matriz fundamental da realidade”, concebida, segundo ele, “da perspectiva do bem”.

Decerto, não há como negar os ganhos ao longo da *República* com a caracterização da forma do bem¹⁷⁶. A imagem do sol fornece indícios da dimensão gnosiológica daquilo que seria o fundamental objeto de estudo do filósofo. A abrangência da concepção do bem no que tange à condição de possibilidade para o conhecimento é reforçada nos posicionamentos de Sócrates tanto na linha dividida (509d-511c) quanto na alegoria da caverna (514a- 517a).

A introdução da forma de bem no decorrer do livro VI inclusive não desvencilha por completo a conversação que se encontra em curso dos compromissos assumidos por Sócrates no *DG*. Em 505d, por exemplo, Sócrates faz uma ressalva significativa ao dizer que no que tange ao justo, diferentemente do ocorre em relação ao bem, grande parte das pessoas dão preferências às meras aparências. A força atrativa daquilo que parece, mas não é de fato é um pressuposto proclamado por Glauco nas páginas 362a-b do livro II.

Contudo, toda a descrição imagética da forma do bem não resulta em uma apresentação muito precisa sobre a sua constituição. O próprio Sócrates reconhece o quão difícil é o conhecimento suficiente dessa forma (505a). Assim, deparamo-nos com a seguinte pergunta: como utilidade e valor advindos do bem se aplicariam, por exemplo, às sensações prazerosas? Se existem prazeres benéficos e esses comporiam a vida feliz, onde reside o seu parâmetro de valor?

Esse problema relativo à função desempenhada pelo prazer na *República* foi, de certa forma, sublinhado por alguns intérpretes. Gosling e Taylor (1982: 102-4), por exemplo, reconhecem que uma das dificuldades no que tange a esse assunto “está em equacionar o prazer com a forma de bem” nesse diálogo. Como alternativa, segundo eles, “devemos ver a ‘prova’ do livro IX mostrando não que a vida justa é a melhor *tout court*, mas mostrando como ela é a melhor pelos critérios estabelecidos”. Ainda de acordo com essa dupla de intérpretes, que veem o penúltimo livro da obra como uma resposta ao *DG*, Sócrates busca mostrar que “a vida justa melhor responde aos desejos humanos”

¹⁷⁶ Ao visitarmos as páginas 526 d-e, outras funções desempenhadas pela forma do bem são cogitadas. Nesse trecho do livro VI, Sócrates põe em discussão as vantagens provenientes da inserção da disciplina da geometria no currículo educacional do filósofo. Aqui, considera-se o bem como algo para o qual alma se dirige para encontrar “o mais feliz dos seres (τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος)”. Uma descrição dessa natureza sugere que a caracterização dessa ideia inteligível reverbera também em tópicos teológicos. Para Leroux (2004: 683, n. 57), “cet être heureux est la forme du bien et elle est présentée ici dans un langage qui l'apparente au bonheur des dieux de la théologie grecque”. Shorey (1932b: 168, n. c), por sua vez, alerta que “we should remember that for the practical and educational application of Plato's main thought this and all similar expressions are rhetorical surplusage or ‘unction’, which should not be pressed, nor used e.g. to identify the idea of good with god”. Vale lembrar ainda que, em 532c, Sócrates descreve o bem como “mais excelente dos seres (τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὐσί)”.

apresentando esse modo de vida como o mais prazeroso¹⁷⁷.

Com efeito, nada impede a construção de uma leitura que resulte na demonstração de um vínculo entre a forma de bem e os benefícios derivados de uma vida justa e feliz, através do qual os melhores prazeres seriam desfrutados. Aceitando-se, por exemplo, que o filósofo compreende o bem, o conhecimento dele extraído emerge como um possível parâmetro de identificação dos prazeres verdadeiramente benéficos¹⁷⁸. Contudo, baseando-nos no que foi identificado na análise do *DG* realizada em nosso primeiro capítulo, acreditamos que a resposta de Sócrates ao que lhe foi requerido deverá contemplar também os prazeres que compõem a vida justa, sendo esta aquela capaz de conduzir o indivíduo à felicidade.

No livro VI, quando a caracterização do natural filósofo será novamente objeto de atenção, Sócrates parece nos dar motivos para levar isso em consideração. Ele, por exemplo, faz questão de descartar do posto de amante da sabedoria aqueles que, por não aliarem o ardor ao trabalho intelectual, encontram-se impedidos de “*levar* uma vida sóbria, com tranquilidade e segurança (κοσμίως μετὰ ἡσυχίας καὶ βεβαιότητος ἐθέλειν ζῆν)” (503c4-d5) Indivíduos incapazes de fazer tal aliança, complementa Sócrates são levados pelo acaso e toda “a estabilidade do *caráter* deles desaparece “(τὸ βέβαιον ἅπαν αὐτῶν ἐξοίχεται) (503c6-7). Naquele contexto, valoriza-se, acima de tudo, um caráter que expresse certo sentido de firmeza. É preciso ponderar que a estabilidade colocada em relevo nesse mesmo contexto do livro VI não é sinônimo de rigidez severa. Nesse mesmo contexto, Sócrates descredencia do posto de filósofos os portadores de “caracteres sólidos e difíceis de alterar (τὰ βέβαια [...] ἦθη καὶ οὐκ εὐμετάβολα)” (503c9)¹⁷⁹.

¹⁷⁷ “[...] The difficulty is in equating pleasure with the Form of the Good. [...] we must see the ‘proof’ of Book IX not as showing that the just life is the best *tout court*, but as showing it best by the criteria set. [...] when asked to be shown that the just life was best, [...] the question of goodness was treated as one about what answers to human desires.” Ainda segundo Gosling e Taylor (*loc. cit.*) um dos obstáculos interpretativos referentes a esse assunto repousa na constatação de que “nowhere does Plato talk in terms that suggest that the pleasures we pursue are Forms or a Form”. De modo peculiar, A. Campos (2009: 58) tenta identificar uma “forma” do prazer no pensamento platônico, sem, contudo, avançar na questão sobre a possível relação desta com a forma de bem. Segundo ele, “it looks as if the pleasures which in the *Republic* are called the phantoms and illusions of scene-painting are so called because they are compared with an ideal essence of real and true pleasure” (The Ontology of Pleasure in the *Philebus* and the *Republic*. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 24, 1).

¹⁷⁸ Essa parece ser um caminho sugerido por Paula (2016: 223). Este intérprete, por exemplo, diz que na *República* a noção de bem “enquanto paradigma [...] da unidade perfeita” seria capaz de indicar ao filósofo “de que maneira organizar a realização integral de sua natureza humana auferindo todos os tipos de prazeres naturalmente decorrentes desta condição, que ele denomina justiça - a harmonia psíquica da alma”.

¹⁷⁹ Como observa Leroux (2004: 666: n.108), “le liste de qualités [...] est ici examinée du point de vue de la stabilité, de la constance dans l’exercice d’un effort. Associées à la jeunesse et à l’envergure d’un esprit de grand calibre, ces qualités ne seront pas fréquemment développées en direction d’une harmonie stable”. Na página 547e, vemos que o representante do governo orientado pela honra passa a temer a presença de

Em suma, acreditamos que dentre as características ideias dos filósofos para receber uma educação filosófica temos a sua capacidade em conduzir a própria vida com certo direcionamento e constância. Instabilidade e perda de foco não seriam traços próprios de um autêntico amante da sabedoria. E, como será o filósofo que servirá de modelo para Sócrates discorrer sobre a vida justa e feliz, características relativas, entre outros pontos, à estabilidade do caráter devem ser levadas em consideração quando nos propomos a compreender a discussão empreendida ao longo da *República*. Estamos colocando isso em destaque porque a primeira das três demonstrações nos parece tangenciar esse tipo de assunto, aludindo, ainda que indiretamente, ao tema do prazer.

É importante adiantarmos duas razões para se considerar com atenção o que nos oferece a primeira demonstração. Vejamos de maneira geral alguns pontos ressaltados por Sócrates em sua apresentação do democrata.

O representante da democracia é, nas palavras de Sócrates, alguém que “*preenche um apetite depois a outro, sem menosprezar nenhum, mas cultivando-os por igual (οὐδεμίαν ἀτιμάζων ἀλλ’ ἐξ ἴσου τρέφων)*” (561b2-4). Enfatiza-se, assim, a incapacidade do democrata em proceder a uma avaliação criteriosa dos prazeres, de submetê-los a uma discriminação antes de se entregar a eles, o que explica a identificação de sua vida como uma vida guiada pela sorte (*λαγχάνω*) (561b). Nessas condições, o foco ou o direcionamento do seu modo de vida se tornaria por demais impreciso¹⁸⁰. Ao mesmo tempo, assevera-se uma espécie de cultivo de prazeres sem uma distinção de valor entre eles. Não haveria, portanto, uma reflexão prévia sobre até que ponto prazeres se diferenciariam, sobretudo, do ponto de vista de valor.

Também chama atenção o fato de que seja exatamente o modo de vida do democrata aquele que despertava maior inveja (*ζηλόω*) entre homens e mulheres (561a), sendo que na apreciação de que é objeto este modo de vida, encontra-se precisamente a associação entre o que agrada e essa forma de governo (561d). Tal percepção, ao que tudo indica, era bastante frequente à época de Platão. Logo após ter sido descrita como uma

aristocratas em posições de poder (547e2), pois ele não se vê mais diante de sábios “inquebrantáveis (*ἀτενεῖς*)”. Ou seja, aqueles que deveriam ter uma firmeza no comportamento, transformaram-se em indivíduos de caráter suscetível a influências.

¹⁸⁰ M. Johnstone (2013: 146) observa que “the problem is not simply that he [democratic] is attracted to, and engages in, an extremely diverse range of activities [...]. It is also that this man's life appears to lack any overall direction or goal” (Anarchic Souls: Plato’s depiction of the ‘democratic man’. *Phronesis*, 58). A perda de foco na vida do democrático é marcada pela tradu de Leroux, uma vez que verte parte da passagem citada da seguinte maneira: “como s’il [l’homme démocratique] était soumis au destin”. Liebert (2017: 143, n. 64), enfatiza que “the detail of choosing pleasures “by lot” [*λαχούση*] also keeps the civic analogy in view by evoking the democratic process of election”.

constituição aprazível (ἡδεῖα), um comentário feito imediatamente por Adimanto atesta a abrangência desse tipo de avaliação da democracia: “É bem conhecido o que estás a dizer (μάλ’[...] γνώριμα λέγεις)”(558c7). E, como Sócrates quer mostrar o quanto a vida justa é atraente, nada mais adequado para esse fim do que proferir certas críticas àquele modo de vida que mais simpatia parece gozar por parte da maioria.

2. A pertinência do prazer na defesa da vida justa: as três demonstrações

A partir do livro VIII, Sócrates se entregará à tarefa de explicitar em que medida a vida justa deve ser preferida àquela que é injusta, o que se fará mediante a apresentação de três demonstrações (ἀποδείξεις)¹⁸¹, às quais estamos nos referindo desde o início de nossa tese. Tais demonstrações correspondem mais precisamente aos seguintes passos da *República*: 543c-580c, primeira demonstração; 580d-583b, segunda demonstração, ;583b-588b, terceira demonstração. A maioria dos intérpretes considera que a primeira demonstração não se inicia no final do livro VIII, mas sim a partir das páginas 571a1–580c9 do livro IX. Contudo, não nos parece que isso represente um empecilho para iniciarmos o seu exame a partir do final do livro VIII, uma vez que é a partir dos argumentos ali expostos que estas demonstrações têm lugar¹⁸². A primeira demonstração se apresentaria, assim, em dois momentos com extensões desiguais: um, mais longo, abrangendo o intervalo de páginas 543c-580a, e outro, bem mais curto, ocupando as páginas 580b-c.

Com efeito, a primeira ἀπόδειξις constitui uma argumentação mais ampla, na qual se reconhece o empreendimento que consiste em explicitar a natureza daqueles que exercem a função de governantes em cada um dos regimes políticos que serão objeto de exame no livro VIII. São eles: a timocracia (545c-550c), a oligarquia (550c-555a), a democracia (555b-562a), e, por fim, a tirania (562b *ff.*), sendo que ao tirano será dedicado uma considerável parte do livro IX. Como havia observado Sócrates, não se tratava apenas de realizar um exame das formas de governo, mas de considerar o modo de vida daqueles que se encontram à frente de cada um desses regimes (545b).

Uma das justificativas apresentadas por Sócrates para recorrer a tal procedimento

¹⁸¹ De acordo com Urmson (1990: 28), “*apodeiknunai, apodeixis, apodeiktikos*: to prove, proof, demonstrative”. Em 504b, Sócrates se refere a uma ἀπόδειξις, provavelmente em relação a uma das suas posições sustentadas no livro IV.

¹⁸² Cf. Mouracade (2005: 45. Plato’s Three Arguments for Justice. *Méthexis*, 18). Brown (2017), também parece ir nesse caminho, pois ele cita essas demonstrações da seguinte maneira: “three “proofs in Books Eight and Nine (543c–580c, esp. 576b–580c; 580c–583a; 583b–588a)”.

residia na sua convicção de que isso tornaria mais claro (ἐναργέστερον) o que ele pretendia evidenciar por meio dessas demonstrações (545b). O recurso a este tipo de expediente não difere daquele empregado no livro II (368e). Como vimos no capítulo anterior, imediatamente após o *DG*, tem início um exame da cidade justa com vistas, dentre outras coisas, a facilitar a análise da justiça na alma do homem justo. Mas, não obstante essa semelhança, o exame dos regimes políticos apresenta as suas peculiaridades.

A discussão que se inicia no livro VIII tem por finalidade identificar qual é o indivíduo mais feliz por meio de uma comparação dos diferentes regimes. O conteúdo desse juízo é apresentado de forma resumida quando Sócrates solicita ao seu interlocutor que ele manifeste o seu acordo quanto ao percurso a ser seguido durante tal exame, dirigindo-lhe o seguinte questionamento (545a2-b1):

Acaso depois deste [o indivíduo aristocrático e justo] deveremos percorrer os [indivíduos] inferiores [...], para depois de termos verificado qual é o mais injusto, o opormos ao justo, e termos um conspecto exato de como a justiça sem mistura se comporta perante à injustiça pura, no que concerne à felicidade e desventura do indivíduo, se nos deixarmos persuadir por Trasímaco, ou a justiça, se seguirmos o argumento que agora estamos a desenvolver?¹⁸³

A resposta positiva de Glauco a essa pergunta reitera a importância do tema da felicidade para o debate em curso, relevância esta ratificada pela alusão nessa passagem a Trasímaco. O nome do sofista nos remete, por exemplo, ao passo 344a-b do livro I, momento em que o homem mais injusto é equiparado ao mais feliz, uma associação que, e que a partir do *DG*, a obra como um todo buscará refutar. A persistência desse tópico é evidenciada adiante no livro IX. Sócrates hierarquizará os cinco tipos humanos apontados até então, almejando, com a ajuda de Glauco, definir qual deles ocuparia a primeira posição em termos de felicidade (πρῶτος [...] εὐδαιμονία) (580b1-2).

Via de regra, a longa descrição do processo de degeneração política delineado por Platão neste diálogo é alvo de muitas críticas. Com efeito, muitos pontos controversos podem ser identificados se quiséssemos tomar as páginas dos livros VIII e IX como um relato histórico do surgimento e da dissolução de regimes políticos, ou ainda como uma descrição empírica de como tal processo se daria. Como notou E. Helmer (2005: 149), a

¹⁸³ ἄρ' οὖν τὸ μετὰ τοῦτο διυτέον τοὺς χεῖρους [...] ἵνα τὸν ἀδικώτατον ἰδόντες ἀντιθῶμεν τῷ δικαιοτάτῳ καὶ ἡμῖν τελέα ἢ σκέψις ἧ, πῶς ποτε ἡ ἄκρατος δικαιοσύνη πρὸς ἀδικίαν τὴν ἄκρατον ἔχει εὐδαιμονίας τεπέρι τοῦ ἔχοντος καὶ ἀθλιότητος, ἵνα ἡ Θρασυμάχῳ πειθόμενοι διώκωμεν ἀδικίαν ἢ τῷ νῦν προφαινομένῳ λόγῳ δικαιοσύνην;

transição de um governo ao outro carece de uma apresentação mais detalhada¹⁸⁴. A nosso ver, parece mais adequado enxergar aí uma descrição acerca das características psicológicas do que a descrição de processos históricos relacionados imediatamente com a transição de um a outro regime político ou forma de governo. Esta é uma razão pela qual iremos privilegiar aqui os aspectos mais próximos de uma “psicologia” na consideração dos argumentos de Sócrates nos livros VIII e IX¹⁸⁵.

Devemos admitir que no núcleo do argumento que caracteriza essa primeira prova da superioridade da vida justa não é dada muita importância ao prazer. As menções a esse tema, quando ocorrem, são esparsas e se comparadas às ocorrências de termos associados a esse tópico nas duas demonstrações seguintes, o passo compreendido entre as páginas 543c e 580a certamente não se apresenta como o segmento da *República* mais apropriado para se obter informações acerca de como o prazer é considerado nessa obra.

No entanto, acreditamos que alguns fatores são capazes de atenuar a ausência de um exame aprofundado do prazer na conversação que se desenvolve entre os livros VIII e IX. Antes de colocar sob escrutínio a gênese da timocracia, Sócrates dirige a Adimanto a seguinte pergunta: “julgas que elas [as formas de governo] nasceram do carvalho e da rocha, e não dos costumes civis, que arrastam tudo para o lado para que pendem? (ἀλλ’ οὐχὶ ἐκ τῶν ἡθῶν τῶν ἐν ταῖς πόλεσιν, ἃ ἄν ὥσπερ ῥέψαντα τᾶλλα ἐφέλκῃσθαι;)” (544d7-e2). Nessa pergunta, temos que sublinhar o contraste sugerido entre os hábitos humanos e os objetos desprovidos da sensibilidade humana¹⁸⁶. Ao se estabelecer essa oposição acentua-se, a nosso ver, uma certa “dimensão emocional” própria do comportamento comum dos homens.

A resposta de Adimanto ao questionamento acima, negando o surgimento de regimes políticos de seres inanimados, é mais um indício de que um olhar atento às emoções, entre as quais se inclui as sensações de dor e prazer, não está ausente desse contexto. Ademais, nota-se na pergunta feita por Sócrates o uso do verbo ἐφέλκω (arrastar), empregado algumas vezes ao longo da obra para descrever influências

¹⁸⁴ Helmer (*op. cit.*) busca atenuar os problemas interpretativos relativos a esse trecho do diálogo, mas reconhece que “malgré l’examen méthodique de chaque régime et de chaque type d’homme, la causalité rendant compte de leur succession semble confuse” (Histoire, politique et pratique aux livres VIII et IX de la *République*. In: Dixsaut, M [dir.] *Études sur la République de Platon*. V1. Paris: Vrin).

¹⁸⁵ Johnstone (2013: 142, n.6) por exemplo, recomenda que “we should expect the organization of *Republic* 8 and 9 to reflect the dialogue’s underlying psychological theory, not (say) empirical observations of actual political regimes or deterministic theories concerning their historical development”.

¹⁸⁶ Shorey (1937b: 240, c) ressalta que através de tais elementos, Platão alude a “inanimate, insensible things [...] Cf. *Odyssey* xix. 163, Il. xxii. 126”. No *Górgias*, Cálicles associa uma vida sem prazer a uma rocha (492e).

exercidas pelo prazer.

Outro aspecto que pode concorrer para se associar o conteúdo da primeira demonstração ao tema do prazer se apoia nas referências que aí são feitas à dor¹⁸⁷. Esta, que mais adiante (583c) será considerada o contrário ao prazer, é mencionada especialmente quando o objeto de estudo passa a ser a personalidade tirânica. Em 576b, trecho em que Glauco retorna ao proscênio da discussão, Sócrates, por exemplo, recorrerá a adjetivos tais como *πονηρός* (miserável) para descrever a figura que servirá de antítese do filósofo. A princípio, trata-se de um termo que pode ser traduzido como “perverso”. Todavia, não seria inadequado estabelecer uma relação dessa palavra com a sensação de dor¹⁸⁸ e, em certa medida, com o desprazer.

Na sequência do livro IX, outras alusões a sensações desconfortantes e desagradáveis aparecerão. Glauco concordará que, a exemplo da alma do tirano, a cidade tiranizada é um lugar repleto de “gemidos, suspiros, lamentações e sofrimentos (*ὄδυμους τε καὶ στεναγμούς καὶ θρήνους καὶ ἀλγηδόνας*)” (587a7). Algumas páginas depois, a vida do tirano, figura que surge da degeneração do democrata, é descrita como uma vida recheada de “dores e crises convulsivas (*σφαδασμῶν*¹⁸⁹ τε καὶ ὀδυνῶν)” (579e4-5). Nessas passagens, temos a presença de termos relativos aos estados opostos ao prazer que parecem compor o raciocínio desenvolvido por Sócrates no que tange à degeneração de determinados regimes políticos.

Na próxima seção, o nosso objetivo será o de explorar a possibilidade da chamada primeira prova contribuir para o entendimento da concepção da vida orientada pela justiça prevalecer em termos hedônicos sobre aquela baseada na injustiça. Esperamos, assim, colher elementos que nos auxiliem também na identificação dos possíveis elos entre o que está sendo defendido no penúltimo livro e o *DG*.

2.1. Primeira demonstração: as consequências de uma vida sem critério

A primeira prova da superioridade da vida justa se trata de um argumento *a contrario*. Ou seja, pela demonstração das condições em que se encontram aqueles que

¹⁸⁷ Estou aqui em débito com Butler (2002: 13, n.22). Segundo ele, “references to the tyrant's life being painful in the first argument [...] cast some doubt on other interpreters' contention that the first argument is about happiness but the second and third are only about pleasure”.

¹⁸⁸ O termo “*ponêria* [...] in Early Greek, it is connected with *ponos*, harsh and grievous labour” (Urmson 1990: 139).

¹⁸⁹ Segundo Adam (1902: 339, n.32) “*σφαδασμῶν* = ‘convulsive movements’ is a rare word. [...] The verb *σφαδάζειν* [...] denotes any nervous, twitching, convulsive motion, outside one's own control, the result of excitement, fear, pain, disease etc.”

vivem orientados pela injustiça, seria possível deduzir o que caracterizaria a vida daquele que preza pela justiça¹⁹⁰. Como já salientado, o que nos interessa é verificar o que em relação ao prazer pode ser extraído dessa demonstração.

De imediato, chama atenção o modo como os representantes dos regimes políticos e o seu modo de vida são apresentados. Com relação aos governantes do regime baseado na honra, a saber a timocracia, Sócrates os apresenta como homens não apenas como perdulários com o dinheiro alheio, mas também como pessoas que “*colhem secretamente dos prazeres* (λάθρα τὰς ἡδονὰς καρπούμενοι)” (548b6). De certo modo, encontramos aqui uma caracterização de natureza avaliativa da figura do timocrata¹⁹¹. Porém, o que nos interessa particularmente é a descrição do modo como esse tipo humano desfruta dos prazeres.

O emprego do verbo καρπύω / “colher” nessa passagem, o qual pode também ser traduzido por “cultivar”, serve a ilustrar, como se observará em 586e, o modo pelo qual uma alma harmoniosa desfruta os prazeres que estão ao seu alcance. A imagem de uma “colheita de prazer” para se referir ao ato de escolher cuidadosamente exprime uma forma até certo ponto pacífica de se ter prazer. Muito diferente será a maneira como tirano e a sua turbulenta alma satisfazem as suas necessidades e desejos.

No exame da figura do oligarca, breves menções ao prazer também são dignas de nota. Do representante da oligarquia dirá Sócrates que ele é alguém que, embora sujeito à forte influência dos apetites e prazeres necessários¹⁹², demonstra um comportamento parcimonioso (φειδωλός) (559d). A escolha desse adjetivo talvez se justifique pela discreta influência dos desejos não-necessários na vida do oligarca (554a ff.). Corroborando essa suspeita o fato dele ser representado como alguém dotado de autocontrole¹⁹³. Vale

¹⁹⁰ Z. Hitz (2010: 103-5), por exemplo, refere-se à descrição dos regimes políticos como “the negative end of the political argument of the *Republic*” e, Segundo ela, “the just regime and the bad regimes are explicitly constructed to clarify the argument that a just life for an individual is superior to an unjust one” (Degenerate Regimes in Plato's *Republic*. In: McPherran, M. [ed.]. *Plato's Republic: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press). Dixsaut (2017: 284), que considera apenas o relato do tirano como constituinte da primeira demonstração observa que “a primeira prova *procede a contrario*”.

¹⁹¹ Hitz (*op. cit.*: 114) comenta sobre a dimensão pública dos juízos valorativos do timocrata. Para ela: “this suggests that honor, decency, and virtue, for them [timocratic men], are a matter of appearance. They must look good in public. The overarching value put on honor, and the disdain for wealth, is for them something imposed from outside, by force of law or convention”. Conforme o comentário de C. Jorgenson (2019: 6), “the essence of the shift to timocracy lies on the level of understanding and belief, even if the conditions that prepare it lie in a shift in the balance of desiderative forces within the soul”. Mais adiante, este mesmo intérprete observa que o passo 548a-c “contains talk of the timocrat honouring wealth, and not merely covertly indulging in appetitive pleasure” (8, n. 19) (Oligarchy and the Tripartite Soul in Plato's *Republic*. *Apeiron*, n. 54, 1).

¹⁹² Essa distinção entre os prazeres é estabelecida a partir de 554a.

¹⁹³ Esse “governo próprio”, vale dizer, está longe do ideal, pois, segundo Sócrates, caso o oligarca venha a

acrescentar que ele será descrito como alguém que goza de uma boa reputação precisamente por parecer justo (εὐδοκιμεῖ δοκῶν δίκαιος εἶναι) (544c-d) e não por sê-lo de fato. Devido à sua atitude, a personalidade oligárquica aparenta também ser “mais decente” (εὐσχημονέστερος) do que a maioria dos seus concidadãos (554e), o que seria, aos olhos de Sócrates, a razão pela qual ele seria por eles elogiado (ἐπαινέω) (554a).

O democrata, por sua vez, diferentemente do oligarca que é parcimonioso, será descrito como aquele cujo comportamento se caracteriza pela sua entrega aos apetites e prazeres supérfluos ou não-necessários. Desse tipo de prazeres se diz que não concorrem para nada de bom, e que, ao contrário, conduzem ao mal (559a). Na imagem que nos desenha Sócrates do democrata, este é apresentado como alguém pouco preocupado em distinguir qualitativamente os seus apetites, e, com passar do tempo, ele acabaria por despender tanto dinheiro, esforço e tempo indiscriminadamente com os prazeres necessários (ἀναγκαίους ἡδονὰς) e com aqueles não-necessários (μὴ ἀναγκαίους ἡδονὰς) (561a).

Sócrates observa ainda que se fosse porventura solicitado ao democrata que procedesse a uma autoavaliação da sua vida, ele não hesitaria em considerá-la “*prazerosa* e feliz (ἡδὺν τε [...] καὶ μακάριον)” (561d6-7). No capítulo anterior assinalamos como os prazeres desfrutados ao longo de uma vida podem fazer com que aquele que os experimenta venha a considerar essas mesmas fruições, mesmo se irrefletidamente, como responsáveis pelo alcance da felicidade. Agora, interessa-nos evidenciar, através da análise da figura do democrata, outras críticas que Sócrates parece dirigir à uma aproximação indiscriminada entre os prazeres e a noção do “bem viver”. Para tanto, examinemos o modo como Sócrates nos apresenta a rotina do democrata no seguinte passo (561c6-d5):

... [o democrata] passará cada dia *comprazendo* o desejo que lhe calhar, umas vezes embriagando-se e ouvindo tocar flauta, outras bebendo água e emagrecendo, outras fazendo ginástica; ora entregando-se à ociosidade e sem querer saber de nada, ora parecendo dedicar-se à filosofia. Muitas vezes entra na política, salta para a tribuna e diz e faz o que adregar. Um dia inveja os militares, e vai para esse lado, ou os negociantes, e volta-se para aí¹⁹⁴.

ter um filho, este, a exemplo do pai “dominará pela força os prazeres (βίᾳ δὴ καὶ οὗτος ἄρχων τῶν ἐν αὐτῷ ἡδονῶν)” (558d4), e não por argumentos. Trata-se, na verdade, de uma passagem bastante discutida, haja vista a possibilidade de extrair daí uma concepção de que apetites não-rationais seriam, ao fim e ao cabo, desprovidos de qualquer tipo de comunicação com a parte racional.

¹⁹⁴ διαζῆ τὸ καθ’ ἡμέραν οὕτω χαριζόμενος τῇ προσπιπούσῃ ἐπιθυμίᾳ, τοτὲ μὲν μεθύων καὶ καταυλούμενος, αὐθις δὲ ὑδροποτῶν καὶ κατισχαινόμενος, τοτὲ δ’ αὖ γυμναζόμενος, ἔστιν δ’ ὅτε ἀργῶν καὶ πάντωνάμελῶν, τοτὲ δ’ ὡς ἐν φιλοσοφίᾳ διατρίβων. πολλάκις δὲ πολιτεύεται, καὶ ἀναπηδῶν ὅτι ἂν τύχη λέγει τε καὶ πράττει:

Observa-se nessa passagem que uma pluralidade de interesses povoa a alma democrática, fazendo com que o democrata vivencie, em suas mais diversas atividades, muitas experiências agradáveis. Porém, é também possível entrever aí determinadas censuras a esse tipo de conduta. Viver ociosamente (ἀργέω) como se a vida devesse ser comandada pelo acaso (τύχη) é uma das características às quais alude Sócrates com o intuito de indicar a falta de comprometimento do democrata. O fato de algumas de suas decisões serem tomadas sob o influxo do sentimento de inveja (ζηλόω) também constitui uma das razões para a censura de Sócrates a este tipo de governante. Ele sublinha, sobretudo, a sua perda de controle sobre a sua própria vida.

Vale notar que no âmbito desta descrição da rotina do democrata Sócrates não negligencia um certo interesse que ele, o democrata, demonstra pela filosofia. Como observamos anteriormente, a perseverança constitui um traço distintivo do caráter dos futuros reis-filósofos, traço esse que não se faz presente no homem democrático. Além disso, de acordo com Sócrates, os representantes da democracia, quando jovens, mostram-se geralmente “moles” (μαλακοί) e poucos resistentes ao prazer e à dor (556b-c). Ou seja, eles dificilmente seriam aprovados nas provas que, como mencionamos em nosso segundo capítulo, serviriam a selecionar os futuros filósofos. Devido, em certa medida, ao modo como o democrata lida desde a juventude com as suas experiências prazerosas, a sua participação em atividades filosóficas, por certo, não resultaria em um engajamento duradouro.

Na sequência da análise que Sócrates se propôs a realizar acerca do modo de vida que tanto causa inveja aos olhos dos cidadãos, veremos que ele não economizará críticas ao repertoriar as qualidades negativas associáveis a esse modo de viver. O homem democrático exibiria, segundo Sócrates, um comportamento marcado pela negligência (ἀμέλεια) e pela privação de uma “certa ordem” (τις τάξις) (561d). Por isso, é importante reconhecer qual seria a intenção de Sócrates a essa altura do livro VIII ao expor e, principalmente, ao criticar esse modo de vida julgando-o carente de estabilidade¹⁹⁵ e privado de um direcionamento mais preciso de como conduzir a vida. Vale lembrar que o entendimento da vida feliz como um caminho a ser percorrido com uma devida

κἄν ποτέ τις πολεμικὸς ζηλώση, ταύτη φέρεται, ἢ χρηματιστικὸς, ἐπὶ τοῦτ' αὖ.

¹⁹⁵ Conforme D. Scott (2019: 221), “all constitutions are unstable to some degree [...]. But democracy is especially unstable” (*The Republic*. In: Fine, G. [ed.]. *The Oxford Handbook of Plato*. Oxford: Oxford University Press). Sobre a descrição platônica da democracia, Leroux (2004: 701, n. 59) adverte que esse regime é apresentado como “privée d’unité” e que “l’expérience athénienne qui sert ici de toile de fond nous est restituée avec toutes ses contradictions et ses transformations successives, symptômes d’instabilité”

orientação é algo que já vem sendo salientado desde a formulação do *DG*.

Mas, em conformidade com o objetivo traçado para essa seção de nosso trabalho, a indagação mais pertinente a se fazer diz respeito à imagem do democrata. Em que medida, perguntamo-nos, o “retrato” da vida do democrata como uma vida marcada pela instabilidade tem relação com o modo como este indivíduo experimenta prazer? Algumas das passagens anteriormente evocadas, somadas a outras descrições feitas por Sócrates do caráter do democrata, oferecem matéria suficiente para reconhecer que ele teria à sua disposição uma variedade de prazeres.

O democrata é alguém cuja alma teria experimentado na juventude prazeres variegados de toda sorte e de toda qualidade (559d). Não menos relevante é o fato de que o seu comportamento sofre significativa influência dos apetites e prazeres não necessários ou supérfluos (μη ἀναγκαίους ἡδονὰς). Ao afirmar que esses prazeres não concorrem “para nada de bom (πρὸς οὐδὲν ἀγαθὸν)” (559a4), Sócrates reitera, de certa forma, a sua apreciação negativa da personalidade do democrata. Mas, afinal, por que razão Sócrates assim procede ao julgar o seu caráter?

A nosso ver, um dos principais objetivos de Sócrates ao oferecer tal caracterização seria o de ressaltar a importância de se estabelecer uma hierarquia dos prazeres¹⁹⁶. Isso porque dentre as características que atribui ao democrata, ele não se furta em sublinhar que o que se encontra em questão é o fato de que o democrata considera serem iguais todos os prazeres (561b), em outras de palavras, o fato deste último não estabelecer uma discriminação e uma avaliação dos prazeres.

A relutância do democrata em diferenciar qualitativamente os prazeres repercute inclusive na sua rotina, uma vez que ele despenderia indiscriminadamente “dinheiro, esforço e tempo” (χρήματα καὶ πόνους καὶ διατριβάς), tanto com os prazeres necessários (ἀναγκαίους ἡδονὰς), quanto com os supérfluos (561a5-8). De maneira geral, o seu interesse por uma diversidade de atividades lhe permite a fruição na alma de toda sorte de prazeres, sem que ele proceda minimamente a juízos de valor acerca de suas experiências. Comportamento diferente daquele atribuído a filósofo, pois, como veremos

¹⁹⁶ Sobre a relação do democrata com o prazer, Jorgenson (2019: 16;21) sugere que “it is the growth of [...] desires for the pure experience of pleasure that sets the stage for the transition to democracy. Ele complementa que o representante da democracia, em face do oligarca, “desires for the diverse pleasures that money can buy are allowed to proliferate uncontrollably, resulting in these pleasures themselves becoming the primary object of pursuit”. Como bem notou Sissa (2019: 184; 196) em seu comentário sobre a oligarquia e a democracia, “insatiability and negligence define these forms of government, and bring about their destruction” e, acrescenta a seguir, que “what makes ἡδονή unsuitable for a righteous body politics is precisely its power to bring oblivion, indolence, and negligence”.

por ocasião do exame da demonstração seguinte, este não desperdiçaria o seu tempo, caso fosse possível, nem sequer com prazeres e apetites os necessários (581e).

Porém, o cultivo mais desenfreado de certos tipos apetites será um dos traços distintivos da figura do tirano. Não por acaso, ele será comparado por Sócrates ao “glutão” (λίχνος)(579b). A alma do tirano, diferente daquela do democrata, caracteriza-se por sua destrutiva insaciabilidade e isso fica evidente na maneira como Sócrates descreve a miserável condição psíquica do tirano, cuja alma está constantemente “carente” (πενιχρὰν) e necessitada de, a todo momento, ser “preenchida” (578a). Com isso, ao fim da primeira demonstração, delineia-se uma vida não tanto marcada pela dispersão, mas por uma danosa deficiência, característica do tirano.

Também é digno de nota o que diz Sócrates nesse passo do livro IX, ao apresentar o tirano como o mais infeliz dos homens e como aquele que “colhe males” (κακοῖς [...] καρποῦται) (579c). Como veremos, um tipo de “colheita” bastante diferente daquela do tirano será atribuída por Sócrates ao filósofo. Ao termo de sua reflexão sobre a superioridade do justo sobre o injusto, Sócrates sugere que, ao contrário do que se passa com o tirano, prazeres verdadeiros estarão à disposição daquele cuja alma é ordenada porque comandada pelo elemento racional.

Enfim, é preciso reconhecer que ao longo da discussão que se inicia no livro VIII e avança pelo livro IX, a noção de “estrutura” desempenha grande importância¹⁹⁷. Além disso, pode-se enxergar nela uma espécie de refinamento do tratamento dado por Sócrates aos apetites nos livros anteriores¹⁹⁸. Contudo, como esperamos ter mostrado até aqui em nosso exame da primeira demonstração, o que temos aí é uma crítica à atitude negligente com respeito aos valores, sobretudo, quando se encontra em jogo a satisfação dos desejos e a fruição dos prazeres, extremamente importante para a adequada educação dos apetites. Sócrates empreende essa crítica principalmente através da figura do democrata, apresentando-o, dentre outras coisas, como um tipo de governante cuja vida, em virtude do direcionamento que lhe é dado, marcada pela instabilidade. Com o exame da segunda

¹⁹⁷ Segundo C. Reeve (1988: 155; 159), “the elaborate account of the relation of desire structure to happiness is spread throughout the discussion of the philosopher-kings in Books 4, 6, and 7 and the discussion of the timocrat, oligarch, democrat, and tyrant in Books 8 and 9 [...] And the happiest life is the one which is so structured that it is as truly and purely pleasant throughout as it can be”. (*Philosopher-Kings: the argument of Plato's Republic*. Indianapolis/Cambridge: Hackett).

¹⁹⁸ Aos olhos de Brown (2017: 3.1), “the first argument tries to show that anyone who wants to satisfy her desires perfectly should cultivate certain kinds of desires rather than others”. Para Harduin (2019: 34), “a primeira demonstração forma com a doutrina da alma com a forma do bem um só argumento”, no qual Sócrates estaria defendendo a tese envolvendo as noções de “ordem, [...] estabilidade, e uniformidade psíquica e política proporcionadas pela justiça”.

demonstração que realizaremos a seguir, veremos como esse tema voltará a orientar a discussão, embora agora sob uma outra perspectiva.

2.2.Segunda demonstração: uma hierarquia de vidas prazerosas

Na segunda demonstração (580d-583b) da superioridade do justo sobre o injusto, deparamo-nos com a busca por uma espécie de hierarquia dos diferentes tipos de vidas prazerosas, na qual a figura do filósofo assume uma posição de autoridade¹⁹⁹. A nosso ver, o encaminhamento da conversação nesta direção serve como um contraponto ao que se sobressaiu na primeira demonstração. Na apresentação da progressiva degeneração de regimes, cujo início é marcado, entre outros fatores, pelo receio dos timocratas em conduzirem os sábios ao poder (547e)²⁰⁰, Sócrates discorreu longamente sobre a figura do tirano, antes de alçar o amante da sabedoria ao topo do ranking da vida mais feliz. Nesse contexto do livro IX, é estabelecida então a soberania do filósofo como aquele que preza pela razão e pela busca do conhecimento (μανθάνω) (583a).

De modo geral, o tipo de autoridade atribuída ao filósofo a partir da página 580d não tem um viés eminentemente político, constatação que pode ser feita recorrendo a certas passagens que encerram essa demonstração. Glauco, por exemplo, reconhece que o sábio, ao elevar a vida dedicada à sabedoria acima das demais, profere o seu juízo com autoridade. Sócrates se refere ao amante da sabedoria como o juiz (κριτής) (583a) competente para proferir o veredito concernente à questão levantada àquela altura do diálogo. Assim, a imagem do amante da sabedoria que sobressai nesse contexto da *República* é a de alguém dotado de uma espécie de superioridade judicativa.

O juízo em questão nesse contexto diz respeito ao prazer, sendo este pensado de modo a não restringi-lo a uma experiência episódica. Ou seja, encontra-se em jogo uma abordagem na qual o prazer é visto como “um modo de vida”. Por essa razão, tendemos a concordar com D. Russell (2004: 123), quando, a propósito desta passagem do diálogo, ele considera intercambiáveis as noções de ‘vida’ e ‘prazer’. Sob esta perspectiva,

¹⁹⁹ Sommerville (2019) relaciona cada uma das demonstrações como um discurso direcionado para um público restrito. Dentro deste quadro, a segunda seria uma prova destinada às pessoas cujas almas são comandadas pela parte irascível. A nossa leitura não se distancia significativamente daquela proposta por Mouracade (2005: 47), pois, de acordo com ele, a segunda prova “offers a defense of the ranking” que constituiu a primeira.

²⁰⁰ A perda de autoridade do filósofo também pode ser observada na descrição da democracia. Leroux (2004: 702, 70), por exemplo, observa que “la démocratie subit l’illusion de l’égalité, en ne voyant pas la priorité des gardiens philosophes”.

questões relativas aos valores e às escolhas, entre outras, tornam-se ainda mais fundamentais para que a investigação em curso possa avançar²⁰¹.

O ponto de partida da discussão que se seguirá tem início com a analogia proposta por Sócrates entre a cidade e a alma. Por meio desse expediente, já utilizado anteriormente no diálogo, ele distingue, primeiramente, as três classes da cidade, e, em seguida, os três elementos ou gêneros da alma. A novidade agora é que, a mais do que ele havia defendido ao finaldo livro IV, Sócrates fará apelo, ao examinar os gêneros da alma, aos prazeres. Doravante, a cada um dos gêneros da alma estarão associados a determinados prazeres, “*apetites e comandos*” (ἐπιθυμίας τε [...] καὶ ἀρχαί) que lhes correspondem (580d8). Sócrates então se encarrega de denominar esses elementos.

Um desses elementos exigirá dele um maior esforço, a saber, o apetitivo. A dificuldade advém provavelmente da “variedade de formas” (πολυειδία) sob as quais ele se apresenta (580d). Sócrates o considera o “amigo do dinheiro” (φιλοχρήματος) ou do lucro, e acreditava que ao denominá-lo assim se alcançaria uma maior clareza quanto ao que de fato se encontrava em jogo ao se referir a essa parte da alma. Às outras duas, a irascível e a raciocinante, Sócrates denominará, respectivamente, “amiga da vitória” e “amigo do saber” (581a-b).

Essa denominação serve de base para Sócrates distinguir os três tipos humanos, o filósofo, o ambicioso e interesseiro, dizendo ser cada um deles mais afeito aos prazeres que correspondem à parte preponderante em suas almas. E, feita esta distinção, surge a pergunta que ocupa uma posição central na segunda demonstração: qual seria dentre aquelas três vidas a mais agradável? Em seu exercício de especulação, Glauco e Sócrates concordam que cada um desses três homens entenderia ser a sua própria vida a mais aprazível de todas (581c), e deixaria de lado as outras formas de prazer por considerá-las por demais insípidas. Reconhecemos aqui a influência exercida pelo prazer no âmbito de um juízo a respeito da própria vida.

É importante mencionar que alguns intérpretes tomam este contexto do livro IX como uma fonte de informações para se interrogar, dentre outras coisas, acerca da concepção de prazer na qual Platão estaria se apoiando. Bravo (2009: 399), por exemplo,

²⁰¹ Segundo Russel, “when Socrates comes to the relative ranking of these proponents’ preferences, what he ranks is one life against another; indeed, at one point ‘life’ and ‘pleasure’ seem interchangeable”. Russel (2004: 126) considera ainda que “disagreements about the pleasures people take in their ways of living are real disagreements, and disagreements that can in principle be rationally adjudicated. They are disagreements not about tastes but about choices and values, and as such they can be approached intelligently, even methodically” (*Plato on pleasure and the good life*. Oxford: Oxford University Press).

denomina as páginas 580d-583a de “argumento psicológico” e afirma que em seu conteúdo elas revelam “uma investigação que se encaminha para o hedonismo psicológico, pois mostra que o objeto dessa prova é definir de fato a vida mais agradável”²⁰². Ao mesmo tempo, não é incomum encontrarmos entre os intérpretes aqueles que associam a noção do prazer nessas mesmas páginas do diálogo não a uma sensação, mas a uma atividade. O que embasaria esta suposição é a correspondência que Sócrates estabelece entre o prazer de lucrar e o de “ganhar” (τὸ κερδαίνειν)”. Nesse quadro hipotético, o prazer do interesseiro coincidiria com uma ação exercida com forte “engajamento”²⁰³.

A nosso ver, o interesse de Sócrates em investigar qual seria a natureza do prazer aparecerá ainda mais explicitamente na terceira e última demonstração (585a *ff.*). A segunda, por seu turno, tem por objetivo principal a identificação de qual seria a vida mais prazerosa e esse intento se evidencia na seguinte passagem:

Ora quando se discute os prazeres de cada uma dessas espécies e a própria vida, não para saber qual é a mais bela ou mais desonesta, nem pior ou a melhor, mas a mais aprazível e mais isenta de desgostos, como havemos de saber qual deles fala mais a verdade? – Não tenho resposta para te dar²⁰⁴(581e6-582a3).

Chama atenção nesse passo o emprego do verbo ἀμφισβητέω, “rivalizar”, o que ratifica que a intenção de Sócrates nessa ocasião não é apenas a de discutir acerca de quais vidas são agradáveis, mas, sobretudo, de evidenciar a rivalidade que ele entrevê entre elas, ensejando, assim, o estabelecimento de uma hierarquia entre essas vidas. É curiosa, neste sentido, a resposta que dá Glauco à questão levantada por Sócrates. Mesmo tendo participado ativamente da conversação que se desenrolou desde o início do diálogo, Glauco se mostra atônito quando se trata de definir os parâmetros aplicáveis ao

²⁰² Mouracade (2016: 40, n. 32) defende que “psychological hedonism is implicit in the *Republic*’s argument”. Em 581a, ao descrever o elemento irascível da alma, Sócrates utiliza o verbo ὀρέω. Sobre a noção de impulso (ὀρμή) correlata a esse verbo, Caram (2015: 117) afirma que “os gêneros [anímicos] são, antes de tudo, princípios de ação e, por conseguinte, princípios motivacionais, descritos como impulsos, tendências ou *élan* que retiram a alma de sua inércia e a colocam em movimento de acordo com conteúdos que lhe pareçam serem propícios a engendrar prazeres determinados”.

²⁰³ M. Nussbaum (2009: 403), por exemplo, afirma que “uma lista dos meus ‘prazeres’ tenderia mais a ser uma lista não de sensações, mas de ocupações, por exemplo, comer, fazer geometria, assistir a Eurípedes”. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Trad. A. Cotrim. São Paulo: Martins Fontes). Em uma abordagem similar, Russel (2005: 124) observa que “some pleasures are not feelings or sensations, but kinds of emotional engagement. We can see this, for one thing, in how we take pleasure in many of the activities we enjoy”.

²⁰⁴ ὅτε δὴ οὖν, εἶπον, ἀμφισβητοῦνται ἐκάστου τοῦ εἶδους αἱ ἡδοναὶ καὶ αὐτὸς ὁ βίος, μὴ ὅτι πρὸς τὸ κάλλιον καὶ αἴσχιον ζῆν μὴδὲ τὸ χεῖρον καὶ ἄμεινον, ἀλλὰ πρὸς αὐτὸ τὸ ἥδιον καὶ ἀλυπτότερον, πῶς ἂν εἰδείμεν τίς αὐτῶν ἀληθέστατα λέγει; οὐ πάνυ, ἔφη, ἐγωγε ἔχω εἰπεῖν.

juízo sobre qual tipo de vida é o mais agradável. E, em virtude disso, Sócrates se apressa em anunciar quais seriam os critérios mais adequados para solucionar o problema ali levantado.

São “eleitos” para tanto os seguintes: a “experiência” (ἐμπειρία), a “sabedoria” (φρόνησις) e o “raciocínio” (λόγος). Ainda nesse imaginado cenário de três figuras humanas com orientações distintas, o filósofo emerge como o mais apto a oferecer uma resposta à pergunta acerca de qual das três vidas é a mais aprazível, uma vez que apenas ele satisfaz a exigência representada pelos três critérios apontados para se proceder a este juízo (582e). O critério da experiência é comumente visto como o mais problemático dentre eles, o que se justifica pelo tratamento pejorativo de que foi objeto em outras obras platônicas²⁰⁵. A princípio, pareceria estranha a sua inclusão como um critério tendo em vista a valorização do amante do saber em face do ambicioso e do interesseiro.

A nosso ver, é possível associar a experiência, tal como ela é mencionada nesse contexto, como o polo oposto da ignorância, sentido esse que parece estar em funcionamento nas demais ocorrências do termo ἐμπειρία em outras passagens da *República* (cf. 406c2; 487b3). A inexperiência ou ignorância do prazer enquanto prazer será, por sinal, um ponto relevante no quadro da terceira demonstração, como tentaremos evidenciar em nossa próxima seção. De acordo com o que diz Sócrates, os homens que desconhecem a distinção entre o prazer, a dor e o que é alívio serão considerados por Sócrates como “inexperientes” (ἄπειροι) (584e). Estaríamos, então, diante de uma menção ao papel das sensações agradáveis na construção do conhecimento/experiência do filósofo.

Ainda a respeito de tal critério, Sócrates assevera que o amante da sabedoria se distingue consideravelmente do interesseiro “na experiência dos prazeres *de ambos* (ἐμπειρία ἀμφοτέρων τῶν ἡδονῶν)”, ou seja, na experiência dos deleites relacionados ao dinheiro e daqueles advindos do conhecimento (582b). Assim, quando examinamos a segunda demonstração, percebemos que o objetivo de Sócrates não era o de explicar no detalhe a experiência do prazer no horizonte da vida filosófica, mas sim o de contrastá-la com as vivências e os prazeres com os quais mais se identificam os outros dois

²⁰⁵ Problemas relativos a esse critério podem ser encontrados em Bravo (2009: 271-6). Dixsaut (2017: 295) também comenta sobre esse assunto observando que a experiência “é o único critério que ele [o filósofo] tem em comum com os outros, e ele só o comporta porque sua experiência tem mais extensão”.

concorrentes.

A experiência do filósofo com respeito ao que melhor representaria o alvo ou objeto do gênero apetitivo da alma já havia sido apontado a uma certa altura do livro VI. Sócrates chamou atenção para a capacidade que entrevê no amante da sabedoria de se resguardar dos potenciais distrações causadas pelos prazeres relativos ao corpo, capacidade que permite que ele se dedique sem empecilhos à atividade intelectual. Ele afirmou que o filósofo não é de maneira alguma um “amante do dinheiro” (φιλοχρήματος) e que ele não “valoriza demasiadamente” (σπουδάζω) os bens adquiridos por meio da riqueza (485e). Não estaria pressuposta nessa passagem um menosprezo ou repúdio total a qualquer relação com o dinheiro. O que Sócrates está dizendo é que o futuro governante da cidade justa tem uma conduta tal que nada pode perturbar o seu desfrute dos prazeres do conhecimento.

Vejamos, agora, com mais detalhes em que perspectiva a superioridade do amante da sabedoria em sua experiência com o prazer aparece no quadro da segunda demonstração. Nota-se que a maneira pela qual Sócrates ilustra esta superioridade consiste em comparar o sábio e o interesseiro no que concerne aos prazeres que definem o caráter de cada um deles. Vejamos como ele procede em sua comparação:

Há uma grande diferença. Ele [o filósofo] tem a necessidade de provar, a começar da infância, das outras espécies de prazer, ao passo que o interesseiro, se se dedicar a estudar as essências, não é *necessário* que *ele* prove esse prazer, que saiba como é doce nem tenha disso experiência, nem de resto lhe é nada fácil, ainda que *ele* se esforce²⁰⁶ (582b2-6).

De início, percebemos que essa passagem reforça algo que já havia ocorrido em outros momentos da *República*. O desfrute, por assim dizer, pleno de certos prazeres não dependeria apenas do ato de se empenhar (προθυμέομαι) em uma determinada experimentação. O interesseiro, ainda que o busque com afincamento, não necessariamente experimenta os prazeres filosóficos. Assim, o que parece ser salientado por Sócrates nesse contexto do livro IX é a importância da “construção” dessa experiência. Como a passagem sugere, a superioridade do prazer inerente à vida do amante da sabedoria repousa, entre outras coisas, no fato de que ele prova (γεύω) desde a infância (ἐκ παιδός) os prazeres não-rationais. Nesse sentido, M. Vegetti (2006: 1052, n. 29), ao comentar esse trecho do livro IX, alerta que essa descrição do sábio não nos deve remeter necessariamente à visão

²⁰⁶ Πολύ [...] διαφέρει. τῷ μὲν γὰρ ἀνάγκη γεύεσθαι τῶν ἐτέρων ἐκ παιδὸς ἀρξαμένῳ: τῷ δὲ φιλοκερδεῖ, ὅπῃ πέφυκε τὰ ὄντα μαθάνοντι, τῆς ἡδονῆς ταύτης, ὡς γλυκεῖά ἐστιν, οὐκ ἀνάγκη γεύεσθαι οὐδ' ἐμπείρῳ γίγνεσθαι, μᾶλλον δὲ καὶ προθυμουμένῳ οὐ ῥᾶδιον.

ascética da existência filosófica . E, o que nos parece significativo, no entanto, é a capacidade do filósofo de desfrutar de outros prazeres que não sejam aqueles restritos à parte racional da alma²⁰⁷, enfatizado nesse passo com o contraste entre o amigo do saber e o amigo do dinheiro.

O enfoque na experiência vivenciada pelo filósofo desde a sua infância, a nosso ver, serve para Sócrates também para valorizar o processo através do qual o amante da sabedoria é educado, um percurso pedagógico que é objeto de uma ampla discussão desde o livro II. Nesse sentido, a segunda demonstração, além de restaurar uma certa autoridade do filósofo, reitera ao mesmo tempo a importância da formação inicial dos jovens da cidade justa. A própria educação dos jovens é considerada como um dos fatores da degeneração da aristocracia no início do livro VIII. A geração de jovens “mais incultos” (ἀμωσότεροι) (546d) que permitiu o surgimento da timocracia decorreu, em parte, do desprezo pelo que devia ser ensinado aos futuros cidadãos da cidade justa²⁰⁸.

Em suma, a segunda demonstração não se distanciaria do que foi estabelecido na demonstração anterior. Com a segunda demonstração, Sócrates estabelece uma hierarquia entre os modos de vida em razão de como se manifesta nelas a experiência do prazer, o que não havia sido ainda considerado plenamente na primeira demonstração. A vida filosófica emerge, assim, como sendo a mais prazerosa e o argumento apresentado por Sócrates para sustentar tal tese consistiu em discorrer sobre a vasta experiência do amante da sabedoria com diversos prazeres, experiências essas que estariam ausentes das outras vidas que se apresentariam como possíveis candidatas ao status de vida mais prazerosa. E, ao examinar a terceira e última demonstração, evocaremos os demais fatores considerados por Sócrates para argumentar em favor da superioridade da vida filosófica sobre as demais, em virtude especialmente de sua natureza prazerosa.

2.3. Terceira demonstração: a mais decisiva

A terceira demonstração é aquela que na visão de Sócrates discorre sobre “a maior e mais decisiva das quedas (μέγιστόν τε καὶ κυριώτατον τῶν πτωμάτων)” (583b4-5) para o injusto em seu embate com o justo. Trata-se de uma demonstração, diferentemente das

²⁰⁷ Segundo Mouracade (2005: 48), na segunda demonstração, “Plato did not defend the philosopher's judgment by appealing to her authoritative grasp of the forms but by appealing to her experience and capacity for judgment”.

²⁰⁸ Vegetti (2006: 938, n.25), por exemplo, observa: “va notato chi [546d] il processo formativo qui richiamato coincide con quello dei libri II e III; non c'è alcun cenno all'educazione filosofica, il ‘giro più lungo’”.

outras duas, digna de ser ofertada a “Zeus salvador e Olímpico (τῷ σωτήρι τε καὶ τῷ Ὀλυμπίῳ Δίῳ)” (583b-2). Mas, afinal, qual seria o motivo para que ela seja considerada tão relevante e decisiva? O que nela justificaria a sua preponderância sobre as duas demonstrações precedentes?

As respostas às questões acima são cruciais para o entendimento do papel que desempenha nessa obra não apenas o prazer, mas, também, a justiça. Se o que se afirma a partir de 583b é decisivo para mostrar a superioridade da vida justa sobre a injusta, estaríamos, então, prestes a encontrar aquilo que está sendo perseguido desde o *DG*, a saber, a defesa do primado da justiça. E, de imediato, o que parece justificar a grande importância conferida à terceira demonstração reside no reconhecimento de que nela Sócrates recorre de modo significativo a uma argumentação de natureza ontológica²⁰⁹.

De fato, quando um dos objetivos de Sócrates passa a ser o de decretar a superioridade de certos prazeres sobre outros mediante a distinção dos seus “objetos” (585c), ele precisa recorrer a argumentos desta natureza. Para tanto, Sócrates se valerá da reflexão levada a termo nos livros centrais da *República*. Ao longo da terceira demonstração, ele irá, entre outras coisas, relacionar certos prazeres ao que é imortal (ἀθάνατος) e ao que é sempre o mesmo (ἀεί ὁμοιος), contrapondo-os aos deleites provenientes daquilo que perece. Os primeiros adjetivos correspondem àqueles empregados para se referir à imutabilidade atribuída anteriormente aos entes suprassensíveis (cf. 485b, e 479a e 500c).

Entretanto, por mais que evidências textuais tornem plausível essa leitura, acreditamos que o primado do rei-filósofo - representante da vida mais justa - sobre o tirano - representante da vida mais injusta - não deveria se basear exclusivamente na capacidade do primeiro em acessar os entes inteligíveis e, a partir destes, experimentar prazer. O modo como Sócrates encaminha a sua argumentação aponta também para elementos de outra ordem, os quais se prestam à defesa da justiça em si e à demonstração dos seus efeitos na alma.

Iremos apresentar resumidamente essa demonstração, o que faremos em três etapas, a saber: primeiramente, mostrando o esforço de Sócrates em evidenciar o errático modo de compreender o prazer que decorre, a seu ver, da ausência de uma distinção mais

²⁰⁹ Sobre esse trecho do livro XI, Scott (2015:77) observa que “for the first time in his defense of justice in the *Republic*, Socrates invokes the metaphysics of the central books: without such support, this stage of the argument would be unintelligible” (*Levels of Argument: A Comparative Study of Plato's Republic and Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press).

clara do prazer e do seu contrário, a dor (583c-585a); em seguida, evidenciando de que modo ele caracteriza os objetos capazes de proporcionar o prazer modo mais genuíno possível (585a-e); e, enfim, examinando como Sócrates elucida o estado em que deveria se encontrar a alma para que possam ser plenamente desfrutados os prazeres mais verdadeiros e próprios a cada uma de suas partes. Todavia, Sócrates não hesitará em examinar também o estado psíquico que lhe é contrário, aquele em que esse desfrute não teria lugar, procedimento que lhe permite incrementar sua reflexão sobre o prazer no âmbito do exame da alma justa (585e-586a).

Ao longo dessa terceira demonstração, nota-se que, no confronto estabelecido entre o amante da sabedoria e o representante da tirania, em que o primeiro é o vencedor e o segundo o perdedor, Sócrates recorre a vários predicados para justificar a vitória do filósofo, entre os quais temos a “compostura”, a “beleza” e a “virtude” (εὐσχημοσύνη τε βίου καὶ κάλλει καὶ ἀρετῇ) (588a9-10). Além da virtude (ἀρετή)²¹⁰, chama atenção aqui o emprego do termo εὐσχημοσύνη, termo que evoca também a “boa aparência” ou “elegância”. De certa maneira, isto nos faz pensar que não estariam aqui sendo considerados apenas os aspectos de ordem metafísica.

Ainda vale destacar que Sócrates já havia antes apresentado um quadro em que menciona aquelas pessoas que insistem em incorrer no erro de considerar agradável o que é apenas ausência de sofrimento. Essas pessoas seriam àquelas que transcorrem seu tempo “em festas e diversões semelhantes (εὐωχίαις δὲ καὶ τοῖς τοιούτοις ἅει συνόντες)” (586a1-2). Assim, podemos conjecturar que o golpe final que consagrará a vitória da vida justa sobre a injusta é executado precisamente por intermédio de um tratamento mais aprofundado do tema do prazer, incluindo tópicos referentes aos valores²¹¹ e ao modo de se conduzir na vida.

Apontar a abrangência dos temas que compõem esse importante passo da *República* nos pareceu útil para explicitar em que medida a terceira demonstração se mostra mais relevante do que as anteriores. A nosso ver, estamos ali diante de uma espécie de “coroamento” dos argumentos apresentados nas demonstrações anteriores. Como

²¹⁰ Annas (1999: 146; 149) é uma intérprete que destaca a relação entre ἀρετή e o prazer no pensamento platônico em geral. De acordo com ela, “the greatest pleasure, for Plato, is to be found in the life in which the person aims not at pleasure but at virtue, and indeed trains his desires so thoroughly that he values only virtue”.

²¹¹ Sissa (2019: 194), por exemplo, diz que “pleasure’s attractiveness is such that it becomes a way of life. This is why it modifies your identity, who you are; if you follow your inclinations for συμπόσια, all your time – all your care, all your self – goes into it”.

observamos nas seções anteriores, Sócrates demonstrava uma preocupação em estabelecer uma clara distinção de natureza axiológica dos prazeres e reconhecia ser o filósofo quem dispunha da competência e da autoridade para fazê-lo. Resta agora a Sócrates explicitar em que consistiria o prazer próprio ao sábio.

Com efeito, não podemos negligenciar a hipótese de que o cuidado com o qual Sócrates desenvolve essa demonstração se deve à complexidade dos termos e noções nela implicados. Logo em seu início, Sócrates adverte Glauco: “repara que exceptuando o prazer do sábio, o dos outros não é perfeitamente verdadeiro nem puro, mas uma espécie de sombreado, como me parece ter ouvido dizer a um sábio” ([..] οὐδὲ παναληθής ἐστὶν ἡ τῶν ἄλλων ἡδονὴ πλὴν τῆς τοῦ φρονίμου οὐδὲ καθαρὰ, ἀλλ’ ἐσκιαγραφημένη τις, ὡς ἐγὼ δοκῶ μοι τῶν σοφῶν τινος ἀκηκοέναι) (583b2-4). Nota-se que Sócrates parece deslocar a atenção dos interlocutores (e, também dos leitores) para um personagem externo àquele debate²¹². No entanto, a nosso ver, o que de fato tem maior peso na continuidade da discussão são as duas noções presentes nessa passagem, a saber, os adjetivos “puro” (καθαρός) e “completamente verdadeiro” (παναληθής).

Ao atribuir ambas essas qualidades ao prazer do sábio, Sócrates antecipa, mesmo que de modo geral, um par de critérios que serão bastante úteis à caracterização dos prazeres dignos de serem buscados: o da pureza e o da verdade. Enquanto o último deve ser entendido nesse contexto como uma qualidade mais ligada à noção de genuíno, o primeiro deve ser compreendido como a condição de um prazer que não se encontra misturado à dor²¹³.

Antes de passarmos à análise de como esses dois critérios são uteis para que Sócrates aprofunde seu exame do prazer, interessa-nos considerar o emprego na passagem citada acima do verbo σκιαγραφέω, “pintar usando sombras”. A σκιαγραφία, constituía uma técnica de pintura, desenvolvida provavelmente no final do século V a.C., que tinha como uma das principais características de seu procedimento artístico a capacidade de causar ilusões de ótica, efeito que se efetivava através de um jogo de contraste envolvendo

²¹² Para Adam (1921: 349) “τῶν σοφῶν alludes [...] to Orphic or Pythagorean ascetics, who preached the doctrine σῶμα σῆμα and regarded bodily pleasure as essentially false and impure.” Já Leroux (2004:710, n.36) pondera que “Platon n’utiliserait pas une expression. aussi vague pour parler d’une doctrine qui est après tout la sienne, et on doit donc penser que ces sages sont ceux qui soustenaient une doctrine du plaisir différent, par exemple, le fait que tout plaisir est relatif”.

²¹³ M. Erginel (2011: 494-5) observa que “the superior pleasures on PC [criterion of purity (583c–585a)] are only called ‘pure’ (καθαρά), and PC is never discussed in terms of truth”. Reconhecendo isso, de acordo com esse intérprete, supostas inconsistências de Platão no tratamento dado ao prazer entre os passos 583c–585a e 585a-e podem ser consideravelmente atenuadas (Inconsistency and Ambiguity in *Republic IX*. *Classical Quarterly*. 61, 2.

sombras e cores²¹⁴.

De fato, uma das contribuições da referência à “pintura com sombras” para o debate em curso repousa na intensidade da experiência visual que envolve a ilusão de um confronto de cores. Não por acaso, Sócrates destacará ao fim de sua terceira demonstração a intensidade inerente a algumas das experiências envolvendo o prazer em conjugação com afecções não tão agradáveis²¹⁵. Convém destacar que Sócrates havia indicado na segunda demonstração que a denominação de uma das partes da alma como “apetitiva” se explicaria precisamente em razão da “intensidade dos desejos relativos à comida, bebida, ao amor” (διὰ σφοδρότητα τῶν τε περὶ τὴν ἐδωδὴν ἐπιθυμιῶν καὶ πόσιν καὶ ἀφροδίσια [...])” que lhe é própria (580e3-4).

A uma certa altura da sua reflexão sobre o prazer, Sócrates equipará os prazeres misturados com dores aos “esboços que tiram a sua cor da justaposição uns dos outros, de maneira que cada um apareça mais avivado (ἔσκιαγραφημέναις, [...], ὥστε σφοδρούς [...] φαίνεσθαι)” (586c1-2). Ou seja, ao recorrer ao referido procedimento artístico, Sócrates insere de modo mais abrangente na discussão a “força”, nem sempre benéfica, de determinadas experiências prazerosas. De certa forma, ao trazer para o diálogo reflexões envolvendo uma técnica de pintura que se serve do contraste entre cores e dos potentes efeitos visuais que dele resultam, Sócrates amplia as dimensões sensoriais que deveriam figurar em um debate envolvendo o prazer.

A referência a esta técnica permite ainda que Sócrates realce o aspecto ilusório de certas experiências marcadas pela presença de elementos contrastantes, ilusão essa decorrente principalmente da ignorância do sujeito quanto ao que ele está vivenciando no quadro dessas experiências. A consideração desse tipo de ilusão está presente no juízo que Sócrates faz a respeito daquelas pessoas que se enganam (ἀπατάω) no que tange ao prazer verdadeiro. Para ele, elas lidam com experiências agradáveis “como aqueles que

²¹⁴ Ao considerar a presença de “um tipo de pintura com sombras” nessa passagem do livro IX, M. Marques (2011: 515) escreve: “explicar o prazer através desta analogia indica que o jogo de experiências opostas, próprio desse tipo de imagens que é o jogo de luz e sombra, pode ser enganoso”. (A encenação do poder tirânico. Sobre *República* IX. In: Palumbo, L. (a cura di). *Lógon didonai. La filosofia come esercizio del render ragione*. Studi in onore a Giovanni Casertano. Napoli: Loffredo). Sobre a ocorrência de σκιαγραφέω em 583b, vale destacar as observações de E. Keuls (1978: 40; 83; 130): “what Plato means by ‘pleasure in skiagraphia’ or ‘mottled pleasure’ is ‘relative pleasure’, conditioned by their contrasts”. (*Plato and Greek Painting*. Leiden: Brill). Em sua crítica à arte mimética no livro X (602c-d), essa técnica é desqualificada por Platão e associada às ilusões.

²¹⁵ Segundo Bossi (2008: 203-5), “la yustaposición de placer y dolor los hace parecer más intensos”. No livro X, ao examinar a representação na comédia, Sócrates considera a possibilidade do expectador ter um prazer (χαίρω) intenso (σφόδρα) ao assistir esse tipo de encenação (606c). Em sua tradução, Leroux enxerga nessa passagem a menção a um “réel plaisir”.

orðem o cinzento ao preto, por desconhecimento do branco (ὥσπερ πρὸς μέλαν φαῖὸν ἀποσκοποῦντες ἀπειρία λευκοῦ)²¹⁶(585a3-4). Nesse caso, o desconhecimento (ou inexperiência) do branco equivaleria ao desconhecimento da natureza do prazer enquanto prazer, isto é, como algo desvinculado da dor. Os fatores que determinam esse tipo de equívoco serão objeto de exame em nossa próxima seção.

Com efeito, o tipo de experiências acima evocados constituem um aspecto relevante no quadro da terceira demonstração. Ao se referir aos insensatos, Sócrates os equipara àqueles que convivem frequentemente com “prazeres misturados com *dor* (ἡδοναῖς [...] μεμειγμέναις λύπαις)” (586b7-8). E, no contexto dessa equiparação, ele recorre mais uma vez à analogia com a pintura com o intuito de evidenciar que os contrastes entre as cores também produziriam (ἐντίκτω) “paixões desenfreadas” (ἔρωτας λυττῶντας) na alma daqueles que ignoram a verdade, noção, neste contexto, associada ao que seria o prazer genuíno (586c2-3). O que queremos salientar é a abordagem de tal sorte de desejos e apetites. Ela nos remete a questões de ordem motivacional e ao funcionamento da alma, fazendo com que essas ocupem uma posição de destaque no âmbito da investigação empreendida por Sócrates nesse contexto da *República*.

2.3.1. O prazer puro e os objetos do prazer

De maneira geral, o primeiro movimento da terceira demonstração se desenvolve em dois momentos: inicialmente, temos uma reflexão sobre a contrariedade entre o prazer e a dor (583c-e), e, em seguida, procede-se a uma distinção mais acentuada entre o prazer puro e o que seria um mero alívio de dor (584a-585a). Para completar esse quadro, Sócrates se encarregará ainda de caracterizar de modo mais preciso os “objetos” do prazer (585a-e). Buscaremos, nas páginas que se seguem, mostrar que, nesse contexto do livro IX, a atenção de Sócrates se volta, entre outras coisas, para a descrição dos equívocos cometidos por aqueles que ignoram a possibilidade de que exista um prazer desvinculado da dor. Para tanto, ele se encarregará, enfim, de identificar os prazeres que mais “sólidos” e “genuínos”.

Uma das estratégias escolhidas por Sócrates para alcançar tal meta se apoia em uma certa concepção que identifica o prazer como sendo o contrário (ἐναντίον) da dor²¹⁷.

²¹⁶ D. Pesce (1975: 417, n.2.) relembra que “di bianco e nero si parla espressamente in IX, 585 a, mentre di chiaro e oscuro in V, 478c - 479c-d” (La Fondazione Ontologica del Piacere nella *Repubblica* di Platone. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*. Vol. 67, 3).

²¹⁷ Enquanto no *Górgias* (495a-497a) Platão parece admitir uma simultaneidade entre prazer e dor, no *Fédon* essa possibilidade parece ser descartada. Nesse último diálogo, vemos o personagem epônimo dizer que testemunhar os momentos da vida de Sócrates não forneceu a ele o prazer que costumava ter quando

A partir disso, uma relação de oposição entre o prazer e a dor se estabelece na *República* pelo recurso a um terceiro elemento. A fim de identificar cada um dos termos implicados nesta relação, Sócrates solicita ao seu interlocutor que reconheça a existência de algo que ocuparia uma posição intermediária (ἐν μέσῳ ὄν) entre o prazer e a dor. Ou mais precisamente, nas palavras de Sócrates, uma certa “*tranquilidade da alma*” (ἡσυχίαν τινὰ τῆς ψυχῆς) (583c7). Assim, encontra-se em pauta um certo estado de ânimo em que não se experimentaria nem dor, nem prazer, mas sim um estado intermediário (584a1).

O termo ἡσυχία (tranquilidade) parece ser utilizado nesta ocasião com a finalidade de indicar um estado de ausência de afecções. Esta condição, na qual dores e prazeres não são “sentidos” pelo indivíduo, não corresponderia, no entanto, a um estado de total ausência de afecção ou a um estado de completa “anestesia”. Isso porque o que se encontra ausente neste caso são as perturbações severas²¹⁸ e não toda e qualquer sorte de afecção. Na seção anterior, quando aludimos às passagens em que se recorre à técnica da σκιαγραφία no quadro das reflexões sobre o prazer, observamos que Sócrates o fez com o intuito de considerar aquelas afecções de natureza intensa e impactante.

No início do raciocínio que tem por objetivo distinguir sensações prazerosas de outras sensações que desagradam, Sócrates menciona as queixas dos doentes que padecem de uma dor violenta (περιωδυνία) (583d). Ao examinar os juízos proferidos por aqueles que se encontram em uma condição insalubre, não fica totalmente claro a que tipo de doença ele estaria se referindo. Não sabemos se se trata de uma enfermidade sistêmica ou de uma algia localizada. A alusão feita por Sócrates ao que os doentes comumente deduzem acerca de suas próprias afecções parece funcionar como um exemplo geral, uma vez que, naquele contexto, a condição em que se encontra um enfermo é acompanhada da observação de que tais afecções ocorrem em “muitas outras circunstâncias semelhantes (ἄλλοις [...] πολλοῖς τοιούτοις)” (583d6).

A nosso ver, ao propor um raciocínio baseado na relação que os doentes (κάμνοντες), ao se recuperarem, estabelecem com o almejado estado de estar saudável

filosofava (59a) e que algo surpreendente o acometia nos últimos momentos da vida de Sócrates, a saber, uma mistura insólita de prazer e dor (58e-59a). Todavia, nas palavras de Sócrates, o prazer e a dor também são concebidos em razão de sua contrariedade (60b-c).

²¹⁸ Sobre a condição de um estado neutro, W. Cheng (2018:2-3;19) observa que “Plato does not have a fixed term for it”, e complementa adiante que “the neutral state refers to a condition that is not affected by hedonic disturbances; being calm and satisfied seems characteristic of such a state” (Natural, Neutral, and Hedonic States in Plato. *Mnemosyne*, 72,4). Outras ocorrências de ἡσυχία nesse diálogo são observadas em 496d e 605d.

(ὕγιαίνω)²¹⁹, Sócrates estaria colocando em relevo também a importância da condição em que as pessoas se encontram. O ponto que aqui nos interessa diz respeito aos juízos que profere uma pessoa que se encontra em condição de vulnerabilidade. Em tal estado, ela poderia incorrer em juízos errôneos, em especial, no que tange à necessária distinção entre o que de verdade agrada e o que, de fato, causa dor. Mas qual seria o principal erro cometido pelos enfermos quando acometidos por dores violentas? Em que eles falham ao considerar suas sensações agradáveis e dolorosas?

Para Sócrates, o grande equívoco cometido por tais pessoas consistiria em suas enganosas tendências de tratar “como agradável” (ὡς ἡδιστον) o que seria apenas “ausência de dor” (τὸ μὴ λυπεῖσθαι), e, também, “tranquilidade” (τὴν ἡσυχίαν). Procedendo dessa forma, Sócrates adverte, não se estaria levando em conta o que de fato é o prazer (τὸ χαίρειν) (583d7-9). Ou seja, essas pessoas experimentam o que lhes parece agradável, no caso o alívio da dor, e inferem equivocadamente daí que estejam desfrutando prazer.

É plausível que nos interroguemos se Sócrates está se referindo ao processo de abolição da dor ou ao estado decorrente da interrupção do sofrimento. Mas, antes de responder a tal questão, prestemos atenção ao que Sócrates dirá na sequência. Segundo ele, o estado de repouso parece ser (φαίνω) um prazer em oposição à dor, e uma dor em oposição ao prazer. Trata-se aqui de uma ilusão suscitada pelas aparências, pois, nas palavras de Sócrates “não há nada de saudável nessas visões, pelo que toca a autenticidade do prazer (οὐδὲν ὑγιὲς τούτων τῶν φαντασμάτων πρὸς ἡδονῆς ἀλήθειαν)” (584a9-10). No entanto, não demora muito para que ele conduza o seu interlocutor ao que parece ser o foco principal de sua atenção naquele momento, a saber, a elaboração de uma concepção de “prazer puro” (καθαρὰ ἡδονή) (584c1).

A ideia de pureza aqui aplicada, como já havíamos mencionado na seção anterior, serviria principalmente como um recurso para se pensar a possibilidade de compreender o prazer independentemente da dor. O tipo de relação entre dor e prazer pressuposto nesse raciocínio é apontado com um pouco mais de clareza quando Sócrates solicita a atenção

²¹⁹ Shorey (1937b:382, n. b) lembra aqui “Heracleit.fr. 111”. Para Warren (2011: 116): there are [...] thematic connections between the discussions in books V and IX [...] Socrates’ engagement with the patients is as free as possible from contentious metaphysical commitments, remaining at the level of the phenomenology of pleasure and pain. [...] The patients, like the lovers of sights and sounds in *Republic* V, are potentially troublesome for Socrates since they present themselves as having a competing claim to the possession of a privileged vantage point on an important philosophical matter” (Socrates and the Patients: *Republic* IX, 583c-585a. *Phronesis*. 56, 2).

de Glauco para a possibilidade da existência de prazeres que não pressupõem uma dor anterior: “repara agora nos prazeres que não sucedem *às dores*” (ἰδὲ τοίνυν [...] ἡδονάς, αἷ οὐκ ἐκ λυπῶν εἰσίν)” (584b1). Procedendo de tal maneira, Sócrates pretende refutar a tese segundo a qual a emergência do prazer pressupõe sempre uma qualquer “cessação de dor” (παῦλαν λύπης εἶναι), ou que a dor nasce da ausência do prazer (584b).

Em seguida, deparamo-nos com um exame sobre o prazer proposto por Sócrates que opera por aproximação, isto é, a partir do que a ele se assemelha (ἔοικα) (584d1 *ff.*). Trata-se de uma imagem que representa a experiência de passar de um determinado ponto a outro ilustrada por três pontos, um no alto (ἄνω), um no meio (μέσον), e um outro no baixo (κάτω) (584d), uma metáfora que evoca tanto o deslocamento do prisioneiro libertado na alegoria da caverna, quanto a diagramação da linha dividida. As referências a tais passagens dos livros centrais ganham importância quando se trata de compreender as razões que levam aqueles que se enganam em suas experiências prazerosas. Esses são descritos como pessoas que jamais “*elevaram-se* ao verdadeiro alto (ὑπερβάντες [...] τοῦτο πρὸς τὸ ἀληθῶς ἄνω)” (586a4)²²⁰.

Aqui é importante nos perguntamos se esses três pontos encontrariam correspondência também entre os objetos do prazer, configurando equívocos advindos de uma má compreensão dos objetos do prazer, ou se os movimentos entre esses três pontos simbolizariam as próprias sensações. Por mais interessante que sejam essas hipóteses, o que parece estar sendo colocado em relevo nesse passo do livro IX é a perspectiva daquele que sofre ou passa por uma experiência aprazível. Para Sócrates, mais do que tudo, é importante para o indivíduo que experimenta um prazer que este “se perceba” no ato de desfrutá-lo. Vejamos como isso é pensado no quadro das perguntas que se seguem:

Achas que alguém levado de baixo para o meio julgará outra coisa quenão seja que está a ser levado para cima? E aquele que estiver no meio, ao olhar o sítio de onde partiu, que outra coisa poderá supor senão que está em cima, por não ter visto o cima autêntico?²²¹ (584d6-9)

²²⁰ Ao comentar tal passo, Warren (2011: 134) observa que os termos alto, meio e baixo “also have been used already by Socrates to illustrate ideas of epistemological progress and ontological hierarchy”. E ele acrescenta: “In book VII, the famous ‘Cave simile’ described the process by which a person gradually becomes aware of the reality of the forms as a path of ascent from the gloomy cave into the sunlit world above (515c-516a). Similarly, in book VI the notions of ascent and descent are used when explaining the Divided Line to describe the cognitive progress of moving from the particulars of the perceptible world to the forms and eventually to the highest, un-hypothetical, first principle (509d-513e)”. Para uma leitura que correlaciona a reflexão sobre o prazer no livro IX e os segmentos da linha dividida, ver, por exemplo, Bravo (2009: 209-22).

²²¹ οἷε οὖν ἂν τινα ἐκ τοῦ κάτω φερόμενον πρὸς μέσον ἄλλο τι οἶεσθαι ἢ ἄνω φέρεσθαι; καὶ ἐν μέσῳ στάντα, ἀφορῶντα ὅθεν ἐνήνεκται, ἄλλοθί που ἂν ἠγείσθαι εἶναι ἢ ἐν τῷ ἄνω, μὴ ἑωρακότα τὸ ἀληθῶς ἄνω;

Nota-se nas perguntas cujas respostas contarão com o assentimento de Glauco que Sócrates faz referência a percepção de uma pessoa que se vê (ὄραω) enquanto está sendo levada (φέρω) de um ponto para outro. Assim, o que parece estar em questão é como o sujeito percebe, avalia e “acompanha” a sua própria experiência ao ser “levado”. Na sequência, esse tipo de abordagem parece se repetir. Sócrates pergunta ao seu interlocutor se “todas essas impressões (ταῦτα πάσχοι [...] πάντα)” (584e4), ou seja, se a percepção que tem aquele que é assim levado, decorreriam ou não da sua in experiência.

O curioso é que o assunto ali discutido não envolve qualquer tipo de “experimentação” ou mesmo uma experiência aleatória. Já na discussão concernente ao que se passa com uma pessoa enferma, Sócrates salientava que o juízo emitido por essa pessoa resulta em um “elogio” (ἐγκωμιάζω). Ou seja, aqui também estariam presentes as possíveis relações entre prazer e valor, bem como uma distinção entre prazer e as “agradáveis” aparências enganosas e as opiniões que delas resultam (584e). A nossa ver, Sócrates quer chamar atenção para eventuais prejuízos de uma experiência prazerosa para a elaboração de opinião correta.

Por fim, há que se considerar a presença de um termo bastante enigmático que aparece neste passo do diálogo. Ao buscar estabelecer quais seriam os prazeres que equivaleriam ao estado de “cessação da dor”, Sócrates pergunta se além do alívio do sofrimento, o qual não deveria ser confundido com o prazer puro, não se poderia inserir nesta categoria também os “prazeres e dores antecipados” (αἱ πρὸ μελλόντων τούτων ἐκ προσδοκίας γινόμεναι προησθήσεις τε καὶ προλυπήσεις), ao que assentirá Glauco (584c9-11).

O termo “προησθήσεις”, traduzido na passagem como “prazer antecipado” é resultado, segundo Adam (1921: 352), de “uma cunhagem platônica não encontrada em nenhum outro lugar”²²². A menção a essa sorte de prazer se encontra na origem de um animado debate entre os intérpretes²²³. Estaria Sócrates fazendo alusão a uma espécie de prazeres que, relativos ao corpo, seriam desfrutados apenas pela alma²²⁴? A ocorrência desse termo na *República*²²⁵ também suscita debates a respeito da concepção de prazer

²²² “προησθήσεις is a Platonic coinage not found elsewhere”.

²²³ Na passagem citada, encontramos também o termo προσδοκία, o qual, segundo Lefebvre (2012: 260), seria uma noção “très discrète dans la *République* où elle n’apparaît que brièvement” (Absence de douleur et raison: la vérité des plaisirs chez Platon [République, IX et Philèbe]. *Les Études Philosophiques*, 101, 2).

²²⁴ Segundo Warren (2011: 128), “the reference to anticipated pleasures and pains at *Rep.* 584c7-9 looks extremely brusque and is likely to raise questions about the precise relationship imagined with the other kinds of pleasures outlined so far”.

²²⁵ Esse termo figura também no quadro da discussão que se desenvolve no *Filebo*. Muniz (2011: 327), ao

que estaria aí pressuposta.

Para J. Butler (1999: 288; n.10), “há pouca razão para suspeitar que esses προησθήσεις se referem a algum tipo de prazeres antecipatórios”, pois, continua esse autor, “um prazer antecipatório não é de modo algum um alívio de dor”. Ele observa que um prazer antecipatório pode inclusive intensificar a sede, o que em nada corresponderia a uma forma de alívio. Para esse intérprete, “[é] possível que nesse argumento [584c-5d] Platão estivesse inconsciente (ou talvez tenha ignorado) dos prazeres representativos e concentrado apenas no prazer não-representativo”²²⁶. Por outro lado, Russell (2004: 129) considera que o prazer da antecipação não diria respeito à própria satisfação, mas antes ao modo como a pessoa representa essa satisfação. Ou seja, para esse autor o prazer “envolve a nossa habilidade em ‘ver’ o objeto de nosso desejo”²²⁷. A seu ver, com esta alusão aos prazeres antecipados no livro IX da *República* dizendo, Platão estaria em considerar o prazer como um estado intencional, e não de um ponto de vista qualitativo. Todavia, a nosso ver, a discreta alusão aos prazeres que podem ser experimentados por uma expectativa tem a função de nos lembrar que os prazeres possuem relevância no que tange ao “horizonte” da vida.

No que concerne ao tratamento recebido pelo prazer no livro IX, destacamos até aqui que Sócrates, além de estabelecer uma hierarquia dos prazeres, objetivo alcançado na segunda demonstração, evoca, na primeira parte da terceira demonstração, reflexões que denunciam os equívocos decorrentes do desconhecimento da distinção entre prazer e dor. Para completar esse quadro, Sócrates precisava explicitar de modo ainda mais preciso quais são os “objetos” do prazer, ou mais especificadamente através de quê um prazer é desfrutado. É o que ele fará na página 585a7, na qual se observa o seu empenho em preencher essa lacuna propondo a Glauco que se considere a questão de um outro ponto

discorrer sobre a classificação dos prazeres presente no *Filebo*, evidencia a presença dos “prazeres mistos”, sejam eles somáticos, psicofísicos ou puramente psíquicos, e a dos “prazeres de antecipação”, ou seja, aquela sorte de prazeres que se experimenta diante da perspectiva de uma satisfação prenunciada. Marques (2012: 214), por sua vez, constata que a “noção de prazer da antecipação põe em jogo a esperança”, e ele complementa dizendo que “a expectativa de prazer sempre o propõe, implicitamente, como sendo bom e útil” (Imagem e Prazer no *Filebo*. In: Marques, M. [ed.]. *Teorias da Imagem na Antiguidade*. São Paulo: Paulus). Sobre os aspectos retóricos do prazer e a relação deles com os mitos escatológicos em Platão, ver, por exemplo, C. Collobert (2015. The Audience’s Response to Plato’s Eschatological Myths: Aesthetic Experience at the Service of Morality. *Organon*, 47v).

²²⁶ “there is little reason to suspect that these προησθήσεις refer to any kind of anticipatory pleasures. [...] an anticipatory pleasure is not a release from pain at all. [...] It is possible that in this argument Plato was unaware of (or perhaps ignored) representative pleasure and concentrated solely on non-representative pleasure.”. (On Whether Pleasure’s *Esse is Percepti*: Rethinking *Republic* 583b-585a. *Ancient Philosophy*, 19).

²²⁷ “...involves our ability to ‘see’ the object of our desire”.

de vista²²⁸.

Sócrates, então, começa por estabelecer uma relação entre dois gêneros ou espécies (τὰ γένη)²²⁹, sendo que um abrangeria coisas como “o pão, a bebida, a comida, e toda casta de alimentos (σίτου τε καὶ ποτοῦ καὶ ὄψου καὶ συμπάσης τροφῆς)”, e o outro englobaria a “opinião verdadeira, ciência, inteligência e de todas as virtudes em geral (δόξης τε ἀληθοῦς [...] καὶ ἐπιστήμης καὶ νοῦ καὶ [...] πάσης ἀρετῆς)” (585b13-c1). Cada uma dessas espécies de coisas estaria voltada para “cuidar” (θεραπεύω), respectivamente, do corpo e da alma (585d)²³⁰. Antes de considerar em que medida essa distinção servirá a caracterizar os diferentes objetos do prazer, examinamos alguns aspectos desse tipo de distinção²³¹.

Mais adiante, ao final do livro IX, encontramos indícios de que também a honra estaria sendo tomada como um objeto de prazer, quando se diz que o homem sensato será é alguém que “recebe” e “saboreia de bom grado” (γεύσεται ἐκόν) as honrarias capazes de torná-lo melhor (592a). Mas, o que nos interessa neste momento é a ênfase dada à contraposição entre o que se alinha mais ao gênero apetitivo da alma e aquilo que se relaciona com o gênero racional. A preferência por essa abordagem talvez se justifique pela recorrente preocupação de Sócrates, demonstrada desde o livro IV, com os possíveis danos daquela sorte de prazeres mais ligados ao gênero apetitivo da alma²³².

Um segundo aspecto que suscita nossa atenção diz respeito à alusão a ideia de “tempero” (ὄψον) no que tange àquelas “coisas” que contribuem para o bom

²²⁸ Sobre esse passo do livro IX, Vegetti (2006: 1064, n. 41) observa que: “C'è in effetti una svolta, non una continuità nell'argumentazione”.

²²⁹ O termo γένος ganhará mais destaque nos chamados diálogos tardios, principalmente porque “genos é geralmente usado em Platão como sinônimo de *eidōs*, v.g., *Soph.* 253b, e noutros lugares como ‘tipo’, aproximando-se do *genos* aristotélico, v.g. *Teet.* 228e e *Soph.* 253d, onde a dialética tem que ver com a divisão das formas de acordo com a ‘espécie’”. (F. Petters 1983 :92. *Termos filosóficos gregos: Um léxico histórico*. Trad. B. Barbosa. Lisboa: Calouste Gulbenkian).

²³⁰ Para uma leitura segundo a qual o sentido “*sômatos*” nesse contexto seria amplo e não restrito ao “corpo”, ver Reis (2009: 125, n.27).

²³¹ Uma primeira observação que nos parece interessante fazer diz respeito a associação dessas duas espécies de objeto com os diferentes tipos de atividades da alma. Na primeira espécie, estamos diante de objetos que se relacionam com os apetites, enquanto no segundo gênero, deparamo-nos com os objetos relativos ao racional. Vale notar que não encontramos neste passo um gênero que pudesse estar diretamente relacionado com o gênero irascível da alma.

²³² Liebert (2017: 163) observa que “the occasional conflation of spirit and appetite in book 9 thus anticipates their persistent identification in book 10, where Socrates dispenses, for the most part, with the psychic terminology for tripartition developed in book 4 in favor of a more schematic psychology that divides the better from the worse, the rational from the irrational [...] When this happens, it does not seem to be the case that appetite and spirit join to form a third category, but that appetite takes over, weakening the policing force of spirit and co-opting its affective drives, which become so many more “savage” headsprouted by the beast within”.

funcionamento do corpo. Enquanto no livro II (372c), a noção expressa por esse termo deixava entrever um caráter negativo, o qual ensejou a necessidade de se reformular da rotina diária dos cidadãos da cidade justa, neste novo contexto ele aparece empregado em contexto positivo. Na verdade, esse termo está associado a uma apreciação positiva de certos alimentos, como já havia ocorrido também no livro VIII no contexto em que se buscava oferecer uma melhor definição dos desejos ditos “necessários” (559b). O “tempero” figura entre esses desejos na medida em que ele oferece “alguma vantagem ao bem-estar físico (τινα ὠφελίαν πρὸς εὐεξίαν)” (559b5). A subsistência dessa perspectiva no livro IX indica, de certa forma, o quão presente se encontra o tema do prazer no quadro da *República*.

Ademais, a menção não apenas à opinião verdadeira, mas também à virtude e ao conhecimento²³³ entre os objetos do prazer nos leva a interrogarmos acerca do que teria Sócrates em mente em sua reflexão sobre os prazeres relativos à alma a esta altura do diálogo. Aparentemente, a sua preocupação não é meramente epistêmica e nem se dirige apenas aos objetos conhecimento. Na verdade, o próprio entendimento de que tais componentes funcionam como instrumentos de zelo e cuidado da alma sugere que uma abordagem mais ampla se encontra aqui em jogo.

Assistimos, assim, a uma abordagem do prazer que leva em conta aspectos de natureza ontológica, os quais indicam que estamos em presença de uma demonstração que se distingue das precedentes. Tais aspectos distintivos começam a aparecer quando Sócrates indica que a distinção desses dois gêneros tem por finalidade identificar qual deles “participa mais da existência pura (μᾶλλον καθαρᾶς οὐσίας μετέχειν)”, existência essa que não corresponde ao prazer em si mesmo, mas, mais precisamente, àquilo com o que se pode experimentar prazer. Em vista disso, Sócrates pede a Glauco que lhe aponte quais dos elementos até então relacionados lhe parece ser dotado de “mais realidade” (μᾶλλον εἶναι)(585b-c).

O que Sócrates deseja com esse tipo de raciocínio é estabelecer qual dos dois tipos de gêneros é aquele que participa mais da “verdade (ἀληθείας)” e da “existência

²³³ Para Erginel (2011: 509) “none of this would make sense if Plato considered knowledge to be the only superior filler”. Para Murgier (2019: 43), “la composante intellectuelle de toute vertu, sous la forme achevée d’un savoir ou sous celle, seconde en valeur, de l’opinion vraie, autorise à l’insérer [...] dans l’analogie entre nourritures du corps et nourritures de l’âme qui gouverne cette seconde partie de la troisième démonstration”(Platon et les plaisirs de la vertu. *Chôra*, 17).

(οὐσίας)”²³⁴. Isso porque ele quer saber se é possível desfrutar “mais realmente e mais verdadeiramente do verdadeiro prazer (μᾶλλον ὄντως τε καὶ ἀληθεστέως [...] ποιοὶ ἡδονῆ ἀληθεῖ)” (585e1). Talvez, esse tipo de identificação sirva de base para compreendermos a qualificação de certos tipos de prazeres como verdadeiros (ἀληθής)²³⁵ (587b5; d3) a partir de um sentido mais ontológico. Esse sentido parece ser empregado por Sócrates quando ele qualifica os prazeres, por exemplo, em legítimos (γνήσιος) (587b) e sólidos (βέβαιος) (586a).

Uma frase dita nesse contexto deu origem a um animado debate no que tange ao texto original²³⁶. Trata-se do passo 585c6-7, presente no interím da referida distinção de “gêneros”²³⁷. A fim de tornar o texto menos problemático, Adam (1921: 354) opta pela alternativa que resulta em “ἡ οὖν αἰ ἀνομοίου οὐσία οὐσίας τι μᾶλλον ἢ ἡ ἐπιστήμης μετέχει; οὐδαμῶς, o que traduzido se apresenta dessa maneira: “Mas o Ser do mutável participa mais da essência do que o Ser da ciência?”²³⁸ De modo geral, devemos chamar atenção para a tentativa de Platão de demonstrar nesse contexto do livro IX de que modo o prazer se relaciona com o seu objeto²³⁹.

3.A alma justa e o desfrute dos prazeres

²³⁴ “Il nesso inverso (da verità à *ousia*) appartiene alla teoria classica della coimplicazione di essere, conoscenza e verità” (Vegetti 2006: 1067, n. 46).

²³⁵ Marques (2011: 518-9), comenta sobre os possíveis sentidos de verdade atribuídos ao prazer. Ele privilegia uma leitura axiológica, na qual se vê “a verdade como valor a ser buscado, mais do que efetivamente possuído”. Aplicando esse sentido, “o valor dado ao prazer é aquele que se deve dar a um parâmetro que regula um modo de vida”. Assim, “a verdade do prazer que o conhecimento proporciona é valor regulador, parâmetro para orientar minhas ações, mesmo que eu não detenha a posse de conteúdos positivos, tidos como verdadeiros”.

²³⁶ Pereira (1949: 435, n.17.) considera esse passo um dos mais controversos da *República*. Para mais discussões a respeito do texto original desse diálogo, ver R. Lopes (2017. “Dilemas textuais na tradução crítica da *República* de Platão.” In: *Nuntius Antiquus*, v. 13, n.2), que destaca os problemas relativos ao primeiro livro.

²³⁷ Seguindo a edição de Burnet, o referido passo seria ἡ οὖν αἰ ὁμοίου οὐσία οὐσίας τι μᾶλλον ἢ ἐπιστήμης μετέχει; οὐδαμῶς., o que seria traduzível, de modo geral, por “Mas o *ser* do imutável participa mais da essência do que da ciência? De modo algum.”.

²³⁸ Sobre esse tópico, Leroux (2004: 711, n.44) se posiciona da seguinte forma: “...je me range à l’avis de J. Adam qui lit *anomoίου* (c7): c’est la solution la moins insatisfaisante, compte tenu de la suite des réponses négatives de Glaucon.”. Sobre a adoção da proposta de Adam, Vegetti (2006.:1066-7, n. 45) opina que “anche con questa correzione l’argomento resta contorto e poco plausibile. In ogni caso, il soggetto della domanda dovrebbe essere il ‘cibo dell’anima’ non l’essenza di ciò che è sempre diverso, come nota G.R.F. Ferrari”.

²³⁹ Segundo Ferrari (2002: 384), “the argument’s basic strategy is to demonstrate that the soul is more really, more genuinely (*mallon ontôs*) ‘filled’ by its proper objects, those that naturally satisfy its needs, than is the body by its proper objects” (Plato, *Republic* 9.585c–d’, *Classical Quarterly*, 52. J. Aufderheide (2018: 2) reforça a importância dos objetos do prazer ao afirmar que “Socrates does not ask whether our nutritive apparatus is more than our cognitive apparatus—that would be a question about what is being filled—but about the objects with which we fill them” (*Republic* 585b-d: argument and text. *Classical Quarterly*, 68, 1).

Nas páginas 586d-e, assistimos a um entrelaçamento do que havia sido discutido até então acerca do prazer e de certas noções relativas à tripartição da alma. Sobretudo, não devemos negligenciar o fato de que a desejada condição harmônica da alma seja evocada também nesse contexto, pois isso representa um indício de que o tema da justiça está de volta à cena. Assim, nessa seção, interessa-nos examinar de que maneira essa espécie de “enlace” entre os tópicos discutidos anteriormente contribuirá para que Sócrates leve a bom termo a tarefa que tomou a si e a qual vem se consagrando ao longo do diálogo, a saber, aquela de fazer com que a vida justa triunfe enfim sobre a injusta.

Um primeiro movimento em tal direção consistirá em observar com mais atenção e mais detalhes o que diz Sócrates a respeito dos prazeres relacionados aos gêneros não-rationais da alma. Vejamos o que ele diz em 586d4-e2:

... os *apetites* referentes ao gosto do lucro e da vitória, seguindo a ciência e a razão, e procurando em sua companhia, *alcançam* (λαμβάνωσι) os gozos que o bom-senso lhes indica, *alcançarão* (λήψονται) os prazeres mais verdadeiros de que é possível fruir (λαβεῖν), uma vez que é a verdade que os guia, e os que lhes são próprios (καὶ τὰς ἑαυτῶν οἰκείας), se efetivamente, o que é melhor para cada coisa é o que lhe é próprio?²⁴⁰.

Uma informação relevante nessa passagem diz respeito à afirmação de que os prazeres relativos à honra e aos apetites mais relativos ao corpo são prazeres específicos, o que implica reconhecer que cada uma das partes da alma teria um prazer que lhe seria próprio (οἰκειός). Contudo, consideramos ainda mais relevante, em vista do propósito que é o nosso, ressaltar um outro aspecto presente nas palavras de Sócrates. Trata-se do emprego do verbo “alcançar” ou “obter” (λαμβάνω) para se referir ao desfrute dos prazeres verdadeiros. Se nas páginas que precedem essa passagem Sócrates concedeu considerável atenção ao exame dos objetos de prazer a serem preferidos, e, por conseguinte, a serem desfrutados, nada nos impede de especular que, no contexto do qual nos ocuparemos nessa seção, o seu interesse esteja voltado para determinar quais seriam as condições ideais para que tal espécie de desfrute aconteça. Sócrates então estaria na passagem citada acima encaminhando a discussão para este outro aspecto da questão.

Ele manifesta sua intenção em condicionar as experiências prazerosas inócuas à necessidade de que as duas partes “inferiores” da alma sigam (ἔπομαι) ou se deixem

²⁴⁰ περὶ τὸ φιλοκερδὲς καὶ τὸ φιλόνηκον ὅσαι ἐπιθυμίαι εἰσὶν, αἱ μὲν ἂν τῇ ἐπιστήμῃ καὶ λόγῳ ἐπόμεναι καὶ μετὰ τούτων τὰς ἡδονὰς διώκουσαι, ἃς ἂν τὸ φρόνιμον ἐξηγηται, λαμβάνωσι, τὰς ἀληθεστάτας τελήψονται, ὡς οἷόν τε αὐταῖς ἀληθεῖς λαβεῖν, ἅτε ἀληθείᾳ ἐπομένων, καὶ τὰς ἑαυτῶν οἰκείας, εἴπερ τὸ βέλτιστον ἐκάστω, τοῦτο καὶ οἰκειότατον ;

conduzir (ἐξηγέομαι) por aquela que detém tal capacidade, a saber o conhecimento (ἐπιστήμη), a razão (λόγος), a verdade (ἀλήθεια) e o bom-senso (τὸ φρόνιμον). Esses elementos evitariam, cada um a seu modo, que a satisfação dos apetites, sem tal sorte de comando, venha a causar danos àquele que busca satisfazê-los. Os riscos de uma “condução” equivocada das partes não-rationais, ou mesmo de uma ausência de condução dessas últimas por parte da racional, poderiam impedir que um determinado prazer seja apreciado em sua inteireza, como já havia sido sublinhado anteriormente.

Em sua breve descrição do homem cuja alma estaria sob o indevido comando da parte irascível, Sócrates o apresenta como alguém que busca (διώκω) ou persegue coisas como a honra, a vitória e a cólera, mas que o faz “sem reflexão, nem inteligência (ἄνευ λογισμοῦ τε καὶ νοῦ)” (586d1-2). Explica-se assim a origem da desarmonia experimentada na alma. Esse estado de desarmonia psíquica adviria, dentre outros fatores, de uma vida desprovida de razão. A aplicação dessa disfunção à obtenção de um prazer aparece como sendo de fundamental importância para que uma experiência seja de fato agradável e satisfatória. Esta experiência precisa ser conduzida adequadamente, ou seja, que ela se desenvolva sob a égide da razão.

A condução exercida pela reflexão ou pela inteligência não é, no entanto, a única condição evocada por Sócrates naquele contexto. Mais adiante, ao reiterar a tese segundo a qual as partes da alma têm prazeres “próprios”²⁴¹, ele prossegue em seu exame para saber se é de fato possível “alcançar” os prazeres verdadeiros. O seu posicionamento é encaminhado quando ele reconhece que, na medida em que “toda a alma obedece à parte filosófica²⁴² e não se revolta com nenhuma parte (τῷ φιλοσόφῳ [...] ἐπομένης ἀπάσης τῆς ψυχῆς καὶ μὴ στασιαζούσης)”, ela se torna justa em seu conjunto, capacitando-se, assim, para, desfrutaros melhores prazeres (586e-587a). Pode-se dizer que Sócrates adota aqui uma visão “holística” da alma, consonante com a abordagem de que fora objeto no livro IV. Somente quando a alma não está sob uma “sedição” interna, ou seja, quando a harmonia entre os elementos que a compõem não está comprometida, é que se torna possível obter os prazeres próprios e desfrutá-los plenamente.

²⁴¹ Murgier (2019: 45), em certo sentido, enxerga essa caracterização como um critério para se pensar os prazeres das partes não-rationais. De acordo com ela nós teríamos, nesse contexto, “l’introduction, à propos des plaisirs revenant à ces parties inférieures, d’une qualification alternative à celle de la pureté, qui vient incidemment prendre sa place : il s’agit de la notion de plaisir propre”.

²⁴² É oportuno mencionar a leitura de Reis (2009: 130), segunda a qual, nessa passagem, não poderíamos “tratar o *tōi philosophoi* como um adjetivo, [...] pois o texto nos traz um substantivo. Isto nos leva a sugerir que Sócrates não se refere aqui ao *logistikón* em geral, mas a um certo uso do *logistikón*, educado devidamente pela filosofia, uso que é próprio ao filósofo”.

A compreensão do papel exercido pela razão enquanto “guia” ou “norte” requer, sem dúvida, maiores explicações. A que corresponderia na prática o exercício deste comando da parte racional/filosófica da alma com vistas à obtenção de prazeres? Apesar do modo como essa relação hierárquica se efetiva não ser expresso detalhadamente por Sócrates, certamente o mecanismo pelo qual ela se dá pressupõe, em algum nível, questões de ordem axiológica. Podemos dizer que à parte racional cabe os objetos de prazer a serem tomados como fontes de experiências genuinamente agradáveis²⁴³.

Contudo, o que mais nos interessa é identificar as evidências que nos mostrem em que medida é possível encontrar, no quadro do livro IX, uma resposta definitiva para o *DG*. Para alcançar tal intento, parece-nos ser necessário identificar as passagens em que se evidenciam, ainda que de modo geral, as razões pelas quais se deveria escolher uma vida justa, o que deverá levar em conta a possibilidade de que ela abarque também prazeres. Para tanto, apresenta-se como profícuo o exame do passo em que Sócrates reitera a importância do comando exercido pela parte racional. Eis a passagem em questão:

- Quando é uma das outras duas partes que manda, não lhe é dado encontrar (ἐξευρίσκειν) o prazer que lhe é próprio, e de mais a mais, força as outras partes a ir em busca (διώκειν) de um prazer que lhes é alheio e que não é verdadeiro. É isso.
- E quanto mais uma coisa se afasta da filosofia e da razão, tanto mais produzirá (ἐξεργάζοιτο) tais efeitos?
- Seguramente.²⁴⁴ (587a3-9)

Na passagem acima, vemos evocadas algumas das consequências que podem advir de uma condição psíquica desarmônica. Nesse cenário, que condiz mais com a injustiça, a alma seria incapaz de encontrar (εὐρίσκω) ou descobrir quais seriam os prazeres próprios a cada uma de suas partes, e seria forçada assim a perseguir (διώκω) não os prazeres verdadeiros, mas aqueles que lhes são alheios ou estranhos e, potencialmente, danosos. Vislumbra-se, portanto, as consequências ou mesmo os efeitos que a ausência de um

²⁴³ Lefebvre (2007: 165), de certo modo, faz alusão à questão axiológica ao tecer o seguinte comentário sobre esse trecho do livro IX da *República*. Bossi (2008 : 207) confere importância similar à parte racional da alma. Vale também mencionar as observações de Murgier (2019: 45): “Socrate demeure assez évasif sur la manière dont opère ce contrôle exercé par la raison sur les objets du plaisir des autres parties de l’âme. Le mécanisme exact de cette régulation n’est pas explicite”. E um pouco mais adiante Murgier acrescenta que “on peut légitimement supposer que la régulation rationnelle, sous la forme du savoir ou de l’opinion vraie, consiste à produire des évaluations correctes des biens et des événements qui sont la matière de ces désirs et des plaisirs subséquents”.

²⁴⁴ ὅταν δὲ ἄρα τῶν ἐτέρων τι κρατήσῃ, ὑπάρχει αὐτῷ μήτε τὴν ἑαυτοῦ ἡδονὴν ἐξευρίσκειν, τὰ τε ἄλλ’ ἀναγκάζειν ἄλλοτριάν καὶ μὴ ἀληθῆ ἡδονὴν διώκειν. οὕτως, ἔφη. οὐκοῦν ἂν πλεῖστον φιλοσοφίας τε καὶ λόγου ἀφέστηκεν, μάλιστα ἂν τοιαῦτα ἐξεργάζοιτο; πολὺ γε.

funcionamento saudável da alma pode ocasionar²⁴⁵.

Nesse passo, Sócrates parece se limitar a destacar que tais efeitos decorrem do afastamento (ἀφροσύνη) não apenas do raciocínio, mas também da filosofia. Mas, afinal, como deveríamos entender a menção à atividade filosófica nesse contexto? Talvez aqui seja o momento de reconhecer o antagonismo da figura do filósofo àquela o tirano. De certo modo, já reunimos até este momento de nosso exame da *República* elementos para sustentar ser a vida do filósofo o modo de vida diametralmente oposto à vida injusto, a qual é representada pela vida do tirano.

Nas seções anteriores identificamos alguns dos termos e das noções mobilizados por Sócrates a fim de distinguir esses dois modos de vida. De maneira geral, o amante da sabedoria se apresentou como o mais feliz e justo dos homens, enquanto o tirano é retratado como mais infeliz e injusto. Mas, se levarmos em consideração outros contextos do diálogo, a lista de termos que auxiliam Sócrates a contrapor estas duas figuras pode ser ainda mais ampliada.

No livro VI (490a8), Sócrates se empenhou em oferecer uma defesa do amante da sabedoria, motivada naquele contexto pela necessidade de refutar a visão segundo a qual os filósofos tenderiam a se transformar em homens “totalmente perversos” (παμπονήρους) (487d). No livro IX, esse adjetivo servirá exatamente para caracterizar a figura do tirano, pois, diante das condições em que se encontra o representante da tirania, Sócrates não teria outra alternativa senão denominá-lo como “o mais perverso” (πονηρότατος) (576b) entre os homens.

Na verdade, a “rivalidade” entre o governante de uma cidade justa e aquele de uma cidade injusta vai sendo estabelecida gradualmente desde o início do diálogo. Na próxima seção veremos quais são os desdobramentos ulteriores dessa polarização e quais seriam os ganhos obtidos por Sócrates através dela em vista de sua caracterização do filósofo.

4. Vida justa vs. vida injusta: o veredito final

²⁴⁵ Arenson (2019: 23; 26-8) é uma intérprete que cogita sobre a possibilidade de uma alma em harmonia possibilitar o alcance por parte do indivíduo de certos objetivos e metas. Para tanto, ela explora não apenas a harmonia do livro 4, mas também a unidade da alma no livro V, com o intuito de defender que “Plato does not think of the hedonic benefit of rational rule in terms of points; rather, he thinks of it in terms of psychic harmony”. Essa intérprete ainda complementa que “the pleasure of psychic health manifests itself in the soul’s ability to pursue its good without internal conflict— to be free of the inner strife that frustrates its efforts to achieve its goals”.

O conjunto das três demonstrações desenvolvidas entre os livros VIII e IX tem, entre as suas conclusões, a identificação da vida do tirano como a mais desagradável (ἀηδέστατα), e, no extremo oposto, a do filósofo como a mais agradável (ἡδίστα) (587b). No entanto, a contraposição das figuras do tirano e a do filósofo é construída em diferentes níveis. Enquanto o primeiro é comumente apresentado como alguém que vive sob o signo da injustiça, sendo infeliz e perverso, o segundo é apresentado como o representante por excelência da vida mais justa e mais feliz, daquela na qual se desfruta os melhores prazeres. Essa polarização permite ainda a distinção entre dois grupos de apetites. Um deles corresponderia aos apetites “eróticos e tirânicos (αἱ ἐρωτικάί²⁴⁶ τε τυραννικαί)”, distantes da razão, enquanto, do lado oposto, teríamos aqueles considerados “monárquicos e moderados (αἱ βασιλικάι τε καὶ κόσμιαί)” (587a-b), próximos da ordem e da lei. Trata-se de um jogo de contrastes construído, na verdade, desde as primeiras páginas do diálogo.

Consideremos a passagem em que o desafio de Glauco é elaborado. Naquele contexto, o homem que representa a injustiça é identificado por Glauco como aquele que “manda na cidade” (ἄρχειν ἐν τῇ πόλει)” (362b), isto é, alguém com forte poder político, alguém que possui, ao que tudo indica, uma personalidade tirânica. As menções à πλεονεξία no contexto da caracterização do homem orientado pela injustiça corroboram tal hipótese. Glauco se refere ao homem completamente injusto como aquele que “prevalece e leva vantagens *sobre os* adversários (πλεονεκτεῖν τῶν ἐχθρῶν)” (362b7)²⁴⁷.

Enquanto em alguns passos do *DG* vemos evocados traços característicos da figura do tirano, em outros nos encontramos diante da figura do filósofo. Em um desses passos, Glauco diz que o portador da vida justa acabará por ser torturado (361e-362a). Com essas palavras, é bem provável, como sugere Leroux (2004: 550, n.19), que Platão esteja aludindo ao destino que foi aquele do Sócrates histórico²⁴⁸ e, apontando assim para o que

²⁴⁶ Sobre a presença do termo ἔρωξ na *República*, Larivée (2005: 171) observa que “compte tenu de l’appréciation globalement très positive d’*Eros* aussi bien dans le *Banquet* que dans le *Phèdre*, il semble étonnant que Platon lui attribut, dans la *République*, une telle responsabilité dans l’avènement de la pathologie la plus grave qui puisse atteindre l’âme et la cité, et engendrer ainsi le malheur le plus extrême” (Malaise dans la cite: *Eros* et la tyrannie au livre IX de la *République*. In: Dixsaut, M. [org.]. *Études sur la République de Platon*. 1. Paris: Vrin).

²⁴⁷ A relação entre o desejo de querer mais e o exercício da tirania é salientado por S. Connell (2016: 475): “*pleonexia* that characterises the tyrant’s motivations” (Parallels Between Tyrant and Philosopher in Plato’s *Republic*. *Polis*, 35).

²⁴⁸ Segundo Leroux (2004: 550, n.19), nessa passagem “les sévices infligés au juste sont évoqués avec vivacité, dans une description qui fait écho, il n’est pas permis d’en douter, à la mort de Socrate”. No entanto, não devemos ignorar por completo o comentário feito por Vegetti (1998b: 35, n.25). Segundo esse intérprete, “di fronte a questi supplizi [...] la morte per cicuta rappresentava senza dubbio un privilegio sociale e una forma di esecuzione ‘discreta’, inflitta ad avversari politici e intellettuali”.

poderia ocorrer com o amante da sabedoria. Outras passagens da *República* reforçam tal associação na medida em que acenam para a possibilidade de que o filósofo venha a ser vítima de violência. No livro VI, por exemplo, ao fornecer as razões pelas quais tem lugar o distanciamento do amante da sabedoria da política, Sócrates evoca a imagem de alguém “caído no meio de feras” (εἰς θηρία [...] ἐμπεσών) que, incapaz de resistir a elas, acaba por perecer (προαπόλλυμαι) (496d). Semelhante é o destino do prisioneiro liberto da alegoria da caverna do livro VII. Uma vez que contemplou a realidade verdadeira iluminada pelo sol, ele retorna à caverna com o intuito de libertar os outros prisioneiros que permaneceram na escuridão, e esses insensíveis às suas revelações, acabam por matá-lo (ἀποκτείνω) (517a).

A polarização entre a vida justa e a injusta, a qual tem início no livro II, atingirá seu auge nos livros que encerram a obra através, especialmente, da metáfora da modelagem de uma estátua mencionada em nosso primeiro capítulo. Uma representação do filósofo baseada em tal recurso imagético que aparece por ocasião da proposição do *DG* volta a cena quando vem a termo a apresentação que faz Sócrates do currículo educacional a ser percorrido pelos futuros guardiões da καλλίπολις.

A “imagem” do filósofo “esculpida” por Sócrates, suscitará, inclusive a admiração de Glauco. O último profere as seguintes palavras no final do livro VII: “são uma formosura os governantes que tu modelaste, como se fosse um estatutário, ó Sócrates!” (παγκάλους [...] τοὺς ἄρχοντας [...] ὥσπερ ἀνδριαντοποιὸς ἀπείργασαι) (540c3-4)²⁴⁹. Assistimos, então, nesse contexto, aos derradeiros gestos do “escultor” na confecção da imagem do homem justo iniciada no II. Para concluir tal feito, foi necessário que Sócrates e os seus interlocutores considerassem toda uma série de questões para saber qual seria o ambiente propício à formação e ao desenvolvimento das naturezas filosóficas.

Porém, o contraste mais evidente entre as duas figuras contrapostas inicialmente no *DG*, a saber, a do filósofo e a do tirano, só terá os seus contornos plenamente definidos e com a robustez que lhes eram necessárias no penúltimo livro da *República*. No página 576d, no quadro da descrição contrastante da “cidade tirânica” (τυραννουμένη πόλις) e daquela que é “governada pela realeza” (βασιλευομένην), reencontramos aquele tipo de polarização presente no livro II. No que concerne à essas duas cidades, Glauco não hesita a proferir o seguinte juízo: “Elas são exatamente o contrário uma da outra, pois uma é melhor, a outra a pior (πᾶν τοῦναντίον [...] ἢ μὲν γὰρ ἀρίστη, ἢ δὲ κακίστη)” (576d4-5).

²⁴⁹ Cf. Robinson (2013: 54).

Com essa distinção também nos deparamos no livro IX, quando, Sócrates apresenta os dois regimes políticos em questão. Seguindo a tendência de tratar de modo interdependente o indivíduo e o sistema político a ele relacionado que vinha sendo empregada desde o livro VIII, Sócrates passa a contrapor o homem que possui o comando de si mesmo àquele “que mais tiraniza a si e à cidade (τυραννικώτατος ὢν ἑαυτοῦ τε ὅτι μάλιστα τυραννῆ καὶ τῆς πόλεως)”(580c3-4).

Antes de tal contraposição, Sócrates já havia feito algumas observações, as quais lhe permitiram mostrar que, em um determinado momento da sua vida, o tirano passa a ter cravado em sua alma um “agulhão do desejo (πόθου κέντρον)”, o qual passa a operar como um “protetor (προστάτης)” da mesma (573a-b). Talvez, advenha daí o desgoverno interno que constitui o traço distintivo do tirano e que faz dele o antípoda do filósofo. Diferentemente desse último, que possui a capacidade de voltar sua atenção para os prazeres relativos à alma e ao conhecimento, além de não padecer de perturbações, o tirano, embora demonstre ter a habilidade de focar em um determinado objeto, não consegue conservar um estado psíquico estável e equilibrado, pois um ἔρως tirânico governa por inteiro a sua alma (573d)²⁵⁰.

Não devemos negligenciar que tais apontamentos também se devem à atenção dada por Sócrates aos reais comportamentos, e não aos hábitos aparentes, que determinam o modo de vida tirânico²⁵¹. Não por acaso, Sócrates se mostra interessado em questões de ordem “prática” no que concerne ao escrutínio acerca da personalidade tirânica. Ele reforça o seu objetivo de investigar como um homem vem a se tornar tirano quando reconhece de imediato que este tipo humano “por natureza, ou por hábito, ou pelos dois motivos” (ἢ φύσει ἢ ἐπιτηδεύμασιν ἢ ἀμφοτέροις), torna-se a um só tempo ébrio, apaixonado e louco²⁵² (573c).

²⁵⁰ M. Johnstone (2015: 427), por exemplo, observa que “once the young man’s unnecessary appetites have established an *erôs* as their leader, his pursuit of bodily pleasure becomes more focused: no longer feckless and haphazard, but rather purposeful and single-minded. Indeed, the tyrannical man’s desires seem at first to run, not towards money or power, but rather towards a range of bodily pleasures”. (Tyrannized Souls: Plato’s Depiction of The ‘Tyrannical Man’. *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 23). Segundo Larivée (2005: 181), “chez l’homme démocratique – como il nous ressemble!-, aucune ambition ne dure, aucun projet n’aboutit vraiment car le désir de ceci ou cela ne fait que titiller l’âme et glisse rapidement vers un autre objet”. Contudo, ao comentar sobre os desejos do tirano, essa intérprete afirma que “c’est précisément à cette nonchalant dispersion que l’aiguillon du désir (*póthos*) vient mettre un terme”.

²⁵¹ Como destaca Bossi (2008: 201), o tirano “puede engañar a la turba que lo admira, pero no al que conoce su vida íntima”. Vale também citar o comentário de Marques (2011: 505), segundo o qual a proposta de Sócrates em certa altura do livro IX é analisar o homem tirânico “despido do aparato teatral que forjou, e, assim, ouvir quem conviveu com ele e presenciou suas ações em casa, prestando atenção em como ele se comporta com seus próximos”.

²⁵² Segundo Larivée (2012b: 24), uma das lições do retrato do tirano delineado no livro IX da *República* é

O modo de viver do tirano e o seu modo particular de administrar seus próprios apetites e prazeres são assuntos que se sobressaem na anatomia do tirano que nos é oferecida no livro IX. Contudo, a maneira como Sócrates o faz é digna de nota, pois ele começa por dizer que é necessário que o exame dessa natureza deve ser feito por alguém que demonstre ser capaz de “adentrar” o ἥθος tirânico, ou seja, alguém que tenha convivido sob o mesmo teto com o tirano e que presenciou seus atos cotidianos na vida doméstica (577a). As referências a essa convivência e à vida privada do tirano nos remetem, a princípio, aos problemas da sobreposição, na esfera política, dos interesses privados sobre os públicos. Por isso, não devemos negligenciar a correlação estabelecida entre o indivíduo e a cidade que perpassa grande parte do diálogo.

Conclusão

Ao longo desse capítulo, ressaltamos, inicialmente, que uma tentativa de avaliar os prazeres através da identificação de critérios para tal avaliação está, ainda que de modo disperso, presente na *República*. Procedimentos que contribuem para essa finalidade podem ser notados especialmente no quadro das três demonstrações desenvolvidas ao longo dos livros VIII e IX. Essas, quando concebidas de modo cumulativo, consolidam, de certa forma, a defesa de Sócrates da vida justa como a melhor e a mais feliz, conforme havia prometido fazer no livro II.

O papel desempenhado pelo prazer na argumentação de Sócrates se sobressai ao termo da tríade de demonstrações, quando ele faz questão de enfatizar a importância de se preservar o “equilíbrio interno” da alma, aquilo a que ele denomina “saúde” ou “justiça”, e de se evitar que ela se corrompa. As chances de que ocorra algum tipo de “corrupção psíquica”, comprometendo inclusive a fruição adequada dos prazeres, aumentam, segundo Sócrates, quanto mais a alma se afasta da razão e da filosofia.

Também destacamos que a resposta de Sócrates ao *DG* no livro IX não deve ser dissociada da construção das figuras do filósofo e do tirano, as quais ocupam posições contrastantes no que concerne à pergunta sobre qual modo de vida mais condiz com a felicidade. A identificação da vida do tirano como a mais desagradável, e, no extremo oposto, a do filósofo como a mais agradável (587b), valeu-se de uma série de elementos

que “the influence of one sole teacher does not suffice to protect a highly gifted soul from tyrannical temptation; living-conditions—social, political—play a crucial role”. (*Eros Tyrannos: Alcibiades as the Model of the Tyrant in Book IX of the Republic. The International Journal of the Platonic Tradition*, 6).

e se deu em diferentes níveis. Essa polarização permitiu que se estabelecesse a distinção dos apetites em dois grupos: de um lado, os apetites “eróticos e tirânicos”, distantes da razão; do outro lado, aqueles “monárquicos e moderados”, próximos da ordem e da lei. Trata-se, sobretudo, de um jogo de contrastes construído desde as primeiras páginas do diálogo.

Conclusão Geral

O intuito de nossa tese foi o de investigar se a vida justa preconizada na *República* de Platão como a vida mais feliz comportaria alguma espécie de prazer, e em que medida o tema do prazer, mesmo não constituindo o objeto central deste diálogo, poderia ocupar aí alguma importância. Para tanto, procedemos, por um lado, ao exame das ocorrências no corpo deste diálogo da noção de prazer e outras noções afins, e, por outro lado, procuramos compreender a natureza da justiça e os elementos mediante os quais se delineia os contornos do que estimava Platão ser a vida justa. Ao fim de nosso percurso, pudemos concluir que a vida justa não exclui do seu horizonte o prazer, mas sim aqueles prazeres dissolutos que são expressão, por um lado, de um estado de desordem na alma, e, que, por outro lado, concorrem para estabelecer nela a desordem. No entanto, uma vez submetidos ao crivo do princípio racional da alma, o prazer pode sim ser parte constitutiva de uma vida justa e feliz.

Empenhamos-nos, assim, em reunir e apresentar as evidências que permitem afirmar que a vida justa é também a mais prazerosa, e que o prazer que lhe é próprio é aquele condizente com a ordem e o equilíbrio que reinam na alma, quando nela se encontram orquestrados sob o signo do λογιστικόν e de seu consórcio com o θυμοειδής as potências do ἐπιθυμητικόν, estado esse identificado por Platão como sendo a própria justiça. Uma vez a justiça presente na alma, ela está apta buscar os prazeres melhores e a desfrutá-los sem que eles venham a representar uma ameaça ou ocasionar um dano para o seu próprio equilíbrio.

Procuramos mostrar, em nosso primeiro capítulo, como se apresenta na *República* a entrada em cena do prazer. Para tanto, partimos de uma consideração do problema levantado no início desta obra, mais precisamente no livro II, quando nos deparamos com o desafio proposto a Sócrates por Glauco. Como vimos, tal desafio consiste em colocar em xeque as supostas vantagens de uma vida em conformidade com a injustiça, tendo em vista uma vida feliz. Em seu exame do tema, Sócrates se empenha em examinar os argumentos de Glauco e de Adimanto, e, por meio da elêntica, tenta mostrar a inconsistência de uma

avaliação que toma o injusto por uma pessoa feliz. Segundo as opiniões expressas por esses dois interlocutores, a vida do justo parece não trazer nenhum benefício para aqueles que vivem sob a égide da justiça.

Constatamos também que o compromisso assumido por Sócrates em responder ao desafio de Glauco não se limitou a demonstrar o valor da justiça em si mesma e os seus efeitos na alma e na cidade, mas incorporou ao seu exame outros temas, como o da felicidade e o do prazer. Contudo, o que nos pareceu mais relevante foi perceber, com base no exame de algumas passagens do começo do livro II, que o prazer se insere na chamada “linha-mestra” da *República*. Algumas intervenções de Glauco e Adimanto associaram o desfrute de prazeres à vida injusta, pois comumente se julga ser a vida injusta mais atraente e vantajosa que a vida justa, considerando a última mais propensa a causar sofrimentos e desprazeres. Tal entendimento exigiu de Sócrates a capacidade de oferecer um caminho para persuadir seus interlocutores acerca da incongruência de uma certa concepção de justiça, bem como para descortinar um horizonte diferente, no âmbito do qual uma mudança de perspectiva na concepção mesma de justiça pudesse vir a erigir a vida justa como a mais feliz e prazerosa.

Ao mobilizar o tema do prazer em tal contexto da *República*, Platão teria indicado, entre outras coisas, o quão relevante poderia ser o exame das experiências relativas ao prazer em vista da avaliação acerca daquilo que valeria realmente a pena de ser desejado e buscado. Constatamos que as concepções do prazer como um tipo de motivação ou como algo imaginado mentalmente estiveram presentes, mesmo que de modo vago, nos discursos tradicionais sobre a justiça e a injustiça trazidos à cena por Glauco e Adimanto em suas conversas com Sócrates.

Em nosso segundo capítulo, ocupamo-nos em mostrar de que modo o recurso ao prazer concorreu para que Sócrates encontrasse um caminho para responder ao desafio de Glauco. O exame de algumas das abordagens do prazer que figuram ao longo do diálogo nos ofereceu os elementos que necessitávamos para satisfazer a tal propósito. Procuramos entender em que medida o prazer é objeto de avaliação negativa no âmbito da *República*, uma vez que, em determinados momentos, ele parece ser visto de modo mais positivo. Através do exame de uma série de passagens e de movimentos do diálogo, apontamos algumas razões que poderiam servir a explicar esse tratamento ambivalente do prazer. Mostramos com isso como Sócrates elabora, por meio de uma mudança e de uma ampliação na perspectiva de uma compreensão do prazer, a sua resposta ao *DG* que virá

de modo mais definitivo no interior do livro IX. Ora entendido como uma experiência que se dá sob a influência tirânica dos apetites, ora como fonte de engano e ilusão, os diferentes aspectos do prazer levaram Sócrates a recomendar a moderação na satisfação dos apetites.

Na estratégia empregada por Sócrates, a indicação do referido duplo caráter do prazer precisava ser feita de modo a refutar os juízos de Glauco e Adimanto acerca da injustiça e da justiça. A resposta de Sócrates ao *DG* não se deu de modo direto. Era preciso também apontar os efeitos da justiça em si mesma, sem que seu juízo dependesse, pelo menos em um primeiro momento, de suas consequências para a vida do indivíduo e da cidade. Para cumprir seu propósito, ele popôs (368d-e *ff.*), a analogia entre a cidade e a alma, com o intuito de enraizar na alma a sua argumentação em vista de uma redefinição da justiça, tarefa esta que ocupou as páginas 441c-444a do livro IV.

A consideração das diferentes avaliações do prazer mostrou que o modo como se dá o desfrute das experiências prazerosas pode expressar o caráter e as disposições de um indivíduo. A partilha de experiências agradáveis pode vir a constituir, também, um vínculo mais efetivo entre os cidadãos de uma cidade. Ademais, a associação do prazer com a felicidade, tal que constatamos no contexto das alusões aos prazeres experienciados nos banquetes, fez aparecer uma apreciação menos negativa do prazer do que aquelas percebidas alhures. Mas, como uma faca de dois gumes, vimos também que uma fruição desmesurada dos prazeres, principalmente daqueles corpóreos, pode representar um potencial dano para a alma. Esta sorte de prazeres seria aquela que efetivamente pode concorrer a “subverter” a alma e vir a representar uma ameaça para a cidade.

Enquanto no segundo capítulo, através do exame dos livros II, III e IV, ocupamos em compreender porque certas experiências prazerosas são objeto de censura, principalmente em virtude do risco que representam na promoção e na manutenção da justiça na alma e na cidade, em nosso terceiro e último capítulo, empenhamo-nos em mostrar que certos prazeres foram levados em conta por Sócrates para afirmar a superioridade da vida justa sobre a injusta. Assim, pudemos apontar em que medida as questões suscitadas pelo desafio de Glauco encontraram uma resposta no livro IX por meio de uma avaliação dos prazeres.

O exame das alusões ao prazer no quadro das três demonstrações apresentadas entre os livros VIII e IX (543c-588b) nos levou a perceber de que para Sócrates é possível desfrutar dos prazeres sem causar danos ao equilíbrio da alma e da cidade, e que o

filósofo, cuja alma se mostra ordenada e, logo, justa, vive a vida justa e mais feliz. Porque é capaz de governar a si mesmo, de buscar os prazeres mais puros, e de ser moderado na fruição dos prazeres, o amante da sabedoria se mostra o mais apto para governar a cidade e conduzi-la à felicidade.

No encerramento de nosso terceiro capítulo, aludimos ainda à contraposição elaborada ao longo da *República* entre o filósofo e o tirano. Diferentemente do rei-filósofo, que é capaz de voltar a sua atenção para os prazeres relativos à alma e ao conhecimento, e é por essa razão livre de perturbações, o representante da tirania não consegue manter a estabilidade da sua alma, pois um ἔργος tirânico a governa por inteiro.

Obviamente, esta tese não esgota e muito menos encerra a caracterização da concepção platônica acerca do prazer. Uma investigação de tamanha extensão passa necessariamente pela *República*, mas exige um escrutínio sobretudo do que é desenvolvido no *Filebo*. Este último, em comparação com o diálogo contemplado em nosso trabalho, coloca sob uma perspectiva bem mais ampla a análise sobre o prazer, incluindo aqueles desfrutados em uma vida não necessariamente dedicada à filosofia.

Referências bibliográficas

Fontes primárias:

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução do grego de Antônio de Castro Caiero. São Paulo: Atlas, 2009.

PLATÃO. *República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbbenkian.

_____. *La République*. Traduction et présentation de G. Leroux. Paris: Flammarion, 2004.

_____. *La Repubblica. Introduzione, traduzione e note (Mario Vegetti)*. Milano: BUR, 2006.

_____. *Timeu-Crítias*. Tradução do grego, introdução e notas de R. Lopes. Coimbra:CECH, 2011.

_____. *Filebo*. Tradução, apresentação e notas de Fernando Muniz. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Loyola, 2012.

Fontes secundárias:

ADAM, J. (1902). *The Republic of Plato*. Vol I. Cambridge: Cambridge University Press.

ANNAS, J. (1999). *Platonic Ethics, Old and New*. Ithaca: Cornell University Press.

_____. (2015). Plato's Defense of Justice. In: Rabbås, Ø.; Emilsson, E.; Fossheim, H.; Tuominen, M. (ed.). *The Quest for the Good Life: Ancient Philosophers on Happiness*. Oxford: Oxford University Press).

ANDERSON, M. (2019). What Are the Wages of Justice? Rethinking the *Republic's* Division of Goods. *Phronesis*, 65, 1.

ARAÚJO, C. (2013). The definition of *dunamis* on *Republic V* and its argumentative role. In: Brisson, L.; Notomi, N. (eds.). *Dialogues on Plato's Politeia*. Sankt Augustin: Verlag.

ARENSON, K. (2016). Impure Pleasures and the *Phaedrus*. *Epoché*, vol. 21, 1.

_____. (2019). *Health and Hedonism in Plato and Epicurus*. London/New York: Bloomsbury.

AUFDERHEIDE, J. (2018). *Republic 585b-d: argument and text*. *Classical Quarterly*, 68, 1.

BARNEY, R. (2010). Platonic ring-composition and *Republic 10*. In: McPherran, M. (ed.) *Plato's Republic: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press.

- _____. (2017). *Callicles and Trasymachus*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/callicles-thrasymachus/> Acesso em Jan. 2019.
- BOBINICH, C. (2017). Agency in Plato's *Republic*. *Oxford Handbooks Online*. Disponível em: <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935314.001.0001/oxfordhb-9780199935314-e-7>. Acesso em: 10. Nov. 2021
- BOLZANI, R. (2016). A retomada da tese de Trasímaco no segundo livro de *A República*. *Journal of Ancient Philosophy*. Vol.10, n.1.
- BOSSI, B. (2018). *Saber Gozar: Estudios sobre el placer em Pláton*. Madrid: Editorial Trotta.
- BRAVO, F. (2009). *As Ambiguidades do Prazer: ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão*. Trad.: E. Calloni. São Paulo: Paulus.
- BROWN, E. (2017). Plato's Ethics and Politics in *The Republic*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/plato-ethics-politics/>. Acesso em Jan. 2019.
- BURNYEAT, M. (1999). Culture and Society in Plato's *Republic*. *Tanner Lectures in Human Values*, 20.
- BUTLER, J. (1999) On Whether Pleasure's *Esse is Percepi*: Rethinking *Republic* 583b-585a. *Ancient Philosophy*, 19.
- _____. (1999b). The Arguments for the Most Pleasant Life in *Republic*: A Note Against the Common Interpretation. *Apeiron*, 32, n.1.
- _____. (2002). Justice and the Fundamental Question of Plato's *Republic*. *Apeiron*, 35, n.1.
- CAMPOS, A. (2009). The Ontology of Pleasure in the *Philebus* and the *Republic*. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 24, 1.
- CHENG, W. (2018). Natural, Neutral, and Hedonic States in Plato. *Mnemosyne*, 72,4.
- COLLOBERT, C. (2015). The Audience's Response to Plato's Eschatological Myths: Aesthetic Experience at the Service of Morality. *Organon*, 47v.
- CONNELL, S. (2016). Parallels Between Tyrant and Philosopher in Plato's *Republic*. *Polis*, 35.
- CONQUE, J. (2018). A fisiologia do prazer na medicina hipocrática: modelos e reverberações. *Archai*, 24.
- DANZIG, G. (2008). Rhetoric and the Ring: Herodotus and Plato on the Story of Gyges as a

- Politically Expedient Tale. *Greece & Rome*, Second Series. Vol. 55, 2.
- DELCOMMINETTE, S. (2006). *Le Philèbe. Introduction à l'Agathologie Platonicienne*. Leiden/Boston: Brill.
- DE LUISE, F. (2011). A política dos prazeres. Todos os homens da *kallipolis*. Trad.: M. Seneda. In: Xavier, D.; Cornelli, G.(org.). *A República de Platão: outros olhares*. São Paulo: Loyola.
- DESTRÉE, P. Destrée (2012) Spectacles from Hades: On Plato's Myths and Allegories in the *Republic*. In: Collobert, C.; Destrée, P.; Gonzalez, F. (ed.). *Plato and Myth*. Leiden/Boston: Brill.
- DEVEREUX, D. (2004). The Relationship between Justice and Happiness in Plato's *Republic*. *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, 20.
- EMLYN-JONES, C.; PREDDY, W. (2013). *Plato. Republic: Books 1-5. Edited and translated*. Cambridge: Harvard University Press.
- DIXSAUT, M. (2017). *Platão: a questão da alma*. Trad. Cristina Agostini. São Paulo: Paulus.
- ERGINEL, M. (2011). Inconsistency and Ambiguity in *Republic IX*. *Classical Quarterly*. 61, 2.
- FERMANI, A. (2015). *A Vida Feliz Humana: diálogos com Platão e Aristóteles*. Trad.: R. Ambrosio. São Paulo: Paulus.
- FERRARI, G. (2002). Plato, *Republic* 9.585c–d, *Classical Quarterly*, 52.
- _____. (2003). *City and Soul in Plato's Republic*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- FLETCHER, E. (2018). Two Platonic Criticism of Pleasure. In: Shapiro, L. (org). *Pleasure: A History*. Oxford: Oxford University Press.
- FREDE, D. (1993). *Plato. Philebus: Translated with introductions & notes*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing.
- _____. (1999) Rumpelstiltskin's Pleasures: True and False Pleasure in Plato's *Philebus*. In: Fine, G. (ed.). *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and Soul*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (2010). Life and its Limitations: the conception of happiness in the *Philebus*. In: Brisson, L.; Dillon, J.(ed.) *Plato's Philebus: selected papers from the eighth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Verlag.
- GOSLING, J.; TAYLOR, C. (1982). *The Greeks on Pleasure*. Oxford: Oxford University Press.

- GUTHRIE, W. (1975). *A History of Greek Philosophy*. Volume IV. Cambridge: Cambridge University Press.
- HALLIWELL, S. (1993b). *Plato: Republic 10*. Warminster: Aris & Phillips.
- HARDUIN, P. (2018). *A caverna dos prazeres: o problema do prazer no argumento da República de Platão*. Dissertação de mestrado. Departamento de filosofia: USP.
- HAVELOCK, E. (1996) *Prefácio a Platão*. Trad. E. Dobransky. Campinas: Papirus.
- HELMER, E. (2005). Historie, politique et pratique aux livres VIII et IX de la *République*. In: Dixsaut, M (dir.) *Études sur la République de Platon*. VI. Paris: Vrin.
- HITZ, Z. (2010). Degenerate Regimes in Plato's *Republic*. In: McPherran, M. (ed.). *Plato's Republic: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- IGLÉSIAS, M. (2011). A unidade do livro X e sua ligação com os demais livros da *República*. In: Xavier, D.;Cornelli, G. (org.). *A República de Platão: Outros olhares*. São Paulo: Loyola.
- KRAUT, R. (2009). A defesa da justiça na *República* de Platão. In: Benson, H. (org.). *Platão*. Trad.: M. Zingano. São Paulo.
- JOHNSTONE, M. (2013). Anarchic Souls: Plato's depiction of the 'democratic man'. *Phronesis*, 58.
- _____. (2015). Tyrannized Souls: Plato's Depiction of The 'Tyrannical Man'. *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 23.
- JORGENSEN, C. (2019). Oligarchy and the Tripartite Soul in Plato's *Republic*. *Apeiron*, n. 54, 1.
- KEULS, E. (1978). *Plato and Greek Painting*. Leiden: Brill.
- LAMBERTERIE, C. (2014). The Greek Adjective ἄσμενος: Its Etymology and History. The Center for Hellenistics Studies. Transl. J. Papadopoulou. Disponível em <https://classical-inquiries.chs.harvard.edu/the-greek-adjective-ἄσμενος-itsetymology-and-history/>. Acesso em Fev. 2021.
- LARIVÉE, A. (2005). Malaise dans la cite: *Eros* et la tyrannie au livre IX de la *République*. In: Dixsaut, M. (org.). *Études sur la République de Platon*. 1.
- _____. (2012a). Choice of Life and Self- Transformation in the Myth of Er. In: Collobert, C.; Destrée, P.; Gonzalez, F. (ed.). *Plato and Myth*. Leiden/Boston: Brill.
- _____. (2012b). *Eros Tyrannos: Alcibiades as the Model of the Tyrant in Book IX of the Republic*. *The International Journal of the Platonic Tradition*, 6.
- LEAR, J. (1992). Inside and Outside *The Republic*. *Phronesis*, 37, 2.
- LEFEBVRE, R. (2007). *Platon, philosophe du plaisir*. Paris: L'Harmattan.

- _____. (2012). Absence de douleur et raison: la vérité des plaisirs chez Platon (*République*, IX et Philèbe). *Les Études Philosophiques*, 101, 2.
- LEROUX, G. (2004). *Platon. La République: traduction et présentation*. Paris: Flammarion.
- LIDDLE-SCOTT-JONES. A Greek-English Lexicon. 9th ed. Oxford. Consultado em Perseus Digital Library. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/>.
- LIEBERT, R. (2017). *Tragic Pleasure from Homer to Plato*. Cambridge University Press.
- LOPES, D. (2014). Notas. In: Guinsburg, J. *A República de Platão. Tradução e organização*. São Paulo: Perspectiva.
- LOPES, R. (2011). Platão. *Timeu-Crítias. Tradução do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes*. Coimbra: CECH.
- _____. (2017). Dilemas textuais na tradução crítica da *República* de Platão. In: *Nuntius Antiquus*, v. 13, n.2.
- MARQUES, M. (2011). A encenação do poder tirânico. Sobre *República IX*. In: Palumbo, L. (a cura di). *Lógon didonai. La filosofia come esercizio del render ragione*. Studi in onore a Giovanni Casertano. Napoli: Loffredo.
- _____. (2012). Imagem e Prazer no *Filebo*. In: Marques, M. (ed.). *Teorias da Imagem na Antiguidade*. São Paulo: Paulus.
- MENEZES, L. (2020). O problema da classificação dos bens na *República* de Platão. *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 14, issue 2.
- MENN, S. (2005). On Plato's Πολιτεία. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Vol. XXI.
- MEYER, S. (2008). *Ancient Ethics*. London/New York: Routledge.
- MIKALSON, J. (2010). *Greek popular religion in Greek philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- MORENO, T.; ROSALIND, T. (2014). Introduction. In: *Pattern of the past: Epitadeumata in the Greek tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- MOTTA, G. (2005). Gláucon, Adimanto e a necessidade da filosofia. *Kléos*. n. 9/10, pp. 87-113.
- _____. (2014). A comunidade de bens, mulheres e filhos: uma leitura sobre a natureza e o alcance da utopia na *República* de Platão. *Studia Philologica Valentina*. Vol. 16, 13.
- MOURACADE, J. (2005). Plato's Three Arguments for Justice. *Méthexis*, 18.

- _____. (2008). The Many Challenges of *Republic II*. *Méthexis*, 21.
- _____. (2016). Pleasure, Desire, and *Akrasia* in Plato's *Republic*. *Méthexis*, 28.
- MUNIZ, F. (2010). Platão contra a arte. In: Haddock-Lobo, R. (org.) *Os filósofos e a arte*. Rio de Janeiro: Rocco.
- _____. (2011). *A potência da Aparência: um estudo sobre o prazer e a sensação nos Diálogos de Platão*. São Paulo: Annablume.
- MURGIER, C. (2016). Polemics Arguments about Pleasure: The Controversy within and around the Academy. In: Weisser, S.; Thaler, N. *Strategies of Polemics in Greek and Roman Philosophy*. Leiden/Boston: Brill.
- _____. (2019). Platon et les plaisirs de la vertu. *Chôra*. REAM, 17.
- MURRAY, O. (1992). Les regles du *symposion* ou comment problematiser le plaisir. In: Aurell, M.; *Et al.* (org.). *La Sociabilité à Table: comensalité et convivialité à travers les âges*. Rouen: Publications de l'Université de Rouen.
- _____. (1994). O homem e as formas de sociabilidade. In: Vernant, P. (dir.). *O homem grego*. Trad.: M. Figueiredo. Lisboa: Presença.
- MURRAY, P. (1997). *Plato on poetry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NUSSBAUM, M. (2009). *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Trad. A. Cotrim. São Paulo: Martins Fontes.
- OGIHARA, S. (2019). The independence of the soul from the body: *Philebus* 31b-36c. In: Dimas, P.; Jones, R.; Lear, G. *Plato's Philebus: a Philosophical Discussion*. Oxford: Oxford University Press.
- PAULA, H. (2016). *O lugar do prazer na filosofia moral de Platão*. Tese de Doutorado. Departamento de filosofia. Universidade de São Paulo.
- PEREIRA, M. (1949). Platão. *República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- PESCE, D. (1975). La Fondazione Ontologica del Piacere nella *Repubblica* di Platone. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*. 67, 3.
- PETRAKI, Z. (2011). *The Poetics of Philosophical Language: Plato, poets, and presocratics in the "Republic"*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- PETTERS, F. (1983). *Termos filosóficos gregos: Um léxicohistórico*. Trad. B. Barbosa. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- PRADEAU, J.; FRONTEROTTA, F. (2005). *Platon: Hippias majeur. Hippias mineur*. Paris: Flammarion.

- REEVE, C. (1988). *Philosopher-Kings: the argument of Plato's Republic*. Indianapolis/Cambridge: Hackett.
- REIS, M. (2009). *Psicologia, Ética e Política: a tripartição da psyché na República de Platão*. São Paulo: Loyola.
- ROBINSON, M. (2013). Competition, Imagery, and Pleasure in Plato's *Republic*, 1-9. *Plato Journal*, n. 13.
- ROMERI, L. (2002). *Philosophes entre mots et mets*. Grenoble: Jérôme Millon.
- ROWE, C. (2012). Introduction. *Plato: The Republic. A new translation by C. Rowe*. London: Penguin.
- _____. (2017). The City of Pigs: a key passage in Plato's *Republic*. *Philosophie Antique*, 17.
- RUSSELL, D. (2004). *Plato on pleasure and the good life*. Oxford: Oxford University Press.
- SANTORO, F. (2018). Poética. In: Cornelli, G.; Lopes, R. (coord.). *Platão*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- SCOTT, D. (2015). *Levels of Argument: A Comparative Study of Plato's Republic and Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (2019). *The Republic*. In: Fine, G. (ed.). *The Oxford Handbook of Plato*. Oxford: Oxford University Press.
- SEDLEY, D. (2013). Socratic intellectualism in the *Republic's* central digression. In: Boys-Stones, G.; Murr, D., Gill, C. (ed.). *The Platonic Art of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SHAW, J. (2015). *Plato's Anti Hedonism and the Protagoras*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SHOREY, P. (1937a). *Plato. The Republic: with an English translation*. V.1. Harvard: The Loeb Classical Library.
- SISSA, G. (2019). Caregivers of the Polis, Partygoers and Lotus-Eaters. Politics of Pleasure and Care in Plato's *Republic*. In: Riedweg, C. (ed.). *Philosophy for the City: Acts of the Fifth Congress of the Society for Ancient Philosophy 2016*. Berlin: De Gruyter.
- SOARES, C. (2018). Mesas terapêuticas e mesas saudáveis: Platão em diálogo com a literatura médica e gastronômica. *Archai*. 23.
- SOMMERVILLE, B. (2019). Pleasure and the Divided Soul in Plato's *Republic* Book 9. *Classical Quarterly*. 69, 1.
- TECUSAN, M. (1990). *Logos Symptikos: Patterns of the Irrational in Philosophical*

- Drinking: Plato Outside the *Symposium*. In: Murray, O. (ed.) *Symptica: A Symposium on the Symposium*. Oxford: Oxford University Press.
- TUOZZO, T. (1996). The *General Account of Pleasure in Plato's Philebus*. *Journal of the History of Philosophy*. 34, 4.
- URMSON, J. (1990). *The Greek Philosophical Vocabulary*. London: Duckworth.
- VEGETTI, M. (1998b). *La Repubblica. Traduzione e commento*. Vol. II. Napoli: Bibliopolis.
- _____. (2006). *La Repubblica. Introduzione, traduzione e note*. Milano: BUR.
- VOGT, K. (2017). Plato on hunger and thirst. *History of Philosophy & Logical Analysis*. 20, 1.
- WARREN, J. (2011). Socrates and the Patients: Republic IX, 583c-585a. *Phronesis*. 56, 2.
- _____. (2013). Comparing Lives in Plato, *Laws* 5. *Phronesis*, 58.
- WEIJERS, D. Hedonism. *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://www.iep.utm.edu/>. Acesso: maio. 2020.
- WHITE, N. (1979). *A Companion to Plato's Republic*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing.
- _____. (1984). The Classification of Goods in Plato's *Republic*. *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 22, n.4.