

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
CAMPUS CHAPECÓ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
CURSO DE MESTRADO EM FILOSOFIA**

LEANDRO LUNKES

**EM QUE MEDIDA HÁ MEDIDA NO PRAZER?
UMA LEITURA DA RELAÇÃO ENTRE PRAZER E RACIONALIDADE EM
PLATÃO E EM EPICURO**

CHAPECÓ

2022

LEANDRO LUNKES

EM QUE MEDIDA HÁ MEDIDA NO PRAZER?
UMA LEITURA DA RELAÇÃO ENTRE PRAZER E RACIONALIDADE EM
PLATÃO E EM EPICURO

Dissertação apresentada para o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Juliano Paccos Caram

CHAPECÓ

2022

Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Lunkes, Leandro

EM QUE MEDIDA HÁ MEDIDA NO PRAZER?: Uma leitura da relação entre prazer e racionalidade em Platão e em Epicuro / Leandro Lunkes. -- 2022.
127 f.

Orientador: Dr. Juliano Paccos Caram

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Fronteira Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Chapecó, SC, 2022.

1. Racionalidade. 2. Medida. 3. Prazer. 4. Platão.
5. Epicuro. I. Caram, Juliano Paccos, orient. II.
Universidade Federal da Fronteira Sul. III. Título.

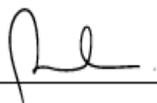
LEANDRO LUNKES

EM QUE MEDIDA HÁ MEDIDA NO PRAZER?
UMA LEITURA DA RELAÇÃO ENTRE PRAZER E RACIONALIDADE EM
PLATÃO E EM EPICURO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul – UFFS – como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia, defendida em banca examinadora em 23 de novembro de 2022.

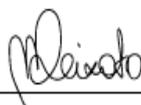
Aprovada em: 23 de novembro de 2022.

BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dr. Juliano Paccos Caram – UFFS

(Presidente da Banca/Orientador)



Profa. Dra. Miriam Diniz Peixoto – UFMG

(Avaliadora)



Prof. Dr. Marcio Soares – UFFS

(Avaliador)

CHAPECÓ/SC, NOVEMBRO DE 2022

RESUMO

Platão, no *Filebo*, e Epicuro, em suas obras *Carta a Meneceu*, *Carta a Heródoto*, *Máximas Principais* e *Sentenças Vaticanas*, discutem, cada qual a seu modo, a relação entre prazer e racionalidade, indicando a necessidade de um elemento intermediário que seja capaz de estabelecer harmonia entre as experiências prazerosas e os objetivos da racionalidade para a obtenção de uma vida feliz. O intuito central deste trabalho é investigar até que ponto se pode entender o caráter da medida, e seus correlatos, nessa relação entre prazer e racionalidade. Para tal, primeiramente, será analisada a fisiologia do prazer em Platão e em Epicuro, ou seja, o estudo da natureza do prazer a partir de sua geração, bem como os elementos que participam desse processo. Definida sua fisiologia, o prazer será, então, analisado a partir de seu movimento ou repouso e da sua axiologia. No movimento ou repouso, será investigado se todo prazer consiste em um movimento ou se há prazeres que podem ser definidos a partir do repouso. Quanto à axiologia, será demonstrada a relação entre sensação prazerosa e juízos epistêmicos que a valorizam como verdadeira ou falsa, bem como a temporalidade do prazer, isto é, sua duração e extensão na tarefa de afastar a dor, além de seu aspecto passado, presente e futuro. A partir dessa axiologia, ambos os filósofos afirmam que há determinados prazeres que mais conduzem a uma condição de vida dolorosa do que o seu contrário, tornando-se necessária a intervenção de alguma medida que, através do cálculo e da deliberação dos prazeres, façam de fato contribuírem para a aquisição de uma vida verdadeiramente prazerosa e feliz.

Palavras-chave: Platão. Epicuro. Racionalidade. Medida. Prazer.

ABSTRACT

Plato, in the *Philebus*, and Epicurus, in their works *Letter to Meneceus*, *Letter to Herodotus*, *Main Maxims* and *Vatican Sentences*, discuss, each in their own way, the relationship between pleasure and rationality, indicating the need for an intermediate element capable of to establish harmony between pleasurable experiences and the goals of rationality to achieve a happy life. The central aim of this work is to investigate to what extent one can understand the character of the measure, and its correlates, in this relationship between pleasure and rationality. For this, first, the physiology of pleasure in Plato and Epicurus will be analyzed, that is, the study of the nature of pleasure from its generation, as well as the elements that participate in this process. Once its physiology is defined, pleasure will then be analyzed based on its movement or rest and its axiology. In motion or rest, it will be investigated whether all pleasure consists of movement or whether there are pleasures that can be defined from rest. As for axiology, the relationship between pleasurable sensation and epistemic judgments that value it as true or false will be demonstrated, as well as the temporality of pleasure, that is, its duration and extension in the task of warding off pain, in addition to its past, present aspect. and future. From this axiology, both philosophers claim that there are certain pleasures that lead more to a painful life condition than their opposite, making it necessary to intervene in some measure that, through the calculation and deliberation of pleasures, makes them those in fact contribute to the acquisition of a truly pleasurable and happy life.

Keywords: Plato. Epicurus. Rationality. Measure. Pleasure.

LISTA DE SIGLAS

Fil. *Filebo*

Hdt. *Carta a Heródoto*

Men. *Carta a Meneceu*

MP *Máximas Principais*

Rep. *República*

SV *Sentenças Vaticanas*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. PRIMEIRO CAPÍTULO:16_CATEGORIA DO MOVIMENTO E DO REPOUSO NO PRAZER EM PLATÃO E EM EPICURO	16
1.1 O PRAZER NA INTERAÇÃO DO COMPOSTO CORPO-ALMA EM PLATÃO.....	16
1.1.1. A natureza do composto corpo-alma.....	17
1.1.2 Sensação e afecção.....	18
1.1.3 Desejo e memória	25
1.1.4 O movimento e o repouso no prazer.....	29
1.2 O PRAZER NA INTERAÇÃO CORPO E ALMA EM EPICURO	33
1.2.1 A natureza do corpo e da alma	37
1.2.2 Sensação e afecção.....	42
1.2.3 Desejo e memória	47
1.2.4 A concepção de movimento e do repouso no prazer	54
2. SEGUNDO CAPÍTULO:_CATEGORIA DA AXIOLOGIA DO PRAZER EM PLATÃO E EM EPICURO.....	64
2.1. A RACIONALIDADE NO <i>FILEBO</i>	64
2.2. CRITÉRIOS DE AVALIAÇÃO DO PRAZER EM PLATÃO	75
2.2.1 Avaliação do objeto do prazer	75
2.2.2 Avaliação da temporalidade do prazer	90
2.3 A ATIVIDADE NOÉTICA EM EPICURO	95
2.4 CRITÉRIOS DE AVALIAÇÃO DO PRAZER EM EPICURO.....	101
2.4.1 Avaliação do objeto do prazer	101
2.4.2 Avaliação da temporalidade do prazer	107
CONSIDERAÇÕES FINAIS	116
REFERÊNCIAS	123

INTRODUÇÃO¹

A partir de uma leitura mais atenta de Platão e de Epicuro, é possível compreender que nem todo prazer parece conduzir a uma vida boa e feliz; ou seja, diante de uma multiplicidade de prazeres, cuja fruição distingue uma experiência de outra, ambos os filósofos investigam quais deles concorrem para uma vida realmente feliz, racional e prazerosa. No *Filebo* de Platão, o prazer é discutido como uma das condições para uma vida boa concorrendo com o pensamento. Logo no início desse diálogo, Sócrates estabelece que a vida boa depende do pensamento e seus correlatos, ao passo que Filebo defende que qualquer prazer conduz à felicidade. Assim, o diálogo visa pesquisar o que é essencialmente o prazer e qual o estatuto próprio da inteligência, a fim de estabelecer qual deles – senão, ambos – proporciona a melhor vida possível, ou seja, trata-se de pesquisar como um ser humano pode alcançar de fato uma vida boa.

Quanto ao prazer nesse diálogo, Sócrates afirma que essa noção possui uma unidade e uma multiplicidade. A unidade do prazer se refere à sua natureza ou, em outras palavras, à sua fisiologia. Por fisiologia do prazer compreende-se, aqui, os processos que são responsáveis por gerar uma experiência prazerosa. Eles ocorrem no corpo e na alma e compreendem movimentos como sensação, afecção, memória, desejo, além da categoria do movimento e do repouso, que desempenham, cada qual, seu papel próprio para que seja possível obter o prazer. Cada um desses movimentos possui sua definição própria e um modo específico de atuar na gênese de um prazer. Disso resulta a importância de defini-los e de explorar suas nuances, como se pretende nesse trabalho. Por outro lado, a multiplicidade dos prazeres resulta em espécies distintas, definidas por Sócrates no *Filebo* como prazeres mistos, falsos e puros, sendo que cada um possui especificidades como será discutido adiante. Por ora, cabe dizer que os prazeres mistos, falsos e puros não possuem um processo fisiológico distinto, mas características próprias que fundamentam a multiplicidade ou dessemelhança entre esses prazeres (cf. *Fil.* 13b; 19a-b).

De modo diverso, Epicuro, em sua *Carta a Meneceu*, não estabelece uma distinção em termos de dessemelhança ou multiplicidade entre os prazeres. Entretanto, o próprio

¹ Esta dissertação teve apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina – FAPESC – no período de 04/2022 a 10/2022 conforme o Edital 48/2021.

Epicuro atesta que nem todos são favoráveis a um modo de vida condizente à felicidade (*Men.* 129-130) e que é possível estabelecer diferenças no modo como se dá a fruição dos prazeres cinéticos, de um lado, e dos prazeres estáticos, de outro. Portanto, uma das perguntas que se emerge diante dos textos dos filósofos é: de que modo é possível estabelecer as diferenças entre os prazeres favoráveis e desfavoráveis à felicidade? Será a racionalidade² aquela que estabelece a ponte entre prazer e felicidade?

Desse modo, percebe-se que, ambos os filósofos, cada qual a seu modo, identificam características divergentes nos prazeres, seja em sua fisiologia ou no modo de fruição, o que implicaria questionar: o que define verdadeiramente um prazer? Será que todo prazer é, na leitura de Platão e de Epicuro, de fato prazer? Trata-se, nesse trabalho, de pesquisar o modo pelo qual esses filósofos concebem o prazer a partir da sua fisiologia e da sua natureza móvel e/ou estática, além de sua axiologia, ou seja, os critérios que cada um utiliza para avaliar o prazer. Além disso, uma vez que se reconhece serem diversos os prazeres, torna-se necessário verificar quais são favoráveis a uma vida prazerosa e quais deveriam ser evitados ou até mesmo eliminados. Em outras palavras, trata-se de pesquisar o tipo de racionalidade evocada e o modo como ela se relaciona com o prazer, isto é, elencar os elementos racionais que possam atuar como avaliadores do prazer. Contudo, é necessário estabelecer quais são os critérios mediante os quais a racionalidade fundamenta sua avaliação.

A partir dessas indagações, é possível reconhecer certas semelhanças preliminares entre Platão e Epicuro, apesar das evidentes divergências que existem no confronto de suas doutrinas filosóficas. Como se verá, ambos parecem conceber uma relação entre prazer e racionalidade, mas é preciso investigar até que ponto eles são deveras semelhantes. Isso implica em examinar se, em ambos, a natureza do prazer e os termos implicados na gênese do prazer, possuem o mesmo sentido, a saber: sensação, afecção, memória, desejo, movimento e repouso. Com relação à racionalidade, será em seguida investigado de que modo cada filósofo, em suas respectivas obras, define-a e como a relaciona na atuação do prazer.

Grosso modo, o problema de como a relação entre racionalidade e prazer se faz presente em Platão e em Epicuro, assim como na história da filosofia antiga como um todo. Francisco Bravo (2009, p. 13 ss.) argumenta que a temática do prazer antecede até

² Por racionalidade nomeiam-se as atividades intelectuais da alma. Atividades essas que, no *Filebo* de Platão, serão apresentadas como cálculo (*logismós*), intelecto (*nous*), pensamento (*phronesis*), medida (*metron*); e nas cartas e fragmentos de Epicuro são nomeadas como atividades noéticas da alma.

mesmo a filosofia entre os gregos. Já nas poesias homéricas e nos poemas de Hesíodo, por exemplo, o prazer ora é tido como algo bom, ora como algo pernicioso nas atitudes de heróis e de homens. Segundo F. Bravo, já em Hesíodo, por exemplo, está presente a ideia de que o prazer deva estar submetido à alguma forma de racionalidade. O comentador afirma, ainda, que a mesma problemática ocorre na tragédia grega do século V a.C. Nessa, o prazer estava relacionado com o “delírio dionisíaco”, sem a presença da racionalidade, associada, ainda que de modo dicotômico, a Apolo. Nas tragédias, de modo geral, o prazer aparece misturado à dor. Com o surgimento da filosofia, até mesmo entre os pré-socráticos, o prazer passa a ser estudado sob dois pontos de vista: aquele da sua axiologia ou medida, e aquele da sua fisiologia ou gênese, sendo ora subordinados a ela, ora concorrendo para esta (cf. BRAVO, 2009, p. 39-40).

Werner Jaeger (1994, p. 190), por sua vez, sustenta que o surgimento da filosofia foi, de certa forma, influenciado pelas narrativas míticas da realidade presentes em Hesíodo. A partir daí, os pensadores iniciaram um movimento de explicação racional da realidade sem, contudo, romper por completo com a tradição mito-poética. W. Jaeger (1994, p. 197) observa que a influência dos relatos míticos foi diminuindo com o progresso do termo racionalidade entre os filósofos pré-socráticos e posteriores. Desse modo, os pré-socráticos visavam explicar toda a realidade em um viés racional, estabelecendo que um ou outro dos elementos naturais como o fogo, água, ar e terra seriam a origem e o princípio de todas as coisas. Posição diferente daquela de Leucipo e Demócrito, que identificam os corpos simples e o vazio como o fundamento de tudo o que existe. No tocante à discussão acerca do prazer nesse período, afirma-se a necessária correspondência entre harmonia e medida, pois a alma e o corpo eram compreendidos por esses pré-socráticos como microcosmos que deveria reproduzir a mesma harmonia e medida do macrocosmo, estabelecidas pela racionalidade do cosmos (cf. JAEGER, 1994, p. 202-203). E como notou também Bravo (2009), o prazer também fora visto por eles no quadro desta mesma necessidade de harmonização e de medida pela inteligência humana. Assim, a racionalidade, ao estabelecer a harmonia no corpo e nela mesma, poderia resultar em um melhor estado de prazer.

Entretanto, vale destacar que, tanto Platão quanto Aristóteles buscam uma definição do que vem a ser a melhor forma de se viver (cf. HADOT, 2014, p. 101 e 120-121): se uma vida apenas de inteligência ou uma vida apenas de prazer. Ademais, essa perspectiva e as reflexões anteriores dos pré-socráticos sobre o prazer não foram totalmente abandonados, e voltam a inspirar as escolas helenistas de Epicuro e de Zenão.

Nas palavras de Pierre Hadot (2014), não houve uma ruptura ou grandes diferenças entre a filosofia de Platão e Aristóteles e a filosofia de Epicuro e de Zenão.

Em resumo, percebe-se que o problema da relação entre prazer e racionalidade não só perpassa a filosofia antiga como também a cultura grega de modo geral, incluindo as poesias épicas, didáticas e trágicas, de saber humano. Além disso, cada poeta ou filósofo elaboraram suas próprias concepções de prazer, e refletiram suas implicações na vida humana. A filosofia grega nos legou investigações mais robustas e argumentadas sobre a natureza dos prazeres, sobre como ele seria engendrado, sobre a participação do corpo na experiência do prazer e sobre a relação entre prazer e racionalidade, entre outros tantos aspectos. E com Platão e Epicuro assistimos a um desenvolvimento ainda maior na abordagem desse tema. Esses autores não inventaram a filosofia, mas contribuíram, a partir das ideias já existentes e de suas próprias investigações filosóficas, para que uma investigação sobre os prazeres pudesse ter um alcance ainda mais abrangente.

É importante destacar aqui, que Platão e Epicuro, embora pertencentes a tradições e períodos distintos e de terem escrito em gêneros literários diferentes, deixam conhecer convergências em vários aspectos com relação ao tema do prazer e a sua relação com a racionalidade. Como todo trabalho comparativo, há que se resguardar os devidos cuidados na exploração das fontes primárias. Afinal, se está diante de estilos literários diferentes: no *Filebo*, assim como na quase totalidade dos seus escritos, Platão utiliza o gênero dialógico, através do qual desenvolve sua argumentação a partir de um contexto dramático e da utilização de personagens que discutem, à maneira de sua ciência da dialética, entre outras coisas, o problema da distinção dos prazeres; já nas cartas de Epicuro, depara-se o gênero epistolar que, para além do desenvolvimento de argumentos mais completos, apresenta sua filosofia de forma sumária e com poucos argumentos desenvolvidos.

Victor Goldschmidt (2002) afirma que o estilo dialógico de Platão não tem como objetivo informar ou estabelecer doutrinas e dogmas. O objetivo de Platão seria, para esse autor, o de incitar os personagens e o leitor a produzirem conhecimento tendo por método a dialética. Nos diálogos veem-se personagens e leitores em movimento, no caminho de investigação acerca de diversos argumentos e temas. Epicuro, por sua vez, visava por meio de suas cartas (*Meneceu, Heródoto e Pítocles*) incitar seus leitores a memorizar os princípios fundamentais de sua filosofia com o intuito de estabelecer uma visão de conjunto (cf. SILVA, 2015). Markus Figueira da Silva (2015, p. 248) destaca que Epicuro prezava a clareza, a memorização e a amizade na escrita das cartas e o ensino elementar

nas *Sentenças Vaticanas* e *Máximas Principais*. A breve consideração desse contexto histórico e literário permite entrar neste trabalho de modo cuidadoso, resguardando as devidas peculiaridades dos textos e das doutrinas de cada filósofo.

Para tanto, optou-se pelo recorte do tema do prazer e da racionalidade a partir do diálogo *Filebo*, que se interroga acerca de como é possível ser verdadeiramente feliz: se diante de uma vida de prazer e/ou de atividade intelectual. Fernando Muniz (2015, p. 7-8), em sua tradução e introdução ao diálogo, elenca algumas posições acerca da dificuldade de interpretação do diálogo, haja vista que, em uma primeira leitura, apresentam-se certas incongruências com as ideias e teorias presentes em outras obras platônicas. O autor concorda com a perspectiva que considera ser isso, servindo a temática da vida boa que é objeto do presente diálogo. Assim, nosso estudo terá como foco a discussão acerca do prazer e de sua axiologia e, mesmo considerando o contexto maior da obra, não entrará nas discussões que extrapolam essa temática. Há que se salientar ainda, que o presente estudo, ao analisar essa obra, considera a natureza dialética do diálogo, levando em conta o seu movimento e acatando não somente as posições de Sócrates, mas também aquelas de Protarco. Diante disso, nas citações desse trabalho será referido aos personagens em questão e não diretamente ao autor do diálogo, a saber Platão.

A seu tempo, o estudo do tema do prazer em Epicuro dar-se-á mediante o exame da *Carta a Meneceu* e da *Carta a Heródoto*, além das *Máximas Principais* e *Sentenças Vaticanas*. A *Carta a Meneceu* será abordada como a obra principal ou fundamental por abordar o tema prazer e sua axiologia, o que interessa no presente trabalho. Já a *Carta a Heródoto*, cuja temática aborda o terreno da física e da canônica, será utilizada como um estudo preliminar necessário para se compreender o lugar da reflexão sobre o prazer no quadro do pensamento de Epicuro. As *Máximas Principais* e as *Sentenças Vaticanas* servirão, por sua vez, como um complemento à discussão presente na *Carta a Meneceu*, isto é, quando o desenvolvimento de um determinado tema requer um aprofundamento maior. As *Máximas* e as *Sentenças* serão, então, utilizadas para enriquecer ainda mais a discussão que será desenvolvida.

A temática do prazer nessas obras será analisada, portanto, a partir de duas categorias – que darão título aos capítulos: a categoria do movimento e/ou repouso e a categoria da axiologia. A primeira versa sobre o modo pelo qual um determinado prazer se comporta em relação ao movimento e ao repouso. A segunda, sobre os modos de valoração dos prazeres em face da racionalidade.

O objetivo do primeiro capítulo, pois, consiste em definir a natureza do prazer em cada filósofo e estabelecer se o prazer é passível de ser pensado como um movimento ou um repouso, bem como, a relação entre Platão e Epicuro no modo pelo qual definem o prazer enquanto fisiologia e movimento/repouso. Esse capítulo discutirá como um prazer é gerado e quais os elementos que estão envolvidos nessa geração, a saber, sua fisiologia. Buscará responder à problemática do princípio do prazer, ou seja, o que suscita no indivíduo a busca pelo prazer e o que o impulsiona a buscar um objeto de prazer em especial e não qualquer objeto.

Para tal empreendimento, o capítulo descreverá primeiramente as operações que acontecem na interface corpo alma e a relação que estabelecem entre si, buscando entender se o prazer ocorre somente na alma ou na sua conjuntura com o corpo. Em outras palavras, queremos saber se é possível ou não à alma sentir sozinha algum prazer. Serão discutidas noções que se referem ao processo de geração do prazer, isto é, “sensação”, “afecção”, “memória” e “desejo”. A sensação e a afecção serão analisadas em um mesmo tópico, bem como a memória e o desejo, que darão lugar a um segundo tópico do capítulo. Ao se examinar esses quatro primeiros termos, será analisada a fisiologia do prazer como um todo. Através deles encaminhar-se-á para o exame da concepção do prazer enquanto movimento e/ou repouso. A partir da definição de prazer estudada nas obras de Platão e de Epicuro, será possível chegar à compreensão se o prazer se define como um movimento ou se apresenta antes como um estado de repouso. O capítulo se concluirá com o estabelecimento de aspectos convergentes e divergentes relacionados à fisiologia do prazer e ao problema do movimento e do repouso nas concepções de ambos os filósofos.

O segundo capítulo abordará uma segunda categoria do prazer que consiste em sua axiologia, ou seja, na investigação dos critérios pelos quais um prazer é classificado como melhor ou mais adequado que outro em vista de uma vida feliz. O objetivo será o de dilucidar a racionalidade e sua relação com o prazer, explicitando as posições de Platão e de Epicuro a esse respeito. A avaliação do prazer parece proceder, nessa primeira leitura, da capacidade racional da alma em concorrer ou não para a escolha dos prazeres. Para elucidar tal questão, estudar-se-á, primeiramente, como cada filósofo compreende e define a racionalidade e estabelece as operações que ela exerce e como as exerce. Diante disso, os critérios que emprega para definir qual prazer deve ser escolhido e qual rejeitado, serão avaliados, neste âmbito, os objetos de prazer e a dimensão temporal da experiência prazerosa. Ao findar dessa discussão, procederá uma comparação das teorias filosóficas

de Platão e de Epicuro no que diz respeito à racionalidade e aos critérios avaliativos com relação aos diversos prazeres.

Com esse estudo comparativo, pretende-se identificar e demonstrar aspectos para a convergência e a divergência entre esses dois autores no que diz respeito ao problema do prazer e da vida feliz. Essa aproximação não pretende que as filosofias platônica e epicurista sejam iguais em suas reflexões sobre esse tema, mas antes sugerir, ainda que não exaustivamente, semelhanças nas considerações acerca do prazer e da racionalidade nas duas tradições filosóficas.

1. PRIMEIRO CAPÍTULO: CATEGORIA DO MOVIMENTO E DO REPOUSO NO PRAZER EM PLATÃO E EM EPICURO

Ao se deparar inicialmente com a discussão do prazer em Platão e em Epicuro, é possível afirmar que, em ambos os filósofos, o prazer é uma afecção gerada na interação do corpo com a alma e que, por esse mesmo motivo, é possível investigar sua fisiologia. Para tanto, se fará necessário definir preliminarmente como ocorre a fisiologia do prazer nessa interação corpo e alma.

Em um primeiro momento, discutir-se-á (1.1) o prazer na interação entre o corpo e a alma em Platão através das noções de (1.1.1) corpo e alma, (1.1.2) sensação e afecção, (1.1.3) desejo e memória, para, então, (1.1.4) analisar o prazer como movimento e como repouso. Em segundo lugar, demonstrar-se-á (1.2) o prazer na interação entre corpo e alma em Epicuro através das seguintes noções: (1.2.1) corpo e alma, (1.2.2) sensação e afecção, (1.2.3) desejo e memória e, por fim, (1.2.4) o prazer no movimento e no repouso. Os textos que servirão de base para essa investigação serão: o *Filebo* de Platão, duas das cartas e alguns fragmentos de Epicuro, a saber: *Carta a Meneceu (Men.)*, *Carta a Heródoto (Hdt.)*, *Sentenças Vaticanas (SV.)* e *Máximas Principais (MP.)*.

Essa argumentação terá por base estabelecer a relação entre o movimento e o repouso no âmbito do prazer em Platão e em Epicuro. Em ambos os filósofos, o problema do prazer enquanto movimento de repleção pressupõe a distinção entre prazeres que decorrem *do* – e *no* – movimento e aqueles que se originam somente após a cessação plena da sensação de falta. Enquanto prazeres decorrentes de movimentos de repleção, eles serão investigados como são sentidos e percebidos. Trata-se de saber de que modo se produzem as sensações prazerosas no ato mesmo de superação da falta. Por outro lado, se for possível falar em prazeres que decorrem da dissolução da sensação de falta, também será necessário demonstrar de que modo eles podem ser sentidos e percebidos uma vez que a falta é totalmente satisfeita.

1.1 O PRAZER NA INTERAÇÃO DO COMPOSTO CORPO-ALMA EM PLATÃO

O prazer, na concepção do *Filebo* de Platão, é gerado e sentido no composto corpo-alma e se define como repleção ou preenchimento (*plérosis*) que, por sua vez, pode se dar de dois modos: o primeiro consiste no próprio processo de preenchimento; e o

segundo, no estado decorrente do preenchimento. Portanto, esse capítulo, propõe-se a examinar se, de fato, todo prazer pode ser reduzido à repleção e como se dão os dois modos acima mencionados de fruição denominados prazer. À primeira vista, parece ser possível compreender o prazer enquanto repleção que ocorre no processo de preenchimento e também no estado de estar preenchido. Para alcançar tal intento faz-se necessário, primeiramente, abordar a natureza do composto corpo-alma, bem como, as operações da alma no e com o corpo a fim de compreender a natureza do movimento e do repouso no que concerne a experiência do prazer.

1.1.1. A natureza do composto corpo-alma

A natureza do composto corpo-alma é objeto de discussão em vários contextos do *corpus* platônico e constitui, assim, uma pesquisa relevante para o conjunto do pensamento platônico e, principalmente, para a explicação da origem do prazer. No *Filebo*, a discussão sobre o composto corpo-alma está relacionada à argumentação sobre os quatro gêneros ou elementos congêneres ao cosmos, a saber: o ilimitado, o limitado, o misto e a causa; e, mais precisamente, ao gênero da causa, como se pode verificar no seguinte passo:

S: O nosso corpo, será que afirmamos que tem uma alma?

P: É claro que afirmamos.

S: De onde a teria tomado, meu caro Protarco, se o corpo do universo não fosse animado, possuindo as mesmas e ainda mais belas coisas que o nosso?

P: É claro que de nenhuma outra parte, Sócrates. (*Fil.* 29e-30a).

Sócrates afirma que o corpo humano procede do corpo do universo, enquanto a alma procederia da alma do universo. Em outras palavras, o corpo é uma espécie de microcosmo que surgiu a partir dos mesmos elementos provenientes do macrocosmo. Ademais, assim como o universo é formado da mistura de corpo e alma, o ser humano também é formado a partir da composição de um corpo com uma alma, sendo que aquele é um componente físico constituído a partir dos elementos do universo, ao passo que essa se caracteriza como aquilo que ordena perfeitamente o corpo, à maneira da alma do universo que ordena as estações, anos, meses e todos os demais fenômenos através dessa inteligência universal (cf. *Fil.* 30c).

Em virtude disso, Gabriela Roxana Carone destaca:

Assim, no *Filebo*, em que é revivido o tema socrático do autoconhecimento, é agora sugerido que a chave para conhecer a si mesmo é, ao menos parcialmente, de uma natureza cosmológica, na medida em que conhecer a própria fonte é parte de conhecer a si mesmo, pois como nossos corpos provêm do corpo do mundo, nossas almas provêm da alma do universo, de cujos constituintes se diz que existem de uma maneira que é ‘de todos os modos mais admirável’ (*pantêi kalliona*, 30a; cf. 29b ss.). Isso quer dizer que todas as nossas almas possuem a mesma natureza, diferindo apenas em grau de inferioridade, mas não em espécie da alma do universo (29a-30b). (CARONE, 2008, p. 183)

Logo, como o ser humano se constitui dos mesmos elementos cósmicos, conhecer a estrutura e as características deles significa conhecer de modo parcial a si próprio. Se o indivíduo percebe como o universo ordena as coisas e as limita, poderá ordenar sua vida e limitar as coisas que fazem parte dela. Essa percepção se dá pela capacidade de limitar e de ordenar as coisas a partir de sua inteligência que, por sua vez, é uma ínfima parcela da inteligência cósmica. Assim, saber como essa se encontra ordenada permite conhecer como ordenar a própria vida humana.

Fernando Muniz (1999, p. 210), por sua vez, salienta que o corpo, quando isolado da alma, é definido como inerte; por isso, as operações do corpo não podem ocorrer somente nele. Grosso modo, o corpo, sem a alma, é incapaz de produzir qualquer operação. É na interação com a alma, que ele atua como um meio de comunicação entre esta e o mundo externo, o que faz com que a alma sinta os movimentos externos que afetam o corpo e a atingem, causando movimentos internos. É esse encontro de movimentos que se denomina operações do composto alma, tais como as afecções e as sensações que serão vistas a seguir. Nesse sentido, o corpo sem a alma também é incapaz de operar qualquer coisa através dos movimentos externos que o atingem. Logo, o corpo é incapaz até mesmo de “ser afetado” e, por conseguinte, de sentir. Afinal, a sensação corresponde ao contato da alma com e no corpo com o objeto, ao passo que a afecção é o modo pelo qual esse contato afeta o composto corpo-alma, como será discutido a seguir.

1.1.2 Sensação e afecção

A sensação origina-se quando uma afecção ocorre tanto no corpo como na alma, como afirma Sócrates na seguinte passagem: “isso que ocorre em comum, esse movimento conjunto do corpo e da alma em uma mesma afecção... chamar esse movimento de ‘sensação’ [*aísthesis*] não seria inapropriado” (*Fil.* 34a). Ora, torna-se necessário, para tanto, compreender em que consistem sensação e afecção.

Se partirá primeiramente da afecção, mais precisamente da afecção de corrupção e de restabelecimento. A primeira é compreendida como o desequilíbrio ou corrupção do seu estado natural e, a segunda, como o retorno ao equilíbrio ou restabelecimento da harmonia inicial. Sócrates assim explica essas duas operações:

Sócrates: Eu digo que, tendo se desatado a harmonia em nós, seres vivos, ocorre a dissolução da natureza e, simultaneamente, no mesmo momento surgem as dores.

Protarco: É muito verossímil o que dizes.

S: Mas, quando a harmonia se recompõe novamente retornando à sua própria natureza, devemos dizer que surge o prazer – se temos que estabelecer as maiores coisas em poucas palavras e o mais rápido possível. (*Fil.* 31d).

O filósofo denomina dor àquela afecção que ocorre quando o estado de equilíbrio ou de harmonia é corrompido, ao passo que prazer seria a afecção de retomada deste estado natural de equilíbrio ou harmonia. O que está em jogo é o mesmo que parece ocorrer no macrocosmo: a corrupção de um estado harmônico provoca as revoluções e conflitos das estações do ano, por exemplo, que necessita de ser novamente restabelecido a fim de voltar ao equilíbrio ou harmonia inicial. De modo semelhante, uma vez que a alma no e com o corpo é afetada pelo movimento de corrupção, opera sentindo e experimentando essa corrupção e desejando restabelecer-se ao estado de satisfação inicial.

A partir disso, a afecção é o modo pelo qual o corpo e a alma são afetados ao entrar em contato com um objeto, nesse caso, pela corrupção, ou seja, o indivíduo ao sentir a corrupção sente igualmente a afecção dolorosa, como atesta Sócrates: “Em primeiro lugar, então, observemos juntos o seguinte: se o que dissemos é realmente verdadeiro – que, quando há corrupção dessas coisas, há dor, e quando há restauração, prazer [...]” (*Fil.* 34e). Enquanto permanecer o movimento de corrupção permanecerá, igualmente, a afecção dolorosa e, por outro lado, enquanto permanecer o movimento de restauração, permanecerá, a afecção prazerosa.

Até a presente discussão do *Filebo*, Sócrates está discutindo sobre as afecções de corrupção, restauração, dor e prazer, respectivamente. Na discussão sobre o desejo o termo corrupção não é utilizado. É substituído pelo termo *kevós* traduzido como vazio. Eis a passagem:

Sócrates: ‘Ele tem sede’, não é algo que frequentemente dizemos?

Protarco: Como não?

S: E quer dizer: ‘ele está vazio’? (*Fil.* 34e).

Nesse breve diálogo de Sócrates com Protarco, o vazio é definido como um estado não natural que, por sua vez, é o estopim da afecção de falta ou de carência que será experimentada pela alma, neste caso, a falta de um líquido. A água, junto a muitos outros, constitui o corpo, cada qual em sua medida e proporção exatas para mantê-lo em equilíbrio. Contudo, de forma gradual, o corpo vai perdendo pequenas quantidades dos elementos que o compõem, ou seja, aos poucos o corpo vai se esvaziando de alguma coisa, inclusive de líquido, proporcionando um primeiro indício da subsequente afecção de vazio ou de falta; no exemplo em questão, provocando a sede. Contudo, vale salientar, que isso não seria possível sem a capacidade da alma de constatar o vazio experimentado com e no corpo.

Sócrates afirma que o esvaziamento é uma corrupção, ou seja, a perda substancial de um elemento do corpo (cf. *Fil.* 35e). Além disso, ele acrescenta que o vazio, por ser um modo de corrupção, vem acompanhado da dor, isto é, a sensação de falta de um elemento no corpo (cf. *Fil.* 47d). E é esse vazio que é experimentado pela alma como doloroso, ou seja, como um estado não-natural, não-harmônico, que precisa ser restabelecido para que o composto alma continue vivo e equilibrado.

Quanto ao prazer, Sócrates diz que é o nome dado à afecção que se experimenta quando da restauração ou restabelecimento do estado natural (cf. *Fil.* 35e), o que atestaria a indispensável afecção de falta ou carência, que o precede, e, por conseguinte, neste caso a experiência do prazer sucede aquela da dor.

Além disso, segundo o texto, há “afecções” que atingem somente o corpo e que não chegam a ser sentidos pela alma, como disposto a seguir:

Sócrates: Aceita que dentre nossas afecções corporais, algumas se extinguem no corpo antes de penetrar a alma, deixando-a impassível, outras atravessam ambos e provocam em ambos uma espécie de abalo que é tanto peculiar a cada um quanto comum aos dois.

Protarco: Que fique estabelecido.

S: Se dissermos, então, que nossa alma não se dá conta daquelas afecções que não atravessam, mas se dá conta daquelas que atravessam ambos, será que estaremos falando corretamente?

P: Como não? (*Fil.* 33d).

Para Sócrates, parece haver dois tipos de movimentos, a princípio denominados de afecções, que se originam no corpo: aqueles que se extinguem no corpo sem atravessar a alma, deixando-a impassível e insensível a eles; e aqueles que atravessam o corpo e atingem a alma. Entretanto, embora essas duas acepções de afecção pareçam possíveis,

em uma primeira leitura do texto, Sócrates afirma, na sequência, que afecção é aquela que necessariamente perpassa o composto corpo-alma (cf. *Fil.* 33d), pois a alma não tem ciência daquilo que não pode sentir. Em outras palavras, aquilo que não chega até ela, e que se extingue apenas no corpo, não seria propriamente uma afecção, mas o que o texto denomina de *seimós*, e que será aqui traduzido por “abalo”. Mas o que seria exatamente esse abalo já que não se pode considerá-lo uma afecção? Em *Fil.* 33c; 33d, o termo utilizado por Platão pode ser traduzido como uma espécie de balanço³, ou seja, um movimento de intensidade tal que percorre o interior do corpo, contudo sem causar nenhum tipo de afecção ou sensação na alma. O balanço ou abalo não pode ser considerado como aquele movimento de corrupção ou de vazio, enquanto perda substancial de algum elemento natural, pois consiste em um desequilíbrio cuja intensidade não é forte o suficiente para chegar a constituir uma afecção na alma. Ora, evidencia-se, assim, que há movimentos que ocorrem no corpo, mas não são sentidos pela alma, como Sócrates destaca em mais esta passagem:

Sócrates: Diremos a eles, sim, que as coisas sejam assim mesmo. Mas tu responde-me agora: será que qualquer dos seres animados se dá conta de todas as coisas que experimenta, e não é o caso que nos passa despercebido nosso próprio crescimento e outras experiências desse tipo, ou acontece exatamente o contrário?

Protarco: Sem dúvida, é exatamente o contrário. Nós não nos damos conta de quase nenhuma dessas coisas.

S: Então, nosso presente argumento não foi perfeitamente estabelecido, a saber, que as mudanças que ocorrem em todos os sentidos produzem tanto dores quanto prazeres.

P: Não foi mesmo.

S: Será mais perfeitamente formulado e menos sujeito ao ataque da seguinte forma.

P: Como?

S: Que as grandes mudanças criam em nós dores e prazeres, mas as mudanças medianas e as pequenas não criam absolutamente nem uma coisa nem outra. (*Fil.* 43 b-c).

Sócrates discute, pois, que nem todas as coisas que os seres vivos experimentam são sentidas, haja vista que certos movimentos ou mudanças, como o próprio ato de crescer, não chegam a ser experimentados ou sentidos pela alma. Desse modo, esta não sente tudo o que os seres vivos experimentam, não sente todos os abalos que movimentam ou mudam o corpo, por exemplo, provocando-o seu crescimento, mas somente as afecções que o perpassam e chegam até ela. Assim, nem todos os movimentos afetam o corpo e a alma em conjunto e, por esse mesmo motivo, não devem ser tomados como

³ LIDDELL & SCOTT, 1996, p. 1589. Verbete *σεισμός*.

verdadeiras afecções que, por sua vez, engendram prazer ou dor. Denomina-se, aqui, “verdadeira afecção” aquela que afeta o composto alma e é sentida pela alma, resultando em sensação prazerosa ou dolorosa por exemplo.

Todavia, Sócrates, no trecho acima destacado, utiliza a expressão “afecção que se extingue no corpo”. Por esse termo, pode-se entender que mesmo em processos como o de crescimento, o corpo é capaz de sofrer ou experimentar a mudança, porém a alma é incapaz de sentir e elaborar essa afecção inicial, o que parece contraditório ao que fora dito anteriormente, sobre o conceito de verdadeira afecção. Talvez a distinção que necessita de ser feita é a tênue relação entre sofrer um movimento – enquanto paciente – e sentir o movimento – enquanto agente –, relação esta inerente ao sentido do verbo *paskho*. A esse respeito, Francisco Bravo assim se manifesta:

Nesse diálogo [*Filebo*], Platão faz distinção, em primeiro lugar, entre τὸ πασχόν (o movimento sofrido ou experimentada) e τὸ αἰσθητόν (o movimento sentido). Em seguida, mostra que o primeiro é mais extenso que o segundo: há, com efeito, movimentos, como o crescimento, que padecemos sem chegar a senti-los (43b). [...] Certo tipo de movimento, ou seja, o movimento sofrido, sentido e violento, é, certamente, *causa* eficiente de prazer, se favorece a natureza, ou de dor, se contraria a natureza de quem sente prazer ou dor [...]. (BRAVO, 2009, p. 73).

Dois tipos de movimentos são aqui expressos: aquele que é sofrido e experimentado, pelo corpo paciente, e aquele que é sentido, pela alma agente. F. Bravo afirma que o primeiro tipo de movimento é mais extenso que o segundo, pois há certos movimentos que são tão sutis e constantes que passam despercebidos, como por exemplo, o crescimento, à maneira do que foi exposto anteriormente. A extensão aqui, dita por F. Bravo, deve ser entendida como algo sutil que perdura longo tempo, e que não chega a movimentar a alma. Ao contrário, tudo aquilo que a alma sofre, sofre porque o está sentindo, ou seja, somente os movimentos que são sofridos, sentidos e que tem intensidade ou violência podem ser considerados como geradores de prazeres ou dores, dependendo dos movimentos favoráveis ou desfavoráveis ao composto corpo-alma. Se um movimento for de intensidade insuficiente para chegar até a alma, ainda que perdure e se estenda no tempo, como no caso do crescimento, ele é capaz de fazer a matéria paciente sofrer – e por isso, pode o crescimento ser tomado como afecção no corpo –, sendo incapaz de ser sentido pela alma agente.

De certo modo, a sensação, o prazer e a dor estão intimamente associados, já que um prazer se origina deste movimento envolve corpo e alma, ou seja, de uma verdadeira

afecção sentida, resultando em uma sensação benéfica e aprazível. De modo contrário, uma dor resultaria da afecção de vazio e da falta, porém experimentada como não benéfica e, portanto, dolorosa. Um exemplo dessa relação entre prazer/dor e sensação se encontra na passagem seguinte: “[...] as dores e os prazeres coexistem lado a lado, simultaneamente, e como foi mostrado há pouco, embora sejam coisas opostas, elas fazem surgir sensações, ao mesmo tempo, simultâneas e paralelas” (*Fil.* 41b). Embora nessa passagem Sócrates proponha a discussão acerca dos prazeres falsos, a partir da coexistência de sensações que geram prazer e dor ao mesmo tempo⁴, o que se deseja destacar nesse momento é algo mais elementar. O prazer e a dor não são sensações específicas denominadas enquanto tais, como a sensação *de* sede, por exemplo, que se trata de uma sensação por algo específico, a saber, *de* um líquido. O que ocorre são sensações sentidas como prazerosas ou dolorosas dependendo da sua origem: movimentos de restauração ou de corrupção da natureza respectivamente. Em outras palavras, o prazer e a dor não são necessariamente sensações específicas, ou seja, que requerem algo específico necessariamente, mas resultam de sensações genéricas que ocorrem no composto alma enquanto restabelecimento ou dissolução da harmonia inicial. Se a sede supõe um vazio que necessita ser preenchido, a fim de restabelecer um equilíbrio, o resultado desse movimento de preenchimento e de cessação da falta de algo surtirá em uma experiência prazerosa que, em última análise, denomina-se prazer.

Desse modo, retomando a definição de sensação de Sócrates em *Fil.* 34a, a sensação seria o movimento que perpassa tanto o corpo como a alma originado a partir do contato da alma com e no corpo com o objeto experimentado. Isso implica que a sensação é a primeira instância da experiência sensível da alma. A alma experimenta o mundo e o conhece através das sensações produzidas pelo contato com os objetos sensíveis. O mesmo ocorre em relação ao prazer, uma sensação irá resultar ou não em uma afecção prazerosa. F. Muniz chama a atenção para essa proximidade do prazer e da sensação, como na passagem que se segue:

Daí ser útil mostrar que a proximidade entre *aísthesis* e *hedoné* é tão grande que, em certos contextos, chega a produzir uma zona de indiscernibilidade entre as duas. De modo que, se pode dizer, com segurança, que toda *hedoné* é *aísthesis*, mas há espaço para a controvérsia sobre se toda e qualquer *aísthesis* é ou prazerosa ou dolorosa. (MUNIZ, 1999, p. 35).

⁴ A discussão entre a simultaneidade entre prazer e dor, além de sua verdade e falsidade, será detalhada em 2.2.1, p. 75 ss.

Sensação (*aísthêsis*) e prazer (*hedoné*) são noções cuja distinção torna-se, por vezes, problemática. Por exemplo, em alguns momentos da discussão no *Filebo*, o prazer e a sensação se encontram em uma relação de contiguidade, a tal ponto que sua separabilidade se torna complexa, como notou F. Muniz. Nesse sentido, torna-se incontestável a afirmação de que o prazer é de fato uma sensação, especialmente quando Sócrates afirma ser o prazer um movimento de restauração: há uma sensação de restauração sentida pela alma como prazerosa. Todavia, em relação à sensação, não é possível afirmar que sempre resultará em prazer e dor; pode haver determinadas sensações que não são sentidas nem como prazerosas nem como dolorosas.

Ainda segundo F. Muniz (1999), todo prazer tem como princípio a sensação, ou seja, todo prazer procede de uma falta ou de vazio de alguma coisa; afinal, se todo prazer é preenchimento, necessita, primeiramente, de um esvaziamento.

Sensação é um dos significados para o termo grego *aísthêsis*. Termo que pode tanto indicar sensações corporais; experiência sensível; sensação e percepção, tanto no estado de vigília quanto no sono. Como observou F. Muniz, o termo *aísthêsis* é plurívoco e multifacetado. No contexto do *Filebo*, como vimos, o termo remete a sensação produzida a partir de movimentos externos, como observou F. Muniz, que é e pode consistir também em uma consideração da alma frente a uma realidade aprendida pelos sentidos e, logo, com concurso do corpo. Assim, parece que as várias acepções do termo concorrem, como notou F. Muniz, para se conclua que toda sensação parte de uma experiência sensível no conjunto corpo-alma.

Por outro lado, a presença de sensação no estado de sono, como observou F. Muniz, significa que mesmo em estados em que a razão não esteja completamente ativa, ou seja, que não esteja em vigília, ainda assim a alma é capaz de produzir sensações sem a necessidade de experiência externa, como nos casos de sonhos por exemplo, enquanto se dorme. Mesmo assim, essa experiência é compreendida como sensível, pois no sono, a operação racional da alma não está atuando e, portanto, os sonhos podem ser entendidos como derivados de criações da sensibilidade da alma, isto é, a partir de desejos, paixões e demais afecções e sensações, experimentadas em momentos anteriores de vigília.

Do mesmo modo que o termo sensação, a afecção também consiste em um movimento do composto alma. O corpo sofre um movimento e esse movimento é sentido pela alma enquanto *aísthêsis*. Esse movimento pode ser tanto doloroso como prazeroso: a dor é sofrida pela alma e sentida através da corrupção que ocorre no corpo; o prazer é sofrido, também pela alma, e sentido com e no corpo. Logo, as afecções externas podem,

ao atingir o corpo, provocar movimentos na alma e que resultam, assim, no que Sócrates nomeia de sensações (cf. *Fil.* 34a). Estas se definem, enfim, como afecções que, uma vez sofridas, são também sentidas pelo conjunto corpo-alma como prazerosas ou dolorosas.

Nessa concepção, o prazer se define como uma afecção, o movimento sofrido pelo composto corpo-alma e, também, sensação, enquanto movimento sentido pelo mesmo composto. Contudo, apesar da dificuldade de separar o movimento da sensação do movimento da afecção, se ressalta que a sensação é o movimento originado a partir do contato da alma com e no corpo com o objeto externo e a afecção é o modo pelo qual a alma e o corpo serão afetados por esse movimento.

1.1.3 Desejo e memória

Outro elemento que se apresenta na leitura platônica acerca da origem e da natureza dos prazeres e das dores no conjunto corpo-alma é o desejo ou apetite⁵. Esse ocorre quando a alma, sentindo o vazio com e no corpo, desperta um movimento de busca de superação desse vazio, através do preenchimento. A esse respeito, Sócrates assim se manifesta:

Sócrates: ‘Ele tem sede’, não é algo que frequentemente dizemos?

Protarco: Como não?

S: E quer dizer: ‘ele está vazio’?

P: E daí?

S: E então, será a sede um apetite?

P: Sim, e de bebida.

S: De bebida, ou de preenchimento de bebida?

P: De preenchimento, eu penso.

S: Então, qualquer um de nós que esteja vazio, como parece, tem apetite pelo contrário daquilo que experimenta: pois, estando vazio, deseja preencher-se.

P: É o que há de mais claro. (*Fil.* 34e-35a).

Sócrates apresenta a fome, a sede, o frio como espécies do mesmo gênero, pois esses elementos surgem a partir de uma necessidade de preenchimento de um vazio no corpo. Um desejo se manifesta, primeiramente, como o desejo de estar preenchido, de superação da dor ocasionada pelo vazio e de restituição do equilíbrio perdido. Todo

⁵ Ao longo do texto, dar-se-á preferência para o termo desejo, ao traduzir o nominativo grego ἐπιθυμία. Porém, em certas citações de comentadores – e até mesmo na tradução do *Filebo* que se utiliza neste trabalho, o termo que aparece é “apetite”. Optou-se, assim, em mantê-lo como nos originais, porém entendendo desejo e apetite como sinônimos.

aquele que sente o vazio pode vir a ser despertado pelo desejo do contrário, isto é, o desejo de preencher e de superar o estado de vazio ou de esvaziamento.

Ao observar mais atentamente o exemplo dado por Sócrates no passo acima, é possível notar que, num primeiro momento, o filósofo deixa claro a seu interlocutor que nesse indivíduo que percebe o esvaziamento de água não há, de início, um desejo de alguma bebida, mas simplesmente de beber. Em outras palavras, o desejo inicial se refere a algo genérico, a saber, o preenchimento, sem, contudo, delimitar o objeto que possa ocasionar o preenchimento desejado. Entretanto, no momento seguinte ao desejo despertado, surge a necessidade de buscar a referência do objeto, coisa ou situação que seja capaz de saciar esse desejo, como o próprio Sócrates continua:

S: [...] alguma parte daquele que tem sede deve estar, de algum modo, em contato com o preenchimento.

P: É necessário.

S: O corpo, é impossível que seja essa parte, visto que está, com certeza, vazio.

P: Sim.

S: Portanto, resta a alma para manter contato com o preenchimento, pela memória, é claro. Por qual outra coisa poderia manter contato com o preenchimento?

P: Certamente por nenhuma outra. (*Fil.* 35b)

Uma das possibilidades de conexão entre desejo e objeto seria o próprio corpo, no entanto, esse argumento é logo descartado por Sócrates. Afinal, o corpo está vazio, nesse momento, e, portanto, a alma não tem contato com o preenchimento por meio dele. Logo, se esse elemento que deseja não pode se encontrar no corpo, resta buscá-lo na alma, haja vista que os desejos são operações da alma no e com o corpo. Todavia, a questão ainda não parece totalmente elucidada. Se a alma responde, diante da informação do corpo, que algo lhe falta – no caso da sede, responde pela necessidade de um líquido –, despertando o desejo de preencher-se e de superar esse vazio, cabe a outra operação, também da alma, responder pela delimitação do objeto capaz de resultar nesta satisfação do desejo. É aí que Sócrates propõe a atividade da memória (*mnéme*), pois é através dela que as sensações de preenchimento são conservadas (cf. *Fil.* 34a). Ou seja, quando a alma experimenta a afecção de sede e sente o desejo de superá-la, ela busca, na faculdade da memória, o registro que indica qual objeto faltante é o mais adequado para restabelecer o equilíbrio do composto alma que, neste caso, poderia vir a ser a água. F. Muniz, a esse respeito, assim escreve:

Do ponto de vista do corpo, a sede, por exemplo, é um vazio que quer o seu preenchimento, mas não está associada a nenhuma qualidade ‘objetiva’, portanto, a nenhum objeto determinado. As determinações, tanto do apetite (‘subjetivas’) quanto do objeto do apetite, irão surgir simultaneamente a partir do primeiro contato com a água, leia-se, com a *aísthesis* da água. Só aí, nesse preciso instante, a memória retém a qualificação do vazio e a do objeto. (MUNIZ, 1999, p. 287)⁶.

A memória, responsável pela “objetivação do objeto” do desejo, como explica F. Muniz, conserva três aspectos importantes: (i) a sensação da qualificação do vazio enquanto doloroso; (ii) o objeto adequado ao preenchimento; e (iii) a sensação prazerosa do preenchimento. Logo, a memória guarda a primeira sensação de preenchimento e de seu resultado – o prazer, por exemplo – e, em razão disto, toda vez que o vazio se manifestar novamente, a memória possibilita uma espécie de lembrança do “binômio dor-prazer” e busca o mesmo objeto capaz de satisfazer o composto alma diante daquele vazio específico. Com isso, a memória é estimulada no indivíduo, que o faz lembrar de uma sensação semelhante e de buscar registros capazes de explicar como sair do estado doloroso sentido.

Com isso, percebe-se de um lado, o desejo genérico, que tem como causa o vazio e, de outro, o desejo específico, que tem como causa o próprio prazer. O desejo genérico ocorre quando o indivíduo deseja o preenchimento ou o estar preenchido, mas ainda desconhece o objeto que irá ocasionar esse preenchimento. Já o desejo específico consiste na definição, pela memória, do objeto que poderia ocasionar o preenchimento e a superação do estado doloroso pela memória do prazer anteriormente experimentado.

Entretanto, o que se vê até aqui, é a consideração de que todo desejo, seja ele genérico ou específico, pressupõe a participação do corpo, pois a alma com e no corpo tem contato com um vazio no corpo que necessita ser preenchido. Ao mesmo tempo, é através da experiência de se saciar com algum objeto delimitado que a alma se torna capaz de registrar, na memória, as qualidades objetivas do desejo.

Mas e no caso da reminiscência (*anámnese*)? Como é possível que a alma adquira a capacidade de reconhecer qual o objeto é capaz de saciar seu desejo sem que haja a participação do corpo? E ademais, seria possível falar de desejos que não se originam de algum vazio inicialmente informado pelo corpo?

⁶ Assim como Muniz, Marques (2014) e Bravo (2011) afirmam que o desejo procede da memória a partir de um estímulo dado pelo corpo, isto é, a sensação de vazio ou de falta, que é sentida pela alma, a qual buscará satisfazer essa falta ao lembrar do objeto que a preenche e mover, através do desejo, para a obtenção dele.

Sócrates, na sequência de sua conversa com Protarco, diferencia reminiscência (*anámnesis*) de memória (*mnéme*) do seguinte modo:

Sócrates: E não dizemos que a reminiscência difere da memória?

Protarco: Talvez.

S: E não será esta a diferença?

P: Qual?

S: Quando a alma sozinha e em si mesma, sem o corpo, recupera, o quanto possível, as afecções que uma vez experimentou com ele, não dizemos que a alma tem uma reminiscência?

P: Certamente. (*Fil.* 34b).

Enquanto a memória, como visto acima, é despertada a partir de um movimento do composto corpo-alma, a reminiscência, por sua vez, é a faculdade de recordar, unicamente pela alma, das afecções e das sensações experimentadas pelo composto corpo-alma; ou seja, a alma desperta em si mesma um movimento que não acontece, no ato da reminiscência, através do corpo. Nota-se que, até esse momento do texto, o que Sócrates propõe é que a reminiscência depende de alguma experiência psicossomática anteriormente realizada. Afinal, ele pergunta a Protarco se a reminiscência não seria uma atividade da alma “sozinha e em si mesma” que recuperaria afecções experimentadas. Logo, o ponto em questão não é discutir se há possibilidade de que a alma seja despertada por desejos que não foram anteriormente experimentados através do composto corpo-alma. O que se quer até aqui demonstrar é que, mesmo em momentos em que a alma no e com o corpo não sente nenhum movimento de vazio, ainda assim é possível que ela recupere experiências anteriores e desperte, por si mesma, desejos de preenchimento. Deste modo, a reminiscência pode ser também entendida, nesses passos do *Filebo*, como uma atividade da alma *no* corpo – pois pressupõe experiências registradas e recordadas quando vivenciadas pelo composto inteiro –, ao passo que a memória seria uma atividade da alma *com* e *no* corpo, pois este participa ativamente e no exato momento do processo de desejar. Ainda sobre essa diferenciação entre reminiscência e memória, Marcelo Pimenta Marques escreveu:

O sentido geral da reflexão é que a teorização sobre a memória faz parte do tema da separação entre corpo e alma, que interessa na medida em que, do imbricamento profundo entre os dois, é postulada e mesmo exigida a autonomia do psíquico em relação ao somático. Se a percepção sensível é esse índice da articulação íntima entre os dois níveis, a memória é indício e exigência da relativa autonomia do psíquico; relativa porque, no *Filebo*, justamente, ela se diferencia entre lembrança e rememoração, ou seja, há uma complexidade de níveis distintos, pensados em termos de graus, de processos,

de objetos e, justamente, de diferenças relativas à união ou separação entre o corpóreo e o psíquico. (MARQUES, 2014, p. 97).

M. P. Marques salienta que o psíquico tem sua autonomia diante do somático, apesar de depender dele para exercer a maioria de suas operações. De fato, a alma produz as sensações e, conseqüentemente, a memória, na interação com o corpo. Porém, todo esse processo é conduzido pela alma. Por outro lado, ela também exerce atividades em que prescindem do corpo como, por exemplo, a reminiscência. Ressalta-se, porém, que se trata de uma autonomia relativa, pois, a alma no momento imediato, recorda de algo sem ser estimulada pelo corpo. Entretanto, esse processo depende de algo que foi experimentado no corpo e com o corpo. A alma possui uma autonomia relativa porque realiza processos por si mesma, mas também depende do corpo para realizar esses processos, em outras palavras, a alma pode realizar a reminiscência, por exemplo, devido ao fato de habitar um corpo.

A alma, na interação com o corpo, conhece objetos sensíveis, mas quando ela exerce uma atividade em si mesma, trata-se da aquisição de um conhecimento que Platão denomina de inteligível. A interação entre alma e corpo é, pois, de um grau ontológico menor do que a alma em si mesma, consistindo, dessa forma, nas diferenças de grau e de processos a que M. P. Marques se refere na citação acima.

Desse modo, independente do processo que o origina, seja pela memória ou pela reminiscência, o desejo específico é, em suma, o movimento que impulsiona o indivíduo a buscar o seu objeto de prazer. Assim, ele pode ser pensado como um dos elementos que origina o prazer, enquanto motivação que faz o ser humano se mover em direção ao objeto capaz de satisfazê-lo. O desejo é, enfim, impulso, movimento para algo que tende a levar o corpo e alma à sensação prazerosa e à extinção, ainda que momentânea, da sensação dolorosa.

1.1.4 O movimento e o repouso no prazer

Cabe, agora, analisar o prazer a partir da categoria do movimento e do repouso – que dá título ao capítulo em questão. Como visto nas páginas anteriores, à satisfação de um desejo segue o processo de preenchimento, isto é, na medida em que se obtém progressivamente o objeto desejado, inicia-se o processo de preenchimento que Sócrates denomina de repleção. No entanto, trata-se de um processo que não é de imediato satisfeito, mas que requer um certo movimento até o estado de total preenchimento e de

satisfação. Logo, apesar de o indivíduo ainda se sentir vazio, durante o processo de repleção, ele também adquire um estado de equilíbrio progressivo e simultaneamente a diminuição do vazio. Em outras palavras, o ato de se preencher resulta em um movimento que ocorre ao mesmo tempo do seu contrário, isto é, o movimento de esvaziamento ou de depleção. Para Sócrates, no *Filebo*, esse processo se inicia com a corrupção informada pelo corpo e se efetiva com a volta do estado de equilíbrio, através da progressiva saciedade do desejo da alma, como se percebe na passagem a seguir:

S: A fome, por exemplo, não é, certamente, dissolução e dor?

P: Sim.

S: Então, o ato de comer, realizando de novo o preenchimento, é prazer?

P: Sim.

S: E a sede, por sua vez, é uma corrupção e uma dor, e o poder do líquido que preenche de novo o ressecado, é prazer; e a separação e a dissolução contra a natureza, as afecções do calor asfixiante, são dor; mas a restauração, o resfriamento, de novo, de acordo com a natureza, é prazer. (*Fil.* 31e-32a).

A dor, definida como dissolução da natureza, ou seja, uma interrupção de um estado natural e, portanto, de depleção, semelhante a um processo de esvaziamento, necessita de ser satisfeita ou preenchida, restabelecendo o estado inicial e natural de repleção ou preenchimento. O corpo vai sendo preenchido, em virtude da busca desencadeada pelo movimento do desejo da alma, ao passo que esse movimento de repleção causa uma sensação prazerosa no composto corpo-alma quando o movimento de preenchimento for forte o suficiente para ser sentido. Por outro lado, como ainda não se encontra totalmente preenchido, o movimento de corrupção, expresso pelo vazio de algo, ainda está ocorrendo, embora a alma não o sinta como doloroso por ser apenas um abalo. Esta experiência de simultaneidade entre dois movimentos distintos acompanhará o processo até que o vazio esteja totalmente preenchido, chegando a um estado de repouso e não mais a um movimento de simultaneidade entre corrupção e restituição.

Essa simultaneidade ocorre da seguinte forma: a alma, ao sentir um vazio, deseja preencher-se e, ao obter o objeto, inicia-se o preenchimento. Contudo, a alma ainda não sente o prazer de estar preenchida, pois esse preenchimento constitui-se, nesse momento, como um abalo ou movimento de pouca intensidade. Por outro lado, conforme o preenchimento for ocorrendo, seu movimento vai ganhando força e intensidade. O contrário ocorre com o movimento doloroso da corrupção: à medida em que o preenchimento aumenta, o vazio diminui, ou seja, o movimento de corrupção vai perdendo força e intensidade. Portanto, de um lado, tem-se o movimento gradual de

preenchimento e, de outro, o movimento refratário da corrupção. Em um determinado momento, o movimento de preenchimento terá uma força maior que o movimento de corrupção. Nesse estágio, a alma deixa de sentir a dor e passa a sentir o prazer, porém, como o processo de preenchimento não ocorreu totalmente, a alma ainda não se sente satisfeita e continua a preencher-se de algo até se sentir-se plena; e, por conseguinte, quando chega a este estágio, o processo de preenchimento cessa (cf. 47c-d).

Ora, o que foi dito acima sinaliza para duas formas ou modalidades de prazer: um, enquanto *movimento de cessação da dor* e, outro, enquanto estado prazeroso, que não requer alternância com a dor. Nesta última modalidade, o prazer não cessa com a dor, mas se perpetua enquanto estado prazeroso. Na modalidade de movimento, a dor acompanha o vazio, que é uma corrupção do estado natural e, uma vez preenchido e restaurado, o vazio cessa, e o prazer passa a ser a única sensação permanente, pois o indivíduo sente a restituição e o preenchimento, que são definições do estado prazeroso. Entretanto essa afecção prazerosa é sentida de uma forma distinta, não mais como movimento de preenchimento, mas como o estado de estar preenchido e, como tal, como um estado de repouso. Em suma, o esquema adotado no *Filebo* pressupõe que o movimento de preenchimento, que ocasiona algo de prazeroso ainda que em alternância com a dor, tenda a um repouso, repouso este que se constitui como um estado de perpetuação do prazer.

Segundo F. Bravo (2009, p. 100. Grifos nossos), “assim, fisiologicamente falando, é possível distinguir duas espécies de prazer: **o prazer em movimento**, que se identifica com a repleção-processo, e **o prazer em repouso**, que se identifica com a repleção-resultado”. Ele expõe a concepção de repleção discutida pelo neoplatônico Damásio de Atenas. Na leitura de ambos, o prazer também é movimento, enquanto o resultado de um processo de estar se preenchendo, mas depois se constituiu como um repouso, por causa do estado de estar repleto. Nesse estado, não há movimento, ou seja, trata-se da perpetuação do prazer ao longo do tempo até que um novo processo de corrupção advenha.

Desse modo, o prazer é sentido de dois modos: um enquanto preenchimento de um vazio e outro enquanto estar preenchido de um determinado objeto. O segundo movimento procede necessariamente do primeiro, enquanto resultado do preenchimento ocorrido. Entretanto, o prazer enquanto repleção-resultado não pode ser compreendido como um estado de repouso adquirido de uma vez por todas, mas um repouso que tende

a um novo movimento em algum momento subsequente em que o vazio e a dor se apresentarem⁷.

Nesse sentido, o prazer-resultado, ao longo do tempo, vai perdendo sua completude até que o vazio seja forte o suficiente para ser sentido e, assim, um novo processo de necessidade de preenchimento se inicie. Desse modo, até mesmo o prazer-resultado não pressupõe um resultado perfeito, um estado adquirido que não mais será perdido; antes, trata-se de um repouso semelhante à inércia da física, isto é, um estado de repouso que está na iminência de ser desfeito por um novo movimento de corrupção, a fim de dar lugar a uma nova sensação de vazio⁸.

Ainda sobre a diferenciação do prazer movimento e repouso, René Lefebvre afirma que:

Em todo caso, a introdução da *plérosis* permite associar o prazer e a dor a estados objetivos: se alguém está bem, há prazer; se piora, há dor. Esta associação implica uma certa apreciação ao prazer, posto que vale como sinal de melhoria. Assim, a apreciação não é incondicional ou sem reserva: o prazer da repleção indica um movimento para o melhor, contudo, então, não estamos no bem, algo pode melhorar, algo não está bem. Visto desde este ponto de vista, o prazer não aparece como um estado senão como processo. (LEFEBVRE, 2011, p. 155-156. Tradução nossa)⁹.

A repleção ou preenchimento é um processo em que a dor proveniente do vazio vai cedendo mediante o preenchimento pelo objeto de que até então carecia, constituindo-se, assim, como um movimento de preenchimento. Da dor, passa-se alternadamente ao prazer que, ainda durante o movimento de repleção, assemelha-se a um estado melhor, isto é, mais adequado à natureza, enquanto a dor, a um estado pior, inadequado à natureza. Assim, se o pior vai se tornando pouco a pouco melhor, há um verdadeiro processo de repleção e de movimento do pior para o melhor. Contudo, o autor salienta que esse

⁷ Essa discussão será retomada na discussão sobre o critério de avaliação do objeto de prazer, cf. 2.2.1, p. 75 ss.

⁸ Por outro lado, Sócrates em *Fil.* 51b afirma que há preenchimentos em que a dor não é sentida. Isso significa que, igualmente, não há corrupção e sensação de falta ou vazio. Não tendo vazio, também não há o desejo pelo preenchimento, pois não há o que preencher. Logo, um problema se apresenta: até que ponto um prazer que não se relaciona com a dor pode ser definido como um processo de repleção se não há o que preencher? Não será antes esse tipo de prazer um estado da alma mais do que um movimento de repleção do alma? Essa discussão será aprofundada em 2.2.1 p. 82.

⁹ “En todo caso, la introducción de la *plérosis* permite asociar placer y dolor a estados objetivos: si alguien va mejor, hay placer; si empeora, hay dolor. Esta asociación implica una cierta apreciación del placer, puesto que vale como signo de la mejoría. Asimismo, la apreciación no es incondicional o sin reserva: el placer de la repleción indica un movimiento hacia lo mejor, pero entonces no estamos en el bien, algo podría mejorar, algo no anda bien. Visto desde este punto de vista, el placer no aparece como un estado sino como un proceso.”

processo de melhoria é um movimento que não alcança o estado pleno de bem estar. Esse estado não pleno refere-se à ineficácia do processo de preenchimento, já que, mesmo que haja uma melhora, ou seja, mesmo que o preenchimento venha a ser totalmente atingido, a alma não alcança o bem permanente, o que significa que não alcança a plenitude total, mas a satisfação de um dos aspectos ou carências do composto alma. Nesse aspecto, R. Lefebvre afirma que o prazer é movimento por ser esse processo constante de busca por satisfação.

Diante do exposto, reitera-se uma diferenciação entre a simultaneidade que ocorre entre os movimentos de corrupção, expressos pela sensação de vazio e dor, e os movimentos de preenchimento, expressos pela sensação prazerosa. Ao mesmo tempo em que o preenchimento progride, como visto, o movimento de vazio regride. Porém, as afecções de dor e de prazer não podem ser simultâneas, mas possuem uma relação de alternância, pois quando o movimento de vazio for de uma intensidade menor que o movimento de preenchimento, a alma deixará de sentir a dor ocasionada pelo vazio e passará a sentir o prazer ocasionado pelo preenchimento, mesmo que a corrupção causada pelo vazio ainda esteja presente no corpo, à maneira de um abalo.

Desse modo, a alma sente o prazer como um movimento devido à simultaneidade dos movimentos de corrupção e de preenchimento, e da alternância entre dor e prazer, respectivamente, por se tratar de um processo; e sente o prazer enquanto repouso ou resultado quando totalmente preenchida e, portanto, satisfeita, pois já não há mais nem movimento de preenchimento e nem de corrupção, pois o vazio foi totalmente preenchido. Esse repouso, por sua vez, não é algo definitivo. A alma está sujeita às mais variadas intempéries, causando-lhe perdas de vários elementos que constituem o corpo em que habita. Nesse sentido, a alma jamais se sente em um repouso definitivo.

1.2 O PRAZER NA INTERAÇÃO CORPO E ALMA EM EPICURO

Deixando um pouco de lado a investigação platônica, passa-se à compreensão do tema na concepção de Epicuro. Nesse momento, torna-se necessário compreender alguns princípios da física epicurista para ser possível definir o que vem a ser o prazer.

Epicuro na *Carta a Heródoto* define que tudo o que existe no cosmo é constituído de corpos simples e de vazio (cf. *Hdt.* 39)¹⁰. O corpo simples é a partícula que tem como

¹⁰ EPICURO. **Cartas e máximas principais**: “como um deus entre os homens”. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin – Companhia das Letras, 2020.

uma de suas propriedades a indivisibilidade, ou seja, é apenas corpo e não há vazio em seu interior. Com isso, o corpo simples pode também ser denominado de partícula atômica, corpo atômico ou corpo indivisível. Por outro lado, os corpos compostos são os corpos formados tanto de corpos simples estruturados entre si, como do vazio existente entre esses corpos. Neste caso, o corpo e a alma seriam essencialmente corpos compostos de corpos simples e de vazio. Sobre essa divisão entre simples e compostos, Epicuro escreve:

[...] dos corpos uns são compostos e outros, aquilo de que são produzidos os compostos — e isso é algo indivisível e imutável (se nem tudo, de fato, está destinado a destruir-se no não ser e, pelo contrário, há aquilo que subsiste à dissolução dos compostos), sendo compacto em sua natureza, não tendo como nem por onde ser dissolvido. Assim, é necessário que os princípios sejam naturezas indivisíveis dos corpos. (Hdt. 41).

Para ele, existem dois tipos de corpos: os compostos e os simples, e esses constituem aqueles. Os corpos simples possuem por característica a indivisibilidade e a imutabilidade, o que implica que não podem se dissolver, como ocorre com os corpos compostos, porque são impenetráveis por sua própria natureza e, por isso, não estão sujeitos à dissolução. Em outras palavras, os corpos simples, por serem indivisíveis, isto é, não possuem vazio em seu interior, são corpos maciços e não se dissolvem em partes menores, permanecendo sempre os mesmos, sem alterações em suas propriedades.

Já os corpos compostos, por se originarem a partir da ligação entre os simples, podem sofrer alterações, haja vista que, quando a ligação dos corpos simples é desfeita, o composto se dissolve em partes menores que se dispersam, isto é, voltam a ser corpos simples. Deste modo, todas as coisas possuem como propriedade inata a corporeidade – simples, indivisível e indissolúvel – e todos os corpos compostos são, por natureza, finitos, ou seja, em algum momento os corpos simples se agregam e formam um corpo composto e, em algum momento posterior, esse corpo composto se dissolve e os simples se dissipam para se agregarem novamente, formando novos corpos compostos. Esses movimentos são definidos como geração e dissolução respectivamente¹¹. Assim, quando o movimento de dissolução for maior do que o movimento de composição ou restauração, então o corpo composto se dissolve completamente.

¹¹ Cf. *Hdt.* 41 sobre a dissolução dos corpos compostos, ou seja, a sua corrupção; e *Hdt.* 48 sobre a perda e reposição constantes das partículas atômicas nos corpos compostos.

Epicuro, ao observar a natureza, constata que há uma grande diversidade de corpos que possuem suas características peculiares; em outras palavras, cada corpo que existe no universo, mesmo que seja semelhante a outros de sua espécie, é único. Desse modo, questiona: como os corpos simples e o vazio podem gerar a diversidade dos corpos compostos? Ambos são elementos de uma simplicidade tal que são incapazes de produzir as diferenças existentes entre os corpos. Nessa leitura inicial, os corpos simples e o vazio não podem ser considerados como causas da diversidade. Sobre essa questão, Epicuro continua:

Além disso, os corpos indivisíveis e plenos — dos quais os compostos são produzidos e nos quais ainda se reduzem quando dissolvidos — apresentam diferenças de formato em número não abrangível pelo pensamento; pois não é possível que tantas diferenças surjam dos mesmos formatos em número que o pensamento abranja. Mas, para cada formatação, os corpos similares são absolutamente ilimitados em número, e as diferenças de formato não são absolutamente ilimitadas, apenas não abrangíveis pelo pensamento <escólio>, se, no que diz respeito a suas grandezas, não quisermos levar ao absolutamente ilimitado. (*Hdt.* 42-43).

Os corpos indivisíveis possuem uma variedade incomensurável de formas, isto é, não é possível conhecer o número exato de quantas formas de corpos simples há, pois, dada a incomensurável ocorrência de fenômenos diversos, igualmente uma incomensurável diversidade de formas desses corpos explica todos os fenômenos por mais divergentes que possam parecer. Contudo, as formas das partículas atômicas não são infinitas, já que os corpos compostos se originam a partir de formatos que possuem afinidade entre si.

Cada forma de corpo simples possui suas próprias propriedades específicas e, através delas, aglomeram-se com outras formas correspondentes ou afins ou são repelidos por partículas atômicas de formatos divergentes, originando todos os corpos compostos que há no universo. Sobre esse ponto, Epicuro afirma:

[...] deve-se admitir que os mundos e todo composto limitado, tendo uma contínua similaridade de forma com as coisas que vemos, são gerados do ilimitado, todos eles sendo formados a partir de massas turbulentas particulares, maiores ou menores, e que todos de novo se dissolverão, uns mais rápido, outros mais lentamente, alguns pela ação de tais agentes, outros, de tais outros. Porém, não se devem admitir mundos necessariamente de um só formato. (*Hdt.* 73-74).

Os corpos compostos são gerados a partir da similaridade ou afinidade entre os corpos simples de variados formatos, isto é, um mesmo corpo composto pode ser

constituído de vários corpos simples com diferentes formatos e propriedades cuja coesão ocorre devido à afinidade existente entre eles. Além disso, os universos possuem variados formatos devido à diversidade de formatos dos corpos simples; se esses corpos tivessem o mesmo formato, então todos os corpos e todos os mundos seriam o mesmo, dado que são os diversos formatos de corpos simples que constituem a diversidade dos corpos compostos que existem.

Outra característica dos corpos simples, além do formato, é o movimento, como Epicuro atesta na seguinte passagem:

[...] alguns <lacuna> afastam-se a grandes distâncias uns dos outros, mas há aqueles que, pelo contrário, mantêm sua vibração no mesmo lugar — quando [44] se encontram contidos em um emaranhado ou recobertos por outros já emaranhados. E a isso leva, no primeiro caso, a natureza do vazio, que, delimitando cada um, não é capaz de produzir a sustentação; no segundo caso, tanto a solidez constitutiva deles que produz no entrechoque um ricocheteio como o emaranhado, na medida em que, após o choque, concede ao átomo voltar à sua posição inicial. (*Hdt.* 43-44).

Quando o vazio entre os corpos simples for de grande longitude, não permitirá aos mesmos formar ou estabelecer um corpo composto; tratar-se-á mais de corpos atômicos dispersos pelo vazio de um corpo composto. Por outro lado, há determinados corpos compostos que possuem um vazio mínimo que permite aos corpos simples um movimento de vibração sem que haja um deslocamento, pois não há vazio suficiente para isso. Desse modo, a quantidade de vazio presente em um determinado corpo composto é a responsável pela mobilidade dos corpos simples.

Maria Cecília Gomes dos Reis (2020), sobre essa mobilidade dos corpos simples, afirma que, no plano do microcosmo, a diversidade de corpos no quesito densidade é explicada a partir da quantidade de vazio presente nesses corpos, o que implica na afirmação de graus de sutilezas distintos entre os corpos simples dependendo de seu formato e da quantidade de vazio existente entre eles. Um exemplo disso, dado por Epicuro, são os simulacros que, formados de corpos simples, são de uma sutileza tal que penetram diretamente no pensamento resgatando sua imagem correspondente (cf. *Hdt.* 46).

1.2.1 A natureza do corpo e da alma

Tudo o que foi dito acima interessa aqui para explicar a diversidade de formatos dos corpos simples que possibilita as diferenças dos corpos atômicos compostos na constituição do ser humano. O corpo se constitui de corpos simples mais densos, ou seja, há uma quantidade mínima de vazio disponível entre os corpos simples. Afinal, se o vazio fosse maior, os corpos simples ficariam mais dispersos e o corpo não poderia ser visto, apenas sentido através dos outros órgãos.

Epicuro afirma que as propriedades do corpo, tais como, modelo, grandeza, peso e etc., não existem por si mesmas e tampouco podem ser compreendidas como parte do corpo. Devem ser compreendidas a partir da integridade que um agregado forma (cf. *Hdt.* 68-69). O corpo não possui partes ou propriedades independentes. Mesmo que seja formado a partir de outros corpos compostos e de uma variedade de corpos simples de diversos formatos, é definido por Epicuro como um corpo composto integrado, isto é, suas partes não podem ser compreendidas dissociadas do todo do corpo. Mesmo assim, é um corpo divisível no sentido em que é formado de corpos simples e vazio, como dito acima.

Todavia, o que mais importa nessa discussão, para esta pesquisa, é o que Rodrigo Vidal do Nascimento (2004) afirma acerca do corpo, ou seja, que ele favorece a interação da alma com a natureza, pois aquele corpo está em contato direto com todos os corpos compostos exteriores, bem como com todos os fenômenos que ocorrem na natureza. Nesse aspecto, o corpo é o mediador entre os fenômenos naturais (*physis*) e as operações da alma, à semelhança do que fora dito na teoria platônica do *Filebo*, acerca da sensação. É através do corpo que a alma entra em contato com os movimentos exteriores, resultando no início da possibilidade das sensações e, em última instância, das discussões de prazer e dor – objeto específico desta dissertação.

Todavia, a afinidade atômica entre ambos não implica em semelhanças entre seus corpos simples, pois é justamente a diferença de formatos que possibilita as relações recíprocas e a afinidade entre as partículas atômicas e o corpo e a alma.

Voltando a atenção para a natureza da alma, Epicuro assim se expressa:

[...] a alma é um corpo composto de partes sutis, disseminado pelo agregado por inteiro, que mais se assemelha a um sopro, tendo certa mistura de calor e a este se assemelhando em alguns aspectos, mas àquele, em outros. Há ainda a parte que difere desses mesmos elementos, sobretudo por sua sutileza extrema, e por isso mesmo está em maior conexão com o resto do agregado. Tudo isso

é evidente pelas capacidades da alma, bem como as afecções, a facilidade de movimentos os pensamentos [...] (Hdt. 63).

O filósofo descreve a alma como composto de corpos simples sutis dispersos por todo o organismo e que possuem duas propriedades: a primeira se assemelha aos corpos simples que formam, por exemplo, o sopro e o calor. São corpos leves que se movimentam livremente por qualquer espaço vazio que o corpo possa ter; além disso, se movimentam rapidamente. Essa propriedade da alma permite que os seus corpos simples percorram livre e rapidamente todo o composto. Dado que são esses corpos que traduzem as informações fornecidas pelo corpo, essa agilidade é necessária para que alma responda rapidamente aos estímulos externos que recebe dos outros corpos compostos.

Epicuro na citação acima, após discorrer sobre os corpos simples da alma que se assemelham ao sopro e ao calor, acrescenta que há uma “parte” da alma que possui uma natureza diversa aquela do sopro e do calor. Essa “parte” ele define como constituída de corpos simples cuja sutileza é superior aos corpos simples semelhantes ao sopro e ao calor. Epicuro explica que essa sutileza superior dos corpos simples dessa “parte” da alma torna possível uma conexão profunda com todo o organismo vivo.

Na argumentação que segue afirma que a natureza da alma é evidente devido às suas capacidades, afecções e movimentos. Assim, a alma não está dividida em partes, mas sim em capacidades. Uma capacidade semelhante ao sopro e calor e outra capacidade de extrema sutileza.

Desse modo, tem-se de um lado os corpos simples semelhantes ao sopro e ao calor e, de outro lado, os corpos simples de sutileza extrema. Devido a essa constatação, Diôgenes Laêrtios (cf. DL, X, 66)¹² afirma que, em Epicuro, haveria uma subdivisão entre alma não noética e alma noética. Entretanto, parece adequado assumir a leitura de que Epicuro está diferenciando o princípio das sensações da atividade noética, ambos da alma. Os corpos atômicos que formam o princípio das sensações, segundo Diôgenes, estão dispersos pelo corpo todo; já os corpos simples que formam a atividade noética estão concentrados na região do peito. A partir das duas propriedades dos corpos simples da alma, explicadas por Epicuro em *Hdt.* 63, e essas distintas operações do alma expostas por Diôgenes Laêrtios¹³, infere-se que a propriedade dos corpos simples da alma,

¹² LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. Mário da Gama (introdução e notas). 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

¹³ Os comentadores M. F. Silva (2003) e D. Konstan (2011) concordam com as funções da alma responsáveis pelas sensações e pela racionalidade e com a disposição dos corpos simples da alma no organismo.

semelhante ao sopro e ao calor, refere-se aos corpos simples dispersos pelo organismo e que formam o princípio das sensações da alma; por outro lado, a segunda propriedade dos corpos simples, isto é, a extrema sutileza, refere-se aos localizados no peito e que constituem a atividade noética, que será discutido no próximo capítulo¹⁴.

Logo, tanto o corpo como a alma são formados a partir dos corpos simples e do vazio. A diferença consistiria no formato dos corpos simples que engendram os referidos corpos compostos. A alma, dispersa por todo o organismo, possui um formato que permite uma grande sutileza. Além disso, o vazio existente entre os corpos atômicos é maior em comparação com o que existe entre os corpos simples que formam o corpo, por exemplo, permitindo uma mobilidade maior. Contudo, é o formato desses corpos que permite uma agilidade maior dos mesmos e, assim, ser responsável pelas sensações da alma. O mesmo ocorre em relação aos corpos simples concentrados no peito, ou seja, é o formato desses corpos que permite a extrema sutileza dos mesmos e, assim, ser responsável por operar todas as atividades noéticas da alma.

Ainda sobre a natureza da alma, é necessário esclarecer que a dispersão ou concentração dos corpos simples é uma contingência que interfere somente no tipo de movimento que os corpos atômicos possuem. Contudo, mesmo que a alma seja formada a partir de corpos simples de formatos diferentes, cuja disposição desses seja distinta e que possua operações diversas, constitui-se como um único corpo composto inserido em um corpo – isto é, uma única alma em um corpo. Assim, quando se afirma em princípio das sensações ou em atividade noética da alma, não se está querendo separar a alma em duas “partes”, mas deseja-se apenas explicar as diferentes operações que a mesma alma exerce a partir do formato e da localização dos corpos atômicos que a constitui.

A alma como um todo, dado o formato de suas partículas, possui a habilidade de produzir essas operações, bem como as sensações e afecções, a partir do contato que seus corpos indivisíveis têm com os objetos externos a ela, através do corpo. A interação entre as operações da alma com e no corpo é necessária tanto para a geração de sensações como para a construção do conhecimento. Não há nada na alma que não tenha experimentado com e no corpo, pois as bases para que a alma produza algo, seja como sensação, seja como cálculo, têm sua origem no corpo. Até mesmo os pensamentos, somente são possíveis, em razão das informações que a alma obtém através do corpo, como Epicuro assim destaca:

¹⁴ Esse princípio racional da alma será aprofundado em 2.3, p. 94 ss.

Por isso também, enquanto a alma permanecer no agregado, jamais deixa de ter sensação mesmo sendo separada alguma outra parte; e ainda que parte dela pereça com o parcial ou total desintegrar-se daquilo que a recobre, se apesar disso perdurar, terá a sensação. Por outro lado, o agregado restante ao perdurar em parte ou de todo não tem a sensação, caso se separe aquele número de átomos concorrente para a natureza da alma, seja qual for a quantidade. Ademais, desintegrando-se de todo o agregado, a alma se dispersa e não tem mais as mesmas capacidades nem movimentos, nem tampouco de sensação tem posse. (*Hdt.* 65)

Aqui, o filósofo afirma que, quando um indivíduo perde parte de seu corpo, as partículas atômicas da alma, dispersas nessa parte, se dissolvem no ar. Por conseguinte, a capacidade de produzir sensações permanece, haja vista que as partículas atômicas da alma estão dispersas em todo o organismo. Nesse caso, a perda de partículas da alma não foi significativa para a dissolução desse composto. Contudo, quando a dissolução da alma é total, o corpo igualmente se dissolve. O mesmo ocorre quando as partículas atômicas do corpo se dissolvem devido a uma enfermidade ou qualquer outro motivo, em especial a morte; nesse caso, a alma igualmente se dissolve e seus corpos simples se dissipam pelo ar, extinguindo a capacidade de sensações.

Logo, quando os corpos simples de qualquer um desses corpos compostos se dispersam, a faculdade de sentir é perdida. Essa é a definição de morte na filosofia de Epicuro: a perda total de qualquer forma de sentir, inclusive de sentir o próprio momento da morte. Nesse aspecto, se a morte não pode ser sentida, não há razão alguma em temê-la e muito menos em imaginar males vindouros, em uma acepção de imortalidade (cf. *Men.* 124). Desse modo, não existirá nem Hades, e nem mesmo os Campos Elísios, onde os heróis seriam convidados a viverem junto aos deuses.

Contudo, retornando à discussão sobre a interação existente entre os corpos, é plausível afirmar que o corpo permanece vivo enquanto estiver com a alma e, por sua vez, a alma permanece enquanto tal apenas na interação como o corpo. Isso é possível devido à natureza da alma, cuja “integridade” de seus corpos simples somente é possível no interior de um corpo, pois esse impede a dispersão das partículas atômicas da alma. Por outro lado, o corpo é movido pelo movimento dos corpos atômicos da alma que, por sua vez, se movimentam livremente pelo vazio existente entre os corpos simples do corpo (cf. *Hdt.* 65-68). A esse respeito, David Konstan afirma:

A alma é, portanto, uma entidade física embutida no interior de um corpo vivo; a partir do momento em que esse corpo começa a se decompor, a alma, segundo a concepção epicurista, não possui mais em si mesma uma coesão suficiente

para conservar a sua organização interna. Consequentemente, ela se desagrega rapidamente e se dissolve em corpúsculos elementares, aqueles mesmos que a constituíram enquanto composta. (KONSTAN, 2011, p. 126).

A alma está inserida dentro de um corpo e, na medida em que esse corpo vai se desintegrando, a alma também começa a se desintegrar e, se desintegrando, ela se dissolve rapidamente para depois, com o mesmo formato de corpos simples, novamente se agregarem e formarem uma nova alma no corpo. A alma em composição *com* e *no* corpo move e é movida pelas partículas atômicas de um e de outro se interferindo mutuamente, como um único aglomerado atômico: corpo-alma (*sarkós-psykhê*).

A alma permanece viva com e no corpo, o que lhe permite a capacidade de sentir. Essa é a principal atividade da alma na manutenção da vida. A vida ocorre enquanto *sarkós-psykhê* estiverem unidos entre si, como atesta Epicuro: “não podemos pensar na alma como senciente, a não ser que ela esteja nesse todo composto e mova com esses movimentos; nem podemos pensar assim a respeito dela quando ela não está no complexo do organismo e não se move com esses movimentos” (*Hdt.* 66). A alma, ao estar viva na interação com o corpo, possui tanto a capacidade de sentir como a capacidade de promover movimento. Essas são as três condições para se averiguar a vitalidade da alma: sua interação com o corpo que possibilita, por sua vez, a capacidade de sentir e de se mover. Isso é extremamente importante à discussão deste trabalho uma vez que se pode até aqui concluir que, na concepção epicurista, viver, enquanto corpo e alma, é sinônimo de sentir e que, por esse mesmo motivo, viver é buscar a satisfação ou o prazer através das sensações, como será analisado mais à frente.

Por outro lado, R. V. Nascimento (2004) afirma que a vitalidade da alma se dá pela sua semelhança com o sopro vital (*pneuma*) ao afirmar que esse elemento lhe confere vitalidade e força. Contudo, Epicuro, em *Hdt.* 63, afirma que a alma se assemelha ao sopro, o que quer dizer que ela não é o sopro e se não o é, esse elemento não poderia sustentar a vida nesse. Além disso, o sopro vital estaria associado às propriedades dos corpos simples, o que implica que essas partículas atômicas da alma, mesmo dispersas, continuariam com esse princípio vital e, assim, a alma seria eterna. Na concepção de Epicuro, se dá exatamente o contrário, a saber, a alma é tão efêmera quanto o corpo. Portanto, o sopro vital não pode ser considerado um princípio vital da alma tal como sua interação com o corpo, o ato de sentir e de mobilidade. Afinal, a semelhança com os corpos simples do sopro, não implica que as partículas atômicas da alma são constituídas a partir dele.

Antes, a alma, pela sua própria fisiologia, caracteriza-se como um composto vivo *com e no* corpo. Por ser este ente vivo, a alma se torna uma expressão da força da natureza condicionada ao movimento de decomposição e de restauração.

Nesse aspecto, os movimentos¹⁵ que acontecem tanto no corpo como na alma são presididos por este. É a alma quem comanda a si mesma e, inclusive, o corpo. Isso porque a atividade noética e a virtude estão na alma e não no corpo, cabendo, pois, ao primeiro controlar todos os movimentos internos que ocorrem tanto no corpo como na alma.

Além disso, Markus Figueira da Silva (1999) resume a argumentação sobre o corpo e alma sob três princípios: a alma é mortal e morre com o corpo; a relação entre corpo e alma é de reciprocidade; e, por fim, essa relação resulta na formação da sensação. Em outras palavras, a alma, sendo mortal, compartilha com o corpo os mesmos processos fisiológicos: a dissolução e a restauração, fato esse que corresponde à sua reciprocidade, além de conjuntamente serem capazes de produzir sensações, pois a alma, como já dito, sente estando no corpo e esse com conexão com a alma.

1.2.2 Sensação e afecção

Uma das operações mais importantes que a alma exerce em conjunto com o corpo, e que está relacionada diretamente à geração do prazer, é a sensação, resultante da interação entre os corpos – corpo e alma –, tal como explicado por Epicuro:

[...] a alma é causa preponderante da sensação. Isso por certo não lhe caberia, caso não estivesse de algum modo contida pelo resto do agregado; e como o resto do agregado lhe garante o papel de causa, ele próprio compartilha esse tipo de atributo accidental que vem da alma — todavia, não todos que ela possui. Por isso perde a sensação assim que a alma dele se separa. Pois o agregado não possui em si mesmo tal capacidade, que lhe é arranjada por outra coisa congênita e que, em virtude do poder constituído em volta dela, realiza tão logo por si mesma, por seu movimento, atributo accidental que é a sensibilidade por vizinhança e conexão, como já foi dito. (*Hdt.* 64-65).

A alma é, portanto, a causa das sensações, pois é nela que a sensação é gerada a partir dos dados que o corpo fornece¹⁶. Apesar de o corpo ser indispensável, é a alma

¹⁵ Também R. Ullmann (2006) e A. A. Long (1984) afirmam que as sensações são movimentos ao elencar que as impressões sensíveis causam na alma um movimento devido ao movimento dos corpos simples do corpo que fornece aos corpos simples da alma os dados sensíveis ao passo que os corpos simples do princípio das sensações produzem as mesmas.

¹⁶ Do mesmo modo, A. Gigandet, (2011) afirma que o termo sensação em Epicuro define-se como um dado sensorial, ou seja, o corpo fornece aos corpos simples da alma um estímulo externo que causará uma sensação que poderá ser sentida como prazerosa ou dolorosa.

quem analisa as informações e as interpreta produzindo as sensações. Em outras palavras, a alma conduz o processo pelo qual uma sensação é gerada, mesmo assim o corpo não assume uma função secundária, pois a alma, sem o corpo, seria incapaz de sentir e vice-versa. Antes atua como “concausa” da sensação junto à alma. Em suma, pode-se afirmar que a alma, *com* o corpo, *nele* e *através dele*, é a instância primeira e última da sensação.

Cabe, a partir disso, descrever o processo de produção de uma sensação, processo esse explicado por Epicuro da seguinte maneira:

É preciso admitir ainda que pensamos e vemos formatos quando algo dos objetos exteriores se introduz em nós. Porque as coisas externas não poderiam imprimir a cor e o formato que lhes são próprios por natureza por meio do ar intermediário entre elas e nós, nem por meio dos raios luminosos ou de nenhum outro fluxo de nós até elas, do mesmo modo que o fazem quando certas réplicas se introduzem em nós provenientes e similares às coisas pela cor e pelos formatos, adaptando seu tamanho à visão e ao pensamento, com deslocamentos rápidos e restituindo ainda por causa disso a imagem de algo que é uno e contínuo, conservando a afecção proveniente do substrato graças à pressão simétrica que vem dele a partir da vibração profunda dos átomos no sólido. (*Hdt.* 49-50).

Os corpos simples de cada corpo composto penetram no corpo permitindo que a alma crie uma imagem do corpo composto externo, tornando-o assim, um pensamento. Isso é possível porque a sensação não resulta do corpo ao corpo composto externo, nem de qualquer meio imaginável, mas do corpo composto externo ao corpo. Os corpos compostos externos transmitem impressões iguais a da origem ou do corpo composto que as emana e que, ao penetrarem no corpo, movem-se rapidamente, produzindo, assim, a possibilidade de representação fiel do corpo composto conforme a simetria do impacto que atinge os órgãos sensoriais. Esse impacto provém do movimento dos corpos simples no interior dos corpos compostos. Para Epicuro, a representação do corpo composto externo é, portanto, idêntica a ele mesmo, justamente por ser oriunda dos movimentos dos corpos simples que o compõem. Assim, não há como conceber diferenças entre um corpo externo e a representação que dele decorre.

Anthony Arthur Long assim descreve o processo de sensação dos órgãos sensoriais:

E o mesmo vale para os outros órgãos sensoriais. O olho é um órgão do corpo. Quando recebe o impacto de um eflúvio de tamanho apropriado, temos provavelmente de supor que isso provoca um movimento dos átomos da alma que se une, e causa então a sensação no olho mesmo. Um processo interno

igual explicará os sentimentos – queimaduras, picadas e demais. (LONG, 1984, p. 61. Tradução nossa)¹⁷.

A sensação ocorre a partir das emanações (eflúvios) que consistem em um fluxo constante de partículas atômicas que se desprendem dos corpos compostos através do processo de dissolução. Qualquer órgão sensorial que tem contato com essa emanação a transmite para a alma que, no próprio órgão, a partir das informações recebidas, provoca um movimento, isto é, uma sensação. Essas sensações são produzidas pelos corpos simples da alma, no próprio órgão do sentido, mas depois se espalha por todo o organismo, ou seja, por toda a alma, até chegar ao princípio da razão da alma, que se recordará do conceito correspondente à sensação ou reformulará um novo.

Os corpos simples que se desprendem dos corpos compostos imprimem no sujeito as características desses corpos dos quais provém, isto é, percorrem o ar até serem sentidos pelos órgãos sensoriais do sujeito, produzindo uma imagem. Epicuro assim detalha o processo:

Ademais, existem moldes com o formato similar ao dos sólidos, cuja sutileza excede em muito esses que se mostram. De fato, não é impossível que se produzam emanações desse tipo no meio circundante ou que se produzam condições favoráveis à elaboração das concavidades e sutilezas ou que eflúvios conservem exatamente a posição e o arranjo sucessivos que tinham nos sólidos. A esses moldes damos o nome de ‘simulacros’. (Hdt. 46)

Há determinados moldes sutis que são semelhantes à figura dos corpos compostos visíveis. No ar, formam-se certas combinações a partir do material atômico que se desprende do corpo composto, produzindo as mais variadas superfícies ou emanações, que mantêm a estrutura das partículas atômicas dos corpos compostos, dos quais provêm.

Os simulacros não são produzidos pelo pensamento, enquanto produtos do intelecto na alma. Os simulacros são sentidos através dos órgãos sensoriais do corpo e produzidos a partir da configuração das partículas atômicas dos corpos compostos oriundos das emanações que se formam no ar. A alma projeta essa imagem sentida com o corpo e, com essa projeção, torna-a objeto do pensamento. Desse modo, os simulacros se constituem como corpóreos, e não como ilusões ou fantasias produzidas na alma, independente dos objetos externos.

¹⁷ “Y lo mismo vale para los otros órganos sensoriales. El ojo es un órgano del cuerpo. Cuando recibe el impacto de una corriente de efluvios del tamaño apropiado, hemos probablemente de suponer que ello provoca un movimiento de los átomos del alma que se le unen, y causan entonces la sensación en el ojo mismo. Un proceso interno igual explicará los sentimientos – quemaduras, picones, y demás.”

O corpo e a alma, ao entrarem em contato com uma emanção, produzem imediatamente uma sensação. Esse processo ocorre de uma maneira inexcédível, ou seja, de uma maneira tão rápida, mas, ainda assim, sem ultrapassar a velocidade do pensamento (cf. *Hdt.* 49). Isso implica que as sensações que ocorrem na interação entre corpo e alma são sentidas no mesmo instante em que o corpo composto externo da qual procedem entra em contato com o corpo (cf. *Hdt.* 48).

Todavia, os simulacros não podem ser considerados emanções. A esse respeito, Alain Gigandet (2011) explica que as emanções são corpos simples dispersos de espécies divergentes que escapam a uma alta velocidade a partir de sua origem e que, ao serem interceptados pelos órgãos sensoriais, geram as sensações correspondentes. Por outro lado, ele também destaca que os simulacros são invólucros, formas ocas com a “efígie”, representação, de sua origem, que são a causa da visão e do pensamento enquanto imagem mental. Por isso, o pensamento pode ser considerado uma imagem mental. A título de ilustração, a dureza de uma barra de ferro é sentida pelos corpos carne/alma através da propriedade de dureza das partículas atômicas emanadas do corpo (barra de ferro) em questão, enquanto que o simulacro consiste na representação de que a barra de ferro possa ser dura, escura, esférica e longa, por exemplo.

Simultaneamente às sensações, ocorrem as afecções¹⁸. Ambas são sentidas a partir dos corpos simples e compostos. Dada a diversidade dos formatos dos corpos simples (cf. *Hdt.* 55-56), há igualmente uma diversidade de formas de como os seres humanos podem ser afetados por eles, haja vista que o corpo e a alma também são corpos compostos, que se movimentam conforme os movimentos das partículas atômicas suscitadas neles. Pode-se afirmar que sensação e afecção (*pathos*) são reverberações dos movimentos dessas partículas provenientes de outros corpos compostos.

As afecções podem ser, então, sentidas como prazerosas ou dolorosas. Para Epicuro, “o limite da amplitude dos prazeres é a supressão de tudo o que provoca dor. Onde estiver o prazer e durante o tempo em que ele ali permanecer, não haverá lugar para a dor corporal ou o sofrimento mental, juntos ou separados” (*MP.* III)¹⁹. Enquanto o indivíduo está sentindo prazer, não há espaço para a sensação de dor, e enquanto permanece a dor, não poderá sentir prazer. O prazer e a dor não podem ser sentidos ao

¹⁸ Moraes (1998) também explica que não há fronteiras rígidas entre sensação e afecção, pois as sensações são acompanhadas de afecções ora prazerosas, ora dolorosas.

¹⁹ EPICURO. **Máximas principais**. Trad. João Quartim de Moraes (texto, introdução e notas). São Paulo: Loyola, 2010.

mesmo tempo, pois o prazer somente é sentido na ausência de dor, e a dor é sentida na ausência de prazer. Isso ocorre tanto nos prazeres corporais como nos mentais, e também entre a alma e o corpo, ou seja, a alma não pode sentir prazer enquanto o corpo transmitir uma afecção dolorosa e vice-versa. Contudo, a alma pode suscitar em si mesma uma afecção prazerosa, mesmo que os corpos simples do corpo estejam em um estado de dissolução, desde que a afecção prazerosa seja maior que a dor, a ponto de suprimi-la²⁰.

Desse modo, prazer e dor podem ser compreendidos como contrários no sentido de que, enquanto uma afecção permanecer, outra não poderá ser sentida. Por outro lado, a dor é necessária ao prazer, na medida em que se define como um prenúncio ou causa do prazer. Isso decorre dos movimentos dos corpos simples da alma do qual essas afecções são geradas. Esses movimentos atuam em oposição, ou seja, se o prazer é um movimento que tende para a esquerda, a dor tenderá necessariamente para a direita. Assim, não há como os corpos simples da alma se moverem para duas direções opostas. Quando duas forças externas ou internas contraditórias forçarem a alma, este sentirá apenas uma, ou seja, aquela que tem maior intensidade e força para chegar primeiro na sensibilidade da alma. A dor passará quando o movimento de prazer for maior que o movimento doloroso, ou quando os corpos simples voltarem a se movimentarem de forma natural, equilibrada.

Segundo Carlos García Gual (2002), essa semelhança entre sensação e afecção ocorre porque o prazer e a dor são oriundos das sensações (*aísthêseis*) e são as afecções (*pathemata*) básicas de todo ser vivo. O prazer e a dor são originados a partir da sensibilidade da alma no corpo de todo ser vivo, sensibilidade essa que abarca tanto as sensações quanto as afecções. Em outras palavras, o prazer é gerado porque o organismo vivo é capaz de sentir ou produzir sensações e afecções através das emanções sentidas na interação dos corpos corpo e alma. Assim, o prazer e a dor, enquanto processos naturais e antinaturais respectivamente são sentidos por todos os seres vivos e não podem ser considerados uma exclusividade humana. O que particulariza os prazeres e dores humanos é o princípio da razão da alma, que deve deliberar como se posicionará a respeito deles.

Contudo, as sensações e as afecções de prazer e de dor não podem ser consideradas processos intelectuais, haja vista pertencerem ao domínio das sensações, isto é, são movimentos que ocorrem no corpo e na alma. A. Gigandet, a esse respeito, destaca:

²⁰ Essa discussão será aprofundada em 2.4.2, p. 109.

O sentir é *alogos*, mudo, estranho portanto, às articulações e mediações do discurso como aos encadeamentos do discurso. Emparedada no instante, a sensação permanece igualmente fechada a toda memória, ao inverso, uma vez ainda, do discurso que se desdobra no tempo. (GIGANDET, 2011, p. 97).

O sentir e, conseqüentemente, as sensações não são processos racionais, contudo podem vir a ser racionalizados. Esse processo consiste na transformação de uma sensação em uma pré-noção (*prólepsis*)²¹, pois a sensação não pode ser conservada na memória, ou seja, não é função do princípio da razão da alma sentir ou armazenar as sensações. Afinal, as sensações são passageiras e não ocasionam acúmulo, como no caso do acúmulo de conhecimento. À medida que essas sensações vão perdendo seu movimento, outras, cujo movimento seja mais intenso, sobressaem-se e se destacam. Assim, um indivíduo permanece suscetível às diversas sobreposições de sensações.

Assim, a partir dessa discussão, a sensação é um movimento que ocorre no corpo e na alma suscitado pelo contato com o corpo composto através das emanações e simulacros. Já a afecção é o modo pelo qual o movimento dos corpos simples é afetado por essa sensação, podendo gerar um movimento de dissolução e uma afecção de dor ou um movimento de restituição e uma afecção de prazer. Para que esse movimento de restituição ocorra são necessários o desejo e a memória.

1.2.3 Desejo e memória

Se, como dito acima, o princípio racional da alma não responde pelo sentir, mas pela possibilidade de rememorar as pré-noções, cabe agora explicar de que se trata a *prólepsis* epicurista. A respeito, o filósofo assim escreve:

Pois as imagens não teriam similaridade — quer as captadas como reproduções, quer aquelas produzidas em sonho ou mediante outras apreensões do pensamento e demais critérios — com as coisas que dizemos serem e serem verdadeiras, caso não houvesse esse tipo de réplica em direção a que nos lançamos. (Hdt. 51-52).

A pré-noção é uma apreensão do pensamento que decorre da semelhança entre determinadas sensações que se repetem. Quando um indivíduo vê o mesmo corpo composto, várias vezes, cria em sua mente uma representação desse corpo, ou seja, é

²¹ O termo *prólepsis* pode ser traduzido também por pré-conceito ou prolepse. Contudo, optou-se aqui pela tradução de pré-noção.

capaz de recordar do corpo, recuperando essa representação, sem senti-lo no momento. A essa representação é dado um nome ou palavra que corresponde à definição do corpo composto. Desse modo, quando o indivíduo se depara com o corpo composto em questão, identifica-o com a palavra a qual se relaciona com a pré-noção.

Logo, uma pré-noção é formada a partir das sensações e das afecções. Sobre esse processo, C. G. Gual²² (2002) afirma que as pré-noções são formadas a partir das impressões sensíveis como uma espécie de imagem ou molde mental resultante de reconhecimentos sucessivos. A pré-noção parte das impressões fornecidas pelo corpo e pelo princípio das sensações da alma e se define como um modelo mental para reconhecer os objetos enquanto tais. Por isso, pode-se afirmar que é uma antecipação conceitual que fundamenta tanto o conhecimento científico-filosófico quanto a comunicação. A pré-noção é, portanto, um critério de conhecimento.

A pré-noção, enquanto conhecimento oriundo da sensação, é armazenada na memória. Essa, por sua vez, nada mais é do que a conservação das pré-noções. Isso se evidencia quando Epicuro, ao longo de sua *Carta a Heródoto*, exorta os leitores a manterem essas pré-noções na memória para que possam utilizá-las quando for conveniente (cf. *Hdt.* 35-36, 45, 82, 85). Além disso, a memória possui outra operação que consiste no resgate ou rememoração de uma pré-noção quando uma sensação ocorre no princípio das sensações da alma.

Desse modo, a pré-noção é um critério de conhecimento que se torna linguagem, porque a memória organiza as representações mentais que são semelhantes sob um mesmo nome e organiza esses nomes formando os discursos. A pré-noção não é instantânea como a sensação, mas é um processo gradual e racional posterior e mais elaborado. Assim, as pré-noções são o último estágio de produção de conhecimento e se definem como um processo racional dos corpos simples concentrados no peito.

A pré-noção é uma atividade noética da alma que procede da repetição de uma mesma sensação. Sensação essa, como visto, que não pertence às atividades noéticas da alma. A sensação e também a afeção não são armazenadas na memória como a pré-noção, pois consistem em movimentos dos corpos simples da alma, que provocará com a repetição da sensação uma pré-noção.

²² De modo análogo Gigandet (2011) esclarece que a *prolepsis* introduz determinações gerais ou essenciais que permitem a identificação dos objetos a partir das palavras ou conceitos correspondentes. Além disso, na física, Gigandet (2011) define a corporeidade como tal e na ética a verdadeira natureza do prazer.

Entretanto, o prazer enquanto afecção não é armazenado na atividade noética da alma. Porém, a atividade noética da alma, ao resgatar uma memória, suscita no princípio das sensações um prazer ou dor, dependendo do movimento que essa rememoração causar no princípio da razão, que, por sua vez, interfere novamente no movimento dos corpos simples do princípio das sensações.

É por meio dessa capacidade que o prazer é sentido, isto é, pela pré-noção se sabe, por exemplo, que beber água é prazeroso quando se está com sede, e que estudar a natureza, segundo Epicuro, e obter seus conhecimentos é igualmente uma prática prazerosa, porque essas sensações se somam ao prazer, definindo os objetos que devem ser buscados mediante uma necessidade ou pelo fato de proporcionarem prazer. Desse modo, a memorização e a recordação de pré-noções concorrem para as sensações e afecções prazerosas.

Logo, as escolhas e as recusas de um indivíduo são realizadas a partir dos objetos prazerosos e dolorosos contidos em suas experiências passadas e registradas na memória. Em outras palavras, trata-se de escolher quais desejos devem ser satisfeitos e quais devem ser evitados, a fim de estabelecer o maior prazer e evitar as dores.

Epicuro, ao abordar o tema dos desejos, classifica-os da seguinte maneira: “[...] os que são naturais e os que são inúteis; dentre os naturais, há uns que são necessários e outros, apenas naturais; dentre os necessários, há alguns que são fundamentais para a felicidade, outros, para o bem-estar corporal, outros, ainda, para a própria vida” (*Men.* 127)²³. O critério que Epicuro utiliza para a classificação desses desejos é o da sua necessidade para a obtenção de uma vida feliz. Isso explica, por exemplo, a primeira classificação dos desejos, distinguindo os necessários daqueles inúteis, haja vista que esses últimos não contribuem para a felicidade e muitas vezes são causas de dores maiores do que o prazer sentido.

Na classificação dos desejos naturais, há aqueles que são necessários e aquele que são apenas naturais. Apenas naturais porque não são considerados necessários, ou seja, não se dependem deles para a obtenção da felicidade ou da vida prazerosa. Esses prazeres correspondem à diversidade dos objetos prazerosos ou a sua quantidade, pois a fome determina o alimento, mas não qual alimento. A escolha desses objetos de prazer que causam a repleção da fome é possível graças à racionalidade do indivíduo. Os desejos naturais correspondem a essa diversidade de objetos prazerosos que são os alimentos, por

²³ EPICURO. **Carta sobre a felicidade (a Meneceu)**. Trad. Álvaro Lorenci e Enzo Del Carratorre. São Paulo: UNESP, 2002.

exemplo. Epicuro, no entanto, não confere relevância à diversidade dos alimentos pois, algo trivial, que, porém, sacie a fome, não é menos valoroso que um alimento requintado. Antes, o trivial revela-se mais adequado e natural para a satisfação do desejo, possibilitando, assim, um prazer ao alcance do indivíduo que o escolhe.

Ademais, Epicuro prossegue nos seguintes termos: “dentre os desejos, aqueles que não provocam padecimento quando permanecem insatisfeitos não são necessários, podendo suas pulsões ser facilmente controladas se eles nos parecem difíceis de atingir ou suscetíveis de nos causar danos” (*MP. XXVI*). Esse tipo de desejos, quando não satisfeitos, não provocam dor, e, por isso, são denominados desejos desnecessários que facilmente podem ser controlados pela atividade noética. Desse modo, se um desses desejos for difícil de se obter, deve ser controlado ou, quiçá, não realizado, a fim de se evitar dores maiores, pois o esforço de obtê-los é maior que o prazer em si que podem proporcionar. Assim, para saber se um desejo é necessário ou não, basta analisar se ele está associado a uma falta ou carência natural, a qual implicaria uma vivência de dor ou permanência nela.

Por isso, o filósofo afirma, nas *Sentenças Vaticanas*: “não devemos forçar a natureza, mas persuadi-la. Nós a persuadiremos se satisfizemos os desejos [naturais] necessários e aqueles desejos naturais [desnecessários] que não nos prejudicam, mas repelindo duramente os que nos prejudicam” (*SV. 21*)²⁴. Logo, não se deve ir contra a natureza e contra as necessidades do corpo e da alma, já que isso significa viver dolorosamente. Contudo, é possível persuadir a natureza, ou seja, diante de uma necessidade, escolher a melhor forma possível de restaurar o equilíbrio perdido, à maneira de uma persuasão de si para aquilo que realmente é necessário e natural para a vida prazerosa.

Ora, a persuasão da natureza significa, inclusive, a possibilidade de negar a satisfação de desejos que possam trazer algum malefício como, por exemplo, se um determinado prazer imediato for a causa de dores mais intensas no futuro. Essa sentença evidencia o cálculo hedonista de Epicuro, pois afirma que todos os desejos naturais e necessários devem ser escolhidos se por meio deles se obtiver prazeres maiores; ao passo que aqueles desejos que possam causar algum dano maior podem e devem ser evitados.

²⁴ *SV.* corresponde a outro conjunto de aforismos atribuídos a Epicuro, encontrados na Biblioteca do Vaticano, por isso foi nomeado de *Sentenças Vaticanas*, sendo que o número segue a listagem das sentenças. EPICURO. **Sentenças Vaticanas**. Trad. João Quartim de Moraes (texto, introdução e notas). São Paulo: Loyola, 2014.

Os desejos naturais e necessários são aqueles cuja ausência acarreta necessariamente em dor, ou seja, são indispensáveis para a felicidade, para o bem-estar corporal e para a vida. Por isso, devem ser satisfeitos, independente da dificuldade que imponham ao sujeito, porque da satisfação deles decorre a vida prazerosa. Sobre esse desejo, M. F. Silva assim argumenta:

Os desejos considerados naturais e necessários são aqueles que impõem o corpo na direção das coisas que bastam à sua satisfação, ou seja, o corpo necessita basicamente de alimentos, de água e de proteger-se do frio e das intempéries. [...] Portanto, Epicuro preconiza que ‘viver de acordo com a natureza’ significa dar razão aos desejos naturais e necessários, entendendo que a medida de satisfação desses desejos está na relação estabelecida entre o corpo e os fenômenos de repleção, satisfação e proteção, oferecidos pelo mundo natural. Acontece que encontramos na natureza mais do que necessitamos para viver de modo aprazível e satisfatório, e o problema passa a ser o do ‘domínio de si próprio’. (SILVA, 2003, p. 49-50).

Os desejos naturais e necessários são aqueles que garantem a sobrevivência do corpo no mundo, ou seja, eles o protegem contra a fome, a sede, o frio, às mudanças no clima e outras eventualidades. Eles garantem o prazer evitando a dor, pois onde não há dor, necessariamente há prazer. Desse modo, viver de acordo com a natureza é o mesmo que viver de acordo com os desejos naturais e necessários, que são originados através da relação que o corpo e o alma estabelecem com o meio natural.

Por outro lado, os objetos dos desejos naturais necessários aos quais aspiram são de natureza geral: comida, bebida, calor, por exemplo, e não especificam um objeto determinado. Os desejos que condizem com as necessidades da natureza são os únicos que devem ser satisfeitos, não só por restaurarem um desequilíbrio dos corpos atômicos, mas também por causa da necessidade inerente a eles.

Mais pormenorizadamente, a necessidade, segundo Epicuro, consiste no que se segue: “de fato, só sentimos necessidade do prazer quando sofremos pela sua ausência; ao contrário, quando não sofremos, essa necessidade não se faz sentir” (*Men.* 128). Quando se tem algo em mãos, não se sente a necessidade de buscá-lo, porque já se tem; porém, quando este objeto de desejo já não está mais em posse do indivíduo, sente-se a necessidade de obtê-lo. O mesmo vale para o prazer: se se encontra presente, não há necessidade de buscá-lo; do contrário, a necessidade se faz presente. Prazer e dor são entendidos, como dito acima, como contraditórios, o mesmo que bem e mal, justiça e injustiça, em que não podem ser simultâneos um ao outro, e que só se percebe a necessidade do prazer a partir da dor.

Em contrapartida, a necessidade, por se relacionar com a dissolução e, conseqüentemente, com o desejo, associa-se igualmente à satisfação de um desejo, ou seja, ao satisfazer a necessidade, satisfaz-se o desejo.

Mas a questão fundamental parece retornar: todos os desejos se relacionam com a satisfação de alguma necessidade? A. A. Long (1984) defende a ideia de que satisfazer uma necessidade é o mesmo que satisfazer um desejo. Segundo ele, o desejo surge a partir da necessidade, da dor ou da dissolução, e, com o intuito de eliminar a dor, o desejo tem de ser satisfeito, e essa satisfação é sentida como prazerosa.

No entanto, a classificação dada por Epicuro parece contrariar a ideia de que todo desejo provenha da satisfação de uma necessidade. Há desejos que são inúteis e não necessários, ou seja, que não há necessidade alguma de serem satisfeitos; ao contrário, seria mais vantajoso evitá-los.

Um objeto de desejo somente deve ser buscado quando é necessário e, por essa mesma condição, causa uma dor ou dissolução no indivíduo, que o faz se mover até o objeto de prazer para se satisfazer. Desse modo, é evidente que a dissolução e a necessidade são a causa de um desejo natural e necessário. Por outro lado, os desejos não necessários e inúteis parecem não ser causados pela dissolução e pela necessidade. E a explicação da gênese desses aponta para o problema das vãs e falsas opiniões. F. Bravo assim explicita esse impasse: “serão as opiniões do agente tão poderosas a ponto de poder transformar um desejo natural em desejo não-natural ou vão? Lembremos, por outro lado, que os desejos são vãos por se basearem em opiniões falsas do agente” (BRAVO, 2009, p. 172). Os desejos inúteis o são dessa maneira porque uma opinião falsa o gerou. No caso dos prazeres naturais não necessários, não é uma opinião falsa que os torna não necessários, mas uma opinião verdadeira ou conhecimento da natureza que, demonstrando que assim o seja, a não satisfação deles não acarreta nenhuma perda de vida, e mesmo de vida prazerosa.

Logo, há aqui uma distinção entre opinião vã e opinião falsa. Quando se afirma que um desejo está baseado em uma opinião vã significa que o objeto almejado não é necessário para a satisfação da natureza atômica, seja do corpo ou da alma. Como visto, os objetos de prazer são diversos para um mesmo desejo, e pensar que um determinado objeto lhe será mais prazeroso que outro é uma opinião vã, pois todos os objetos irão proporcionar o mesmo prazer. O indivíduo escolhe corretamente quando busca esse objeto para satisfazer o desejo, e incorretamente quando escolhe um objeto que não está disponível em vista de um objeto que está ao seu alcance e que irá proporcionar a mesma

satisfação. Em última instância, o indivíduo escolhe errado quando desconhece a natureza e suas necessidades de fato.

Por outro lado, uma opinião falsa se caracteriza pela não correspondência entre o prazer que se espera obter e o objeto de prazer obtido. Um indivíduo acredita que determinado objeto lhe causará prazeres intensos e longínquos, mas quando obtém o objeto de prazer, não usufrui da sensação prazerosa que esperava sentir, pois sua opinião acerca do prazer que o objeto causaria era falsa.

Desse modo, um desejo natural e não necessário o é por inadequação, isto é, quando uma necessidade se apresenta e se deseja algo que não está disponível, ou seja, o indivíduo não possui as condições necessárias para ter acesso a esse objeto de desejo, sabendo que a mesma necessidade pode ser satisfeita com aquilo que está disponível. A inadequação do desejo apenas explica por que um desejo é não-necessário, não abarcando o motivo pelo qual um desejo é considerado inútil. O desejo não necessário não se relaciona com a necessidade, mas com um determinado objeto que possa satisfazer a necessidade, ou seja, em vez de buscar a satisfação da necessidade, busca-se um determinado objeto a partir de opinião vã. O desejo inútil, além de se ater ao objeto, estabelece para si uma necessidade não fisiológica, ou seja, impõe a si mesmo um objeto ou necessidade que, na verdade, não provém da natureza e que, por esse mesmo motivo, pode e deve ser evitado, se se deseja viver prazerosamente e sem dor. O indivíduo se equivoca quanto aquilo que é de fato necessário, e isso decorre da ignorância ou da permanência em uma opinião falsa, isto é, em um conhecimento que não corresponde à realidade.

Nesse sentido, quando uma opinião interfere no desejo, quer dizer que o desejo foi, de certo modo, “mediado pela razão”, ou seja, esta influenciou na deliberação do tipo de desejo a ser satisfeito. Para D. Konstan, “certos desejos se apoiam em opiniões vazias, o que parece indicar que tomam lugar na parte racional ou racionalizadora da alma” (KONSTAN, 2011, p. 141). Alguns desejos, como visto, se apoiam nas opiniões falsas ou vãs e por isso parecem também tomarem lugar na atividade noética da alma, mas, na verdade, a opinião é racional enquanto ocorre na parte racional, e o desejo é irracional enquanto ocorre na parte da alma desprovida de razão.

Se um desejo, para ser adequado, não pode se originar de uma opinião falsa ou vã, mas da necessidade, isto é, de uma carência verdadeira daquilo que o corpo ou a alma estão realmente sentindo, então é possível afirmar que o objeto de desejo é buscado em vista do prazer que ele tem a oferecer (cf. *Men.* 130).

A leitura de A. A. Long (1984, p. 66. Tradução nossa) também concorda com a de M. F. Silva (2003), ao afirmar que “o desejo é excitado pela consciência de algum objeto prazeroso”²⁵. O indivíduo, tendo a consciência de que determinado objeto lhe é prazeroso, passa a desejá-lo; por conseguinte, deseja aquilo que lhe é útil, aquilo que considera ser de seu interesse e que possa ser prazeroso. Não há como desejar algo que não seja prazeroso. Desse modo, o desejo é buscado em vista do prazer que determinado objeto poderá causar.

O desejo se define, em síntese, como um movimento da alma na sua interação com o corpo que orienta o indivíduo à satisfação através do objeto de prazer. Um desejo é originado por uma necessidade ou dissolução, mas se satisfaz com a obtenção do objeto, resultando em uma sensação prazerosa. O indivíduo deve ter a consciência de que determinado objeto é prazeroso e que satisfará o desejo por causa das pré-noções que são lembradas a partir da sensação que chega até a atividade noética. É por causa desse mesmo processo que um indivíduo pode ser capaz de evitar ou eliminar uma dor corporal, que eventualmente não pode ser evitada, ao lembrar uma experiência ou objeto de prazer de sua memória. Em outras palavras, o indivíduo não é capaz de escolher não sentir dor no composto corpo, mas é capaz de, mesmo a sentindo, lembrar experiências prazerosas vividas e, no exato momento, fazer com que estas se sobressaiam àquelas, sentindo, portanto, prazer.

A causa do desejo é, pois, a necessidade, ao passo que a causa do prazer é, por sua vez, o desejo, pois quem deseja o faz por causa de uma necessidade, e quem busca um prazer, busca-o por ser motivado por um desejo de estar satisfeito. Esse estado de satisfação é o que Epicuro denomina prazer e este ocorre, enfim, devido à satisfação de um desejo.

1.2.4 A concepção de movimento e do repouso no prazer

Como visto até aqui, o corpo e a alma possuem a capacidade de sentir devido ao movimento de seus corpos simples no interior do organismo vivo o que lhes permite sentir o prazer. Desse modo, seria inconcebível pensar em um prazer que seja avesso ao movimento, ou seja, que resulte de um estado de repouso. Mas haveria, na concepção epicurista, a possibilidade de um prazer-repleção, resultado, à maneira do que ocorre na

²⁵ “El deseo es excitado por la consciencia de algún objeto placentero.”

filosofia platônica analisada anteriormente?²⁶ A princípio, parece haver um modo de fruir o prazer que seja um estado de plenitude. Com o intuito de pesquisar sobre essa problemática, estudar-se-á, nesse momento, a concepção de movimento e de repouso no que diz respeito ao prazer em Epicuro. Em sua *Carta a Meneceu*, o problema se apresenta nesses termos:

Uma vez que tenhamos atingido esse estado [a serenidade do espírito], toda a tempestade da alma se aplaca, e o ser vivo, não tendo que ir em busca de algo que lhe falta, nem procurar outra coisa a não ser o bem da alma e do corpo, estará satisfeito. De fato, só sentimos a necessidade do prazer quando sofremos pela sua ausência; ao contrário, quando não sofremos, essa necessidade não se faz sentir. (*Men.*, 128).

O indivíduo, ao se sentir satisfeito, ou seja, em um estado de serenidade, tanto do corpo como da alma, não sente a necessidade de buscar prazer, pois no momento presente já o está desfrutando. A necessidade do prazer decorre diante de uma sensação de dissolução e de dor de algo desejado e buscado. Em outras palavras, o prazer decorre de um processo de restauração, ocasionado pelo restabelecimento perante uma perturbação prévia do movimento das partículas atômicas do corpo, por exemplo, originado de um movimento de dissolução.

Para que esse equilíbrio seja restaurado, é necessário que os corpos simples retomem seu movimento natural. E assim se inicia um movimento de restauração que nada mais é do que um rearranjo no movimento dissolvido dos corpos simples a seu estado natural. Ao se iniciar esse processo, os corpos simples do corpo e da alma aos poucos voltam ao seu movimento natural. Esse movimento natural das partículas atômicas do corpo e da alma é sentido por essa como algo prazeroso; em outras palavras, a partir da restauração do movimento dos corpos simples, a alma cria – ou se recorda, como se dirá adiante – uma sensação como prazerosa.

Assim, enquanto os corpos simples de um organismo vivo permanecerem em seu movimento natural e ordenado, a alma sentirá prazer, ao passo que quando essa ordem é dissolvida, ocorre uma perturbação através do corpo, sentida pela alma como dolorosa. Essa última desperta o desejo e move o corpo e a alma em direção ao objeto de prazer que restaurará tal movimento ou equilíbrio perdido.

Em outras palavras, Epicuro afirma: “fragilizada, a natureza fica em contato com o mal, não com o bem; com efeito, ela se preserva pelos prazeres, mas se desfaz pelas

²⁶ Cf. 1.1.4, p. 28 ss.

dores” (SV. 37). O filósofo reflete a dicotomia entre prazer e dor, demonstrando que, enquanto o primeiro pertence à natureza, o segundo revela-se como contranatural, na medida em que resulta do desequilíbrio da mesma. Em suma, a dor é uma dissolução do corpo e da alma, entendida como um mal, enquanto o prazer seria a repleção que restitui o equilíbrio perdido, e é entendido como um bem.

A. A. Long (1984), de modo semelhante, afirma que o prazer consiste na condição natural dos seres vivos, que é o bem-estar corporal e psíquico, e essa condição é sentida como satisfatória ou prazerosa. O prazer é tanto o processo pelo qual o equilíbrio é restabelecido como o próprio estado de equilíbrio, ou seja, o indivíduo sente prazer enquanto está satisfazendo um desejo que, depois de satisfeito, elimina a dor que o perturbava.

Esse estado de bem-estar é alcançado através da satisfação dos desejos, ou seja, de uma necessidade resultante de um processo de corrupção no corpo, conforme afirma A. A. Long: “em termos físicos, esse prazer é concomitante do movimento apropriado e da ordem dos átomos no interior do corpo. Se estes são perturbados, sobrevêm a dor” (LONG, 1984, p. 71. Tradução nossa)²⁷. Em outras palavras, o prazer é um movimento de repleção, enquanto restabelece o equilíbrio perdido do movimento dos corpos simples do organismo vivo.

Como prazer de repleção, requer, de um lado, a supressão da dor e, de outro, o surgimento do prazer. Como visto²⁸, em Platão, esse processo é de alternância: na medida em que a dor está sendo eliminada, o vazio está regredindo; ao passo que o preenchimento progredindo ao ponto de a dor do vazio ser um movimento menor que o preenchimento do mesmo, resultando em uma sensação prazerosa na alma, ainda que não plenamente. Trata-se, pois, de uma espécie de repleção-processo. Epicuro concordaria com essa perspectiva? Será que, para ele, prazer e dor podem conviver durante o processo de repleção, ainda que alternadamente, como no *Filebo*?

Assim como na leitura platônica, a filosofia epicurista parece concordar com a existência de dois aspectos na geração do prazer, a saber: enquanto movimento de repleção, na medida em que restitui o equilíbrio perdido pela dissolução da natureza; e,

²⁷ “En términos físicos este placer es concomitante del movimiento apropiado y de la colocación de los átomos en el interior del cuerpo. Si éstos son perturbados, sobreviene el dolor. En otras palabras, el dolor es ruptura de la constitución natural.”

²⁸ Cf. 1.1.4, p. 29-30.

enquanto estado de equilíbrio. Diôgenes Laértios (DL, X, 136)²⁹ denomina o primeiro aspecto do prazer como cinético e o segundo, como estático³⁰. M. F. Silva (2003) também defende a mesma concepção ao afirmar que o prazer cinético é um movimento enquanto dissolução e restauração e o prazer em repouso enquanto estado de estar repleto ou pleno.

Sobre o prazer cinético, A. A. Long, a seu turno, assim o define:

Do mesmo modo que Platão, contudo, Epicuro afirma que o processo de eliminação da dor culmina em sensações prazerosas. Ele define a esse prazer de ‘cinético’. Suponhamos que um homem está com fome: deseja comer, e o ato de satisfazer esse desejo produz prazer cinético. (LONG, 1984, p. 71. Tradução nossa)³¹.

Epicuro, assim como Platão, defende a concepção de que a eliminação da dor culmina em sensações prazerosas, pois com isso se estabelece o equilíbrio perdido, o qual é sentido como prazeroso. Epicuro, de modo análogo a Platão, não admite que nesse processo haja simultaneidade com a dor. A partir do momento em que se inicia o processo de repleção ou de restauração do movimento corrompido, o indivíduo deixa de sentir a dor e passa a sentir prazer até que o desejo esteja satisfeito. Enquanto o desejo está sendo satisfeito, o indivíduo está sentindo prazer e não está ocorrendo nenhuma sensação dolorosa, pois prazer e dor estabelecem entre si uma relação de alternância, como foi argumentado acima.

Isso decorre dos movimentos que os corpos simples sofrem no interior do organismo vivo. O movimento de dissolução, que ocorre em algum dos corpos compostos que compõem o corpo, é sentido pela alma como doloroso. Diante disso, a alma deseja o equilíbrio e, a partir da memória, estabelece o objeto a ser buscado. A alma obtém o objeto de prazer e, com isso, o movimento de dissolução progressivamente cessa e o movimento de restauração dos corpos simples retoma, gradualmente, seu movimento natural. Os corpos simples da alma iniciam um movimento de restauração, contudo essa restauração não é imediata, pois muitos dos corpos simples podem estar se movimentando ainda de forma aleatória. Mesmo assim, a alma sente prazer, mas não se sente, ainda, totalmente

²⁹ A fonte da discussão sobre prazeres cinéticos e estáticos é Diôgenes Laértios, pois a obra de Epicuro que, segundo ele, continha essa discussão se perdeu. DIÓGENES LAÉRTIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. Mário da Gama (introdução e notas). 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

³⁰ M. F. Silva, J. Q. Moraes, dentre outros traduzem o prazer estático como catastemático. Contudo, para enfatizar a ideia de repouso, prefere-se utilizar como tradução o termo “estático”.

³¹ “Igual que Platón, sin embargo, sostiene Epicuro que el proceso de eliminación de dolor culmina en sensaciones placenteras. El llama a este placer «cinético». Supongamos que un hombre está hambriento: desea comer, y el acto de satisfacer ese deseo produce placer cinético.”

satisfeita; isto somente ocorrerá por completo quando o movimento natural dos corpos simples for restaurado.

A partir disso, argumenta-se que o prazer cinético é um prazer de movimento por se constituir dessa alternância entre dor e prazer. Quando, ao contrário, corpo e alma se sentem, em conjunto, totalmente restaurados, gozam do prazer de estarem satisfeitos, conforme Epicuro afirma:

O prazer na carne não aumenta uma vez suprimido o sofrimento proveniente da carência; ele pode somente diversificar-se. Mas o limite do pensamento em relação ao prazer é atingido pela meditação sobre aquelas coisas mesmas e as que lhe são conexas, que provocam extremos temores ao pensamento. (MP XVIII).

Embora na citação seja mencionado “prazer na carne”, é possível interpretar que Epicuro esteja se referindo aos prazeres cujo movimento de restauração ocorre nos corpos simples que compõem o corpo e não esteja afirmando sobre o corpo sentir prazer. O prazer, que se origina a partir do corpo, não pode ser aumentado porque sua intensidade está relacionada com a satisfação da dissolução, ou seja, uma vez que se satisfaça a dissolução, o prazer não pode ser acrescido. Além disso, os objetos de prazer relacionados a uma determinada dissolução ocasionam o mesmo prazer. Afinal, eles são responsáveis por estabelecer a satisfação; portanto, na medida em que se satisfazem, ocasionam o mesmo prazer. Em relação aos prazeres que se originam na alma, o limite é dado pelas perturbações, isto é, à medida que uma perturbação cessa devido a um processo de conhecimento da natureza, o prazer é alcançado. A dissolução sentida como dolorosa é a responsável por delimitar o prazer a uma determinada restauração.

Voltando à diferença entre cinético e estático, no que diz respeito às modalidades de repleção, discute F. Bravo:

[...] o cinético como uma πλήρωσις, ou repleção em processo, que ocorre ao mesmo tempo em que a dor está sendo eliminada, ou o que equivalente, ao mesmo tempo em que o vazio está sendo preenchido; o catastêmico como uma repleção já realizada, uma vez que a dor foi eliminada e o vazio preenchido. (BRAVO, 2009, p. 134-135).

O prazer cinético é de fato um prazer de repleção ou de processo devido ao fato de ser uma alternância de afecções, como analisado acima. Desse modo, é relutante afirmar que a repleção do cinético ocorre ao mesmo tempo em que a dor está sendo eliminada ou o vazio preenchido. Primeiramente, argumenta-se que o vazio em Epicuro

não corresponde ao vazio definido por Sócrates: para aquele, o vazio é um dos elementos que constituem todos os corpos compostos, enquanto, para este, seria a perda substancial de algum dos elementos que constitui o corpo. Um segundo argumento refere-se ao fato de que duas afecções contrárias, como prazer e dor, não podem atuar ao mesmo tempo: ou a alma está sentindo prazer ou está sentindo dor.

Já o prazer estático, ainda segundo F. Bravo³², não pode ser considerado uma forma de repleção, pois não é um resultado do cinético, mas sim da atividade noética da alma. O prazer cinético é o prazer que ocorre enquanto o movimento dos corpos simples está sendo restaurado, ao passo que o prazer estático ocorre enquanto movimento natural das partículas atômicas. O corpo e a alma, sentindo-se equilibrados, sem qualquer tipo de movimento corrompido, usufruem de um estado ou disposição prazeroso.

Gosling e Taylor (1982), a esse respeito, concluem que Epicuro esteja se referindo ao prazer estático de maneira positiva. O que implica na afirmação de que o prazer estático não é a mera ausência de dor, ou seja, não é negativo, mas sim um estado de prazer. Por outro lado, o cinético seria uma visão de processo em direção que pode concorrer a outro prazer cinético ou a um estado, dependendo das escolhas do indivíduo. Desse modo, o cinético seria o processo que resultaria ou não no prazer estático, pois, enquanto o primeiro refere-se aos movimentos de dissolução e restauração e, conseqüente, de prazer e de dor, o segundo seria o estado de ausência de dor e, portanto, do estabelecimento de uma sensação de satisfação plena e duradoura³³.

E como o prazer estático se define, justamente, por essa ausência de dor, é possível afirmar que ele se constitui como um estado de prazer. Segundo M. F. Silva continua assim a discussão: “com efeito, os prazeres do corpo (*sarkós*) resultam de um estado de repleção em relação aos desejos naturais e necessários, ao passo que a alma (*psykhê*) se mantém tranquila e equilibrada em função do esclarecimento acerca dos fenômenos do mundo físico” (SILVA, 2003, 102). Os prazeres oriundos do corpo, ou seja, os cinéticos, resultam dos desejos necessários e naturais, já os prazeres que se originam a partir da alma, isto é, os estáticos dependem dos conhecimentos do mundo físico para evitar as perturbações causadas pelas opiniões falsas. A diferença entre os prazeres originados no corpo e na alma ocorre na forma pela qual os prazeres se manifestam: os prazeres de repleção dos processos de dissolução do corpo e os prazeres rememorados pela atividade

³² Do mesmo modo, M. F. Silva (2003) afirma que o estado de ausência de dor não é em si mesmo um prazer, pois um indivíduo pode não usufruir desse estado ao buscar uma sucessão de prazeres cinéticos.

³³ A duração do prazer estático será discutida em 2.4.2, p. 108.

noética da alma ou como estados de prazer, o estático, portanto. Logo, o prazer estático é aquele decorrente da escolha do indivíduo que resulta na fruição de um estado equilibrado ou não doloroso. Após a satisfação do cinético o indivíduo que não modera seus desejos escolhe sucessivos prazeres cinéticos sem usufruir seu estado de prazer. Em contrapartida o indivíduo sábio é aquele que escolhe usufruir do estado de ausência de dor como um prazer estático de repouso e de imperturbabilidade da alma.

Há que se salientar que o prazer estático, enquanto repouso, não significa a ausência de movimento, pois quando os corpos simples se movimentam de forma natural, a alma sente esse movimento enquanto prazeroso. O repouso, nesse caso, significaria a perpetuação desse movimento natural pelo maior tempo possível.

Por outro lado, segundo D. Konstan (2011), o prazer cinético não pode ser confundido com o prazer estático; são dois prazeres totalmente diferentes. Warren (2011) contribui para essa posição de D. Konstan quando aprofunda a análise sobre os prazeres estáticos ao afirmar que o prazer estático é sentido de uma maneira distinta do prazer cinético. Esse é sentido a partir de um processo de restauração, ao passo que aquele é sentido como o estado de estar restaurado e, ademais, de estar livre de qualquer perturbação seja somática ou psíquica.

Em suma, define-se o prazer estático como um estado estável em que a alma não sente dor, ou seja, a alma sentirá o prazer estático enquanto nenhum processo de dissolução no corpo e na alma advir; ao passo que o prazer cinético consiste no processo de restauração do movimento dos corpos simples dissolvidos.

À guisa de conclusão do capítulo, é possível assentir que, tanto no *Filebo* de Platão quanto nas cartas de Epicuro, os processos fisiológicos do prazer podem ser esquematizados do seguinte modo, resguardando suas diferenças entre eles. Em Platão, apresenta-se o seguinte processo fisiológico do prazer:

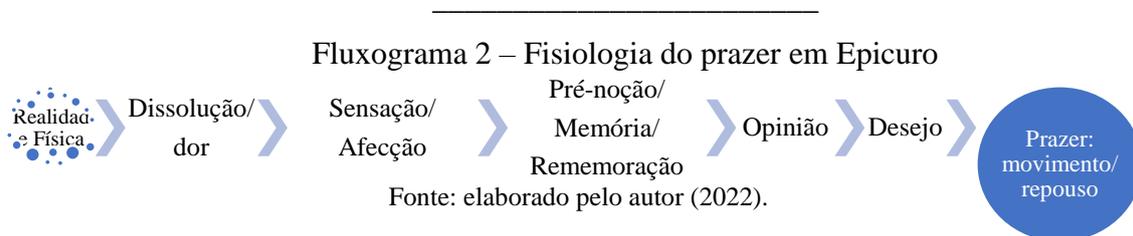


Fonte: elaborado pelo autor (2022).

De modo geral, o prazer, no diálogo platônico, origina-se de um vazio que é sentido a partir de alguma falta informada pelo corpo à alma e que se torna causa de uma sensação e afecção dolorosas. Então, na alma desperta um desejo de preenchimento, se aciona a memória ou reminiscência anterior, a fim de qualificar qual objeto é adequado para a satisfação de tal desejo. O intuito final do processo é a cessação de dor, através da repleção ou preenchimento, seja durante o movimento de saciedade ou após o resultado final, quando corpo e alma se sentem satisfeitos. Trata-se, pois, de duas modalidades de prazer: o prazer em movimento e o prazer gerado durante o estado de repouso.

Vale ressaltar que sensação e afecção, apesar de ser complexa a sua separabilidade no processo de geração de um prazer, são noções que possuem significados diferentes. A sensação consiste no contato da alma com e no corpo com o objeto sensível. É nesse sentido que Platão a define como o movimento que perpassa o corpo e a alma em uma mesma afecção (*Fil.* 35e). A afecção, por sua vez, consiste no modo pelo qual o indivíduo é afetado por esse movimento, isto é, se sente prazer ou dor. Há ainda a possibilidade de uma sensação não provocar ou afetar o indivíduo, não produzindo afecções de prazer e de dor.

Epicuro, por sua vez, apresenta como se segue o processo fisiológico do prazer cinético³⁴:



O prazer parte de uma dissolução do movimento dos corpos simples no interior do corpo e da alma, dissolução esta que é sentida pela alma enquanto sensação e afecção dolorosa. Diante disso, a memória resgata a pré-noção (*prólepsis*) correspondente e engendra o desejo pelo objeto que irá causar a restauração do movimento dos corpos simples. Contudo, há desejos que podem proceder de determinadas opiniões vãs e falsas e que não são suficientes para restaurar o movimento dos corpos simples. Caso haja um desequilíbrio ou atenuação do movimento natural das partículas atômicas dos corpos carne/alma, ocorre um processo gradual de restauração do movimento natural perdido que caracteriza-se como um prazer em movimento, a saber o prazer cinético; diante disso,

³⁴ O prazer estático e os prazeres intelectuais serão discutidos no segundo capítulo, sobre os critérios do objeto p. 108-109. Também confira o fluxograma dos prazeres estáticos na p. 119.

a alma pode escolher usufruir esse estado como prazeroso, o prazer estático ou buscar outro prazer cinético. Dessa forma, o prazer estático consiste na sensação de repouso que, na verdade, denota um estado de movimento ordenado e natural dos corpos simples que constitui tal corpo composto que usufrui de prazer.

Nesse sentido, é possível compreender que, tanto Platão quanto Epicuro, compreendem o prazer enquanto processo, ou seja, movimento de restauração, e também enquanto repouso. Contudo, em Platão esse repouso é momentâneo e resulta do movimento, ao passo que em Epicuro o repouso é duradouro e procede da escolha ponderada da alma.

Apesar de ambos afirmarem que há prazeres de movimento e prazeres de repouso. O modo pelo qual esse movimento e repouso ocorre no corpo e na alma diverge. Platão afirma que há uma simultaneidade entre o movimento de corrupção ou vazio de algo com o movimento de preenchimento na medida em que o primeiro regride e o segundo progride, ocasionando a alternância de dor e de prazer no momento em que o movimento de preenchimento for maior que o movimento de corrupção. Já para Epicuro há uma simultaneidade entre os movimentos de dissolução e de restauração dos corpos simples. Os corpos simples estão se movimentando de forma corrompida. Ao se iniciar o processo de restauração os corpos simples, gradualmente, retornam ao seu movimento natural, isto é, há alguns corpos que estão se movimentando naturalmente e outros que ainda estão se movimentando de maneira dissolvida. Contudo, a alma não está sentindo mais a corrupção e a dor; esta cessa a partir do momento em que a restauração é iniciada e passa a sentir apenas prazer.

A principal divergência está na diferença entre corrupção em Platão e dissolução em Epicuro. Isso ocorre devido ao fato de Epicuro compreender a corrupção como a destruição de um corpo, o que não pode ser aplicado ao movimento dos corpos simples. Platão, por outro lado, não compreende a realidade a partir dessa concepção de corpos simples e de vazio, o que lhe permite utilizar o termo corrupção o definindo como a perda substancial de algum dos elementos constituintes do corpo em contraposição à harmonia ou estado natural em que o indivíduo se sente preenchido.

Além disso, ambos os filósofos compreendem que o prazer, seja ele em movimento ou em repouso, só é possível na interação entre alma e corpo. Afirmam que a alma produz sensações e afecções enquanto habita um corpo. Em outras palavras, Platão, assim como Epicuro, não afirma que o corpo é dispensável ou que não interfere nos

processos da alma, pois participa ativamente nos processos de produção de sensações e afecções em conjunto com a alma.

Outro ponto a ser equiparado refere-se ao fato de que todo prazer ocorre a partir de uma sensação e de uma afecção, podendo variar o modo pelo qual essa sensação é fruída. Em Platão, a sensação é um movimento conjunto do corpo e da alma a partir de algum movimento externo ou interno do composto alma. Ao passo que, em Epicuro, as sensações procedem do contato da alma com e no corpo com os demais corpos compostos através dos sentidos. Com relação à afecção ambos afirmam serem o modo pelo qual o indivíduo é afetado pelos movimentos que ocorrem no interior do corpo e da alma e/ou dos movimentos externos.

Também, ambos consideram o desejo enquanto impulso ou movimento em direção à sua satisfação e abordam a memória enquanto instância que define para o desejo o objeto, qualificando-o ou o objetivando. A diferença reside no fato de que, em Platão, há inicialmente um desejo genérico de preenchimento e depois, pela mediação da memória, um desejo específico por algum objeto. Já em Epicuro, o desejo não é diferenciado entre genérico e específico, mas o classifica de diferentes modos: enquanto inúteis, naturais, naturais desnecessários, naturais necessários à vida, ao bem-estar e à felicidade. Outro ponto divergente consiste na definição de memória: Platão, de um lado, define-a como a conservação das sensações, ao passo que Epicuro, de outro lado, defende que a memória é a conservação de pré-noções, pois as sensações não podem ser conservadas e nem recordadas.

Cabe, a partir de agora, demonstrar como, em ambos os filósofos, os prazeres são valorados, ou seja, de que modo Platão e Epicuro efetuam uma avaliação dos prazeres, a fim de que estes concorram para uma vida verdadeiramente feliz.

2. SEGUNDO CAPÍTULO:

CATEGORIA DA AXIOLOGIA DO PRAZER EM PLATÃO E EM EPICURO

Neste capítulo, será discutida a categoria axiológica do prazer, tanto no *Filebo* de Platão, quanto nas cartas *a Meneceu* e *a Heródoto* e nas *Máximas Principais* e *Sentenças Vaticanas* de Epicuro. O intuito é o de demonstrar como esses filósofos estabelecem uma avaliação dos prazeres.

Em outras palavras, que tipo de prazer é o mais adequado para uma vida boa? Quais são os critérios que estabelecidos para decidir acerca da adequação ou da inadequação de um prazer em vista da vida feliz ou prazerosa? É possível afirmar que cabe à racionalidade a avaliação do prazer? Até que ponto? Mas o que cada texto e filósofo entendem por uso da racionalidade na avaliação do prazer? Enfim, o que eles propõem como medida do prazer e, especialmente, quais instrumentos são os melhores para estabelecer essa medida e avaliação? Enfim, de que modo a racionalidade se manifesta e intervém na mediação dos prazeres?

Para tanto, discutir-se-á (2.1) a definição de racionalidade em Platão no quadro do *Filebo*; e (2.3) a atividade noética em Epicuro a partir de suas Cartas, Máximas e Sentenças. Em seguida, serão abordados os critérios pelos quais a racionalidade, em (2.2) Platão e (2.4) em Epicuro, atuam em vista de uma moderação dos prazeres: (2.2.1; 2.4.1) considerando os objetos de prazer e (2.2.2; 2.4.2) a temporalidade do prazer. A partir desse estudo em Platão e em Epicuro, se estabelecerá a base para propor uma interpretação acerca da relação entre racionalidade em seus pensamentos, demonstrando as convergências existentes em sua abordagem desse tema.

2.1. A RACIONALIDADE NO *FILEBO*

Toda a discussão proposta por Platão no *Filebo*, acerca do prazer, não tem outra finalidade se não demonstrar como é possível articular vida prazerosa à vida de intelecto, honrada pelo filósofo como a melhor vida possível. A proposta do personagem Filebo consiste em mostrar que o prazer é bom e agradável e que por si mesmo estabelece uma vida feliz, ou seja, sentir prazer seria o mesmo que ser feliz. Sócrates, por outro lado, afirma que o pensamento (*phronesis*), a inteligência (*nous*), a memória (*menné*) e o que lhes for aparentado, como a opinião correta (*doxa horthin*) e o raciocínio verdadeiro (*logismós alethé*), são melhores que o prazer e, portanto, pertencem à vida boa (cf. *Fil.*

11c). Assim, o tema do referido diálogo se refere aos elementos que estabelecem uma vida boa sob duas hipóteses: o prazer e/ou o pensamento. Ambos serão analisados em profundidade para se constatar qual deles estabelece uma vida boa ou se há uma terceira possibilidade para o impasse.

Com o intuito de resolver a problemática de se a vida de prazer ou a de pensamento tornam uma vida boa, Sócrates define o bem enquanto aquilo que é suficiente e perfeito em si mesmo (cf. *Fil.* 20d). E com isso, passa a analisar se a vida de prazer e de pensamento seriam, isoladamente, suficientes e, por fim, boas. Após a discussão sobre ambas as vidas (cf. *Fil.* 21a-e), Sócrates argumenta que uma vida somente de prazer e, por outro lado, uma vida de somente inteligência não são suficientes para estabelecer uma vida boa e propõe uma terceira possibilidade que consiste na mistura de ambas (cf. *Fil.* 22a). Segundo H. G. Paula (2016), Sócrates, mesmo defendendo a supremacia da racionalidade – como se verá adiante –, reconhece que essa vida sem prazer é insuficiente para uma boa mistura. Na concepção do comentador, Sócrates, no *Filebo*, aborda o tema da racionalidade e do prazer em uma perspectiva humana e realista em que ambos são necessários para uma vida boa³⁵. Contudo, questiona-se se todo prazer e se todo pensamento, inteligência, conhecimento etc., devem estar na mistura. Por isso, cada qual será definido e analisado para se constatar se são dignos de pertencerem à mistura de prazer e pensamento que ocasionará a vida desejada.

Em relação a isso, Protarco afirma que a inteligência do universo ordena belamente e perfeitamente tudo o que existe: sol, lua, estrelas, órbitas, respondendo à pergunta de Sócrates se é a inteligência e certo pensamento que coordenam e dirigem o universo (cf. *Fil.* 28e). Adiante na discussão, afirma que o composto corpo/alma do ser humano procede do corpo/alma do universo³⁶ e, que, por isso, a alma humana herdou a inteligência universal. Assim, a inteligência humana possui a mesma capacidade de ordenamento, contudo, em grau inferior em relação à divina, isto é, a inteligência do universo é perfeita em si mesma e a inteligência humana não há como ser totalmente perfeita, embora que, ao se aproximar a do universo pode ser o mais perfeito possível.

A partir dessa argumentação, a inteligência passa a ser definida enquanto causa da mistura, como percebe-se na seguinte passagem:

³⁵ H. G. Paula (2016), na sequência de sua tese, afirma que a única vida possível é a mista de prazer e pensamento, pois são partes constituintes da natureza humana, não é possível uma vida sem prazer ou sem inteligência.

³⁶ Cf. 1.1.1, p. 16.

Sócrates: Bem, se não pode ser isso, seria melhor dizermos, seguindo aquele argumento anterior, que seguidas vezes enunciamos, que no universo há tanto excesso ilimitado quanto suficiência de limite, e sobre eles uma causa não inferior, ordenando belamente e coordenando os anos, as estações e os meses, que poderia ser chamada, com todo direito, de sabedoria e de inteligência.

Protarco: Certamente com todo direito.

S: E o par sabedoria e inteligência jamais poderia vir a ser sem a alma.

P: Não, não poderia. (*Fil.* 30c).

O argumento acima faz parte da discussão de Sócrates com Protarco acerca da diferenciação entre o ser humano e o universo, o imperfeito e o perfeito, o limitado e o ilimitado respectivamente. O filósofo afirma que deve haver uma perfeita mistura entre aquilo que é ilimitado com aquilo que é limitado, e a causa dessa mistura é aquilo que ordena belamente e que coordena todas as coisas, isto é, a inteligência do universo. Esta, além disso, é causa de todas as misturas que ocorrem no universo, sem exceção. No ser humano, Sócrates destaca que essa inteligência do universo é causa inclusive da inteligência humana e que, essa somente opera enquanto faculdade da alma. Logo, a inteligência é uma operação da alma e não pode ser pensada como algo independente, isto é, a inteligência não existe sem a alma³⁷.

H. G. Paula assim se posiciona acerca da analogia entre inteligência do universo e inteligência humana:

O pensamento particular humano, assim, em nossa vida individual imitaria o trabalho do Demiurgo no universo, mas isto somente poderia ocorrer porque as condições ontológicas gerais para tanto teriam sido conferidos pela Inteligência Universal do Demiurgo ao imprimir a verdade em todas as suas misturas. (PAULA, 2016, p. 323).

O Demiurgo, ao imprimir a verdade em todas as misturas, possibilita ao homem a realização do mesmo procedimento, isto é, o pensamento humano particular pode identificar e aplicar a verdade nas demais misturas que ele realiza. Se não houvesse essa “cosmologia demiúrgica”, o pensamento particular humano não poderia utilizar a verdade. Isso se torna possível pela existência prévia da verdade em todas as misturas. O pensamento particular apenas a busca e, ao encontrá-la, reconhece como verdadeira. Sônia Maria Maciel (2002), por sua vez, vai além, afirmando que a inteligência humana, ao proceder da vida – isto é, dessa mistura demiúrgica –, recebe a mesma capacidade do

³⁷ Como visto em 1.1.1 (p. 15 ss.), a alma é capaz de realizar sua atividade racional estando em um corpo, desprovido dele, perde sua capacidade racional.

cosmos de ordenar as coisas que dizem respeito a seu entorno. A inteligência, através da capacidade de ordenamento da realidade, realiza os comandos, as operações, administra seus movimentos, estabelece a adequação ao que é verdadeiro e falso, investiga o que deve ser buscado e o que deve ser evitado, bem como suas prioridades. A inteligência é a capacidade de um indivíduo de conduzir sua vida de tal modo que possa ser a mais perfeita possível. Sócrates não está se referindo a uma vida utópica, no sentido de buscar uma vida perfeita, mas de estabelecer os meios e as condições necessárias para uma vida realmente feliz.

Além disso, afirma que a inteligência e o pensamento são verdadeiros, belos e proporcionais. Disso resulta a necessidade de compreender a medida, a verdade, a beleza e a proporção, decorrentes do uso do intelecto, como se pode perceber no passo a seguir:

S: O que, então, pensaríamos ser o mais valoroso nessa mistura e, ao mesmo tempo, particularmente responsável por tornar tal disposição cara a todos? Depois de sabermos isso, poderemos considerar se esse elemento é constituído de forma a ter, no universo, mais afinidade natural e parentesco com o prazer ou com a inteligência.

[...]

S: Que, sem atingir a medida e a natureza proporcional, toda mistura, qualquer que seja ela e de qualquer tipo, destrói seus ingredientes, e, destrói, sobretudo, a ela mesma; pois nem mistura ela seria, mas, sim, uma não-mistura verdadeiramente confusa, e que, sempre que ocorre, traz realmente desgraça para aqueles que a possuem. (*Fil.* 64c-d).

Ora, aqui é possível verificar que Sócrates retoma a discussão sobre o problema da melhor vida possível: se aquela de intelecto ou de prazer, problema este que é recorrentemente apresentado no diálogo. Nesta passagem acima, a boa mistura que a inteligência promove parece apontar, ainda que sem quaisquer pormenores na argumentação socrática, a uma medida nos prazeres necessária para uma vida boa. Mas, como fazer uma mistura entre prazer e pensamento a fim de se chegar a algo homogêneo e não a uma simples conjunção ou justaposição de elementos aleatórios? Em outras palavras, como estabelecer um bom equilíbrio entre uma vida prazerosa e uma vida de intelecto, sem que esses ingredientes sejam tomados de maneira conflituosa? Sócrates busca os elementos que possam dar unidade à mistura e, por isso, sejam considerados os mais valorosos, responsáveis pela presença do bem na mistura, bem como pesquisar qual das vidas – a de prazer ou a de pensamento – é mais aparentada ao bem.

Na sequência do texto, dois elementos surgem, a saber: a medida (*métron*) e a natureza proporcional (*physis symmétron*), que são responsáveis por estabelecer uma mistura perfeita em que todos os elementos presentes permaneçam os mesmos e

estabeleçam uma relação entre si, a tal ponto de formarem uma unidade. Desse modo, a vida de prazer e a vida de pensamento já não são mais duas vidas separadas e insuficientes para se estabelecer uma vida boa, pois a medida consiste no elo entre vida de prazer e vida de pensamento, resultando, assim, na vida mista de prazer e de pensamento que se torna suficiente e perfeita para o alcance da vida boa.

Há que salientar a problemática conceitual entre medida e proporção. No diálogo *Filebo*, a medida é definida como *metrón* e a proporção como *symmétron*. A proporção é empregada para se referir enquanto característica do bem em *Fil.* 65a e 66b. Nas demais passagens em que é empregado, o referido termo acompanha a medida em 66d “medida e a natureza proporcional” e em 66e “medida e proporção”. Já em *Fil.* 65b e 65d, Sócrates substitui o termo proporção por medida. Sócrates apresenta a argumentação: “Então, julgemos cada um dos três em relação ao prazer e à inteligência, para ver a qual dos dois atribuiremos cada um dos três, segundo o maior ou menor grau de parentesco. Protarco: Estás falando da beleza, da verdade e da medida? S: Sim [...]” (*Fil.* 65b). Sócrates afirmou anteriormente que faria uma discussão sobre a relação que o prazer e a inteligência estabelecem com o bem que ficou definido enquanto proporção beleza e verdade (cf. *Fil.* 65a). Mas, em seguida Protarco fala em medida ao invés de proporção, fato esse que repete quando Sócrates irá estabelecer se é o prazer ou a inteligência que mais se aproxima da medida. Ali, ele não utiliza o termo proporção (*Fil.* 65d). Desse modo, a problemática que se insere é o que Sócrates define por medida e por proporção: seriam sinônimos já que o termo proporção parece fortuitamente substituído por medida nessas passagens?

Maurizio Migliori (1993), a seu turno, afirma que medida e proporção não podem ser consideradas como sinônimos, pois a proporção, e não a medida, aparece na classificação final dos bens (66b). Contudo, como Platão parece clarificar os dois termos, Migliori propõe que será menos difícil esclarecer o que vem a ser a medida do que explicar o que é a proporção, pois, essa, até certo ponto, depende da medida. Há, portanto uma relação de causalidade entre medida e proporção. A proporção parece ter como causa a medida, ou seja, seria possível afirmar que um objeto proporcional é necessariamente medido.

S. M. Maciel (2002), por sua vez, argumenta que a substituição de proporção por medida em *Fil.* 65d ocorre devido ao fato da medida ser mais adequada para considerar o que já foi argumentado sobre o prazer. Isso decorre do fato de Sócrates mudar os critérios de avaliação do prazer. A comentadora destaca que a pureza passou a ser insuficiente como critério, depois da avaliação das ciências, já que mesmo impuras são

inseridas na mistura por serem necessárias. Desse modo, o prazer passa a ser avaliado em relação ao bem possibilitado pela presença da medida. O bem apresenta-se para o indivíduo naquilo que é medido. Por isso, a insistência do texto em utilizar a medida na avaliação do prazer e da inteligência, conforme *Fil.* 65d.

Desse modo, define-se a proporção como uma característica do bem que não pode ser analisada isoladamente, mas em conjunto com a beleza e a verdade. Os objetos que são proporcionais, belos e verdadeiros, demonstram, a partir disso, que contém um bem. Isso comprova-se devido ao fato de Sócrates não citar a proporção de modo isolado. Quando o termo não está associado à medida (cf. *Fil.* 66d e 66e), está relacionado à beleza e/ou à verdade (cf. *Fil.* 65a e 66b). A medida, por sua vez, define-se, até a presente argumentação, como a operação da alma em medir os objetos a fim de obter ou identificar o melhor bem possível.

Por essa característica, a medida ocupa o primeiro lugar na classificação dos bens (*Fil.* 66a), pois a partir dela se estabelece a distinção entre aquilo que possui limite (*peras*) daquilo que não o possui, ou entre aquilo que possui medida, daquilo que é desmedido (*amétron*). Além disso, como a medida pertence ao gênero do limite, ela é capaz de estabelecer um limite ao ilimitado. O ilimitado possui um número não determinado, ao passo que a medida, ao estabelecer o número determinado de um ilimitado, pode acarretar uma justa medida (cf. *Fil.* 26d). Sobre essa questão, G. R. A. Carone afirma:

Mas vimos que é *peras* – ou, em outras palavras, medida e proporção – que garante a estabilidade (cf. 24d); uma combinação apropriada é uma combinação estruturada e se lhe falta proporção ela é destruída enquanto tal (cf. *apollusi*, 64d11). Nesse sentido, a moderação, que consiste precisamente em introduzir *peras* em nossos prazeres, é uma virtude a ser buscada conjuntamente com a inteligência, que foi apresentada como a causa eficiente de *peras* (45d, 63e). Assim, ao enfatizar como o *nous* está associado à estabilidade (59c-d), Sócrates observa que ‘*nous* e sabedoria (*phronesis*) são os nomes que deveríamos honrar acima de tudo. (CARONE, 2008, p. 173).

A medida e a proporção são, pois, a causa da estabilidade de uma vida feliz ou boa, já que a falta de ambas destrói a mistura. A moderação se define a partir da imposição de limite àquilo que é ilimitado, e por isso se constitui como uma virtude que deve ser buscada conjuntamente com a inteligência definida como a causa do limite (*peras*) na medida em que estabelece a mistura entre o ilimitado e o limitado. Desse modo, a racionalidade da alma pode conduzir a uma vida boa, na medida em que estabelece um limite àquilo que não o possui. Em outras palavras, a inteligência possui a capacidade de

medir as coisas, inclusive, os prazeres que, por natureza, são ilimitados – como será visto adiante.

Assim, a alma estabelece algo que é medido, perfeito e suficiente. A perfeição e a suficiência são a definição do bem expressa por Sócrates em *Fil.* 20d para argumentar que a vida de prazer e a vida de inteligência não são um bem isoladamente, ou seja, não são perfeitas e suficientes para a obtenção da vida boa. Entretanto, Sócrates retoma a discussão do bem ao afirmar que:

S: [...] a potência do bem fugiu de nós e buscou refúgio na natureza do belo, pois, com certeza, a medida e a proporção, em qualquer caso, resultam ser beleza e virtude.

P: Sim, certamente.

S: E, tal como dissemos, a verdade foi colocada junto com eles na mistura.

P: É certo.

S: Bem, se não somos capazes de capturar o bem com uma única forma, vamos apreendê-lo com três – beleza, proporção e verdade. E afirmaremos que, na suposição de serem os três apenas um, não estaríamos errados em responsabilizá-lo por tudo o que há na mistura, uma vez que, sendo ele bom, toma também boa a própria mistura. (*Fil.* 64e-65a).

Com a argumentação sobre a vida mista e os elementos que a compõem, bem como a inteligência que, através da medida, estabelece a unidade entre prazer e racionalidade, o bem passa a ser definido a partir de três características: a beleza, a proporção e a verdade. Segundo G. M. Araújo (2017), o bem passa a ser definido a partir do belo a tal ponto de que o belo seja compreendido como o próprio bem, podendo haver diferenças entre eles sem que se excluam mutuamente. E, por belo, também se compreende proporcional e verdadeiro, pois algo é belo porque é proporcional e verdadeiro.

A beleza, a proporção e a verdade são a apreensão do bem que é a medida por excelência de tudo o que existe. Se recordarmos da inteligência universal ou divina e da humana³⁸, pode-se afirmar que a inteligência universal possui a forma do bem e a mais perfeita medida, portanto. O ser humano, por sua vez, é capaz de apreender a forma do bem através da beleza, da proporção e da verdade e, a partir delas, estabelecer a mais perfeita medida possível para o bem viver. Essa discussão é apresentada por R. Lefebvre do seguinte modo:

O bem, o conhecemos e o ignoramos, mas o conhecemos ou o amamos o suficiente como para saber que nos faz falta em verdade, seja ele o que for: é

³⁸ Cf. 1.1.1, p. 16.

somente por uma vinculação com ele que temos originalmente esta exigência. O resto recebe sua precisão a partir de sua relação com o bem e somente tem valor se, fecundado pelo bem, é real ele mesmo, mas disso nos damos conta com dificuldade. (LEFEBVRE, 2011, p. 128. Tradução nossa)³⁹.

Há que esclarecer que a aparência, a qual R. Lefebvre se refere, diz respeito aos objetos sensíveis, à beleza de uma obra de arte por exemplo. Essa aparência, entretanto, pode vir a ser realidade caso a inteligência, em sua reflexão, chegue ao belo em si. Por isso, a aparência da justiça da beleza, da verdade e da proporção possuem um valor por causa de sua relação com o bem.

Não é possível conhecer o bem em sua totalidade e, por isso, seria mais apropriado afirmar uma certa apreensão do bem, ainda que se trate de uma apreensão parcial, à maneira do trocadilho posto por Lefebvre, quando menciona que se conhece e se ignora o bem. A inteligência em si mesma e por si mesma, ao refletir e recordar, chega à percepção daquilo que, nesse momento, vem a ser o belo, por exemplo, e do belo, se chega em parte ao bem, pois aquilo que é em si belo, verdadeiro e proporcional se aproxima, o máximo possível, daquilo que vem a ser o bem. A beleza, a proporção e a verdade são boas em si mesmas por se relacionarem com o bem. Para que uma coisa possa ser considerada um bem, deve-se, pois, avaliar o grau de vínculo que ela possui com o bem em si.

Esse bem, como visto acima, é apreendido através da beleza, proporção e da verdade. Por isso, Sócrates propõe uma nova maneira de examinar a vida de prazer e de inteligência, a saber, ao analisar se é o prazer ou a inteligência que mais se aproxima da beleza, da proporção e da verdade, conhecer-se-á, igualmente, quem mais se aproxima do bem com o intuito de estabelecer qual o lugar que a inteligência e o prazer ocupam na constituição da vida mista. Em outras palavras, trata-se de estabelecer o que deve ser priorizado na mistura a inteligência ou o prazer. Para tanto, Sócrates segue a discussão pela verdade, como se percebe abaixo:

S: Sim. Mas toma, em primeiro lugar, Protarco, a verdade e, tendo-a tomado, contempla os três – inteligência, verdade e prazer –, reflete bastante tempo e responde a ti mesmo: qual dos dois, prazer ou inteligência, é mais aparentado à verdade?

P: Por que precisamos de tempo? Os dois, segundo creio, diferem muito. O prazer dentre todas as coisas é o maior impostor que existe e, pelo que contam

³⁹ “Al bien, lo conocemos y lo ignoramos, pero lo conocemos o lo amamos lo suficiente como para saber que nos hace falta en verdad, sea él lo que sea: es sólo por una vinculación con él que tenemos originalmente esta exigencia. El resto recibe su preciso a partir de su relación con el bien y sólo tiene realmente valor si, fecundado por el bien, es real él mismo, pero de eso nos damos cuenta forzosamente”.

as histórias, nos prazeres sexuais, que são tidos como os maiores, até o falso juramento recebe o perdão dos deuses, como se, como as crianças, os prazeres não possuíssem sequer um mínimo de inteligência. A inteligência, ao contrário, ou é a mesma coisa que a verdade, ou a coisa que mais se assemelha a ela e a mais verdadeira de todas. (*Fil.* 65c-d)

Sócrates pretende verificar o prazer e a inteligência primeiramente em relação à verdade. Protarco afirma não precisar de esforço e tempo para chegar na conclusão de que é a inteligência aquela que mais se aproxima do verdadeiro, pois o prazer é o maior dos impostores, ou seja, enganador. Para explicar isso, Protarco afirma que há determinados prazeres, como os sexuais, por exemplo, que são considerados como os maiores, mas não possuem inteligência. São prazeres que estão fora da mistura da vida boa porque não se relacionam com a inteligência.

Essa, por sua vez, ou é a mesma coisa que a verdade ou se assemelha muito a ela. Isso decorre do fato de ser a inteligência quem identifica a verdade ou a falsidade dos objetos e dos conhecimentos. Essa é uma das operações da inteligência e, por conseguinte, da medida. Desse modo, a inteligência, ao identificar o que é verdadeiro, identifica ao mesmo tempo o que é bom e delibera sobre ele, pois aquilo que é verdadeiro é também um bem a ser buscado.

É necessário esclarecer que Protarco está se referindo ao prazer em si, ou seja, o prazer que foi definido como naturalmente ilimitado. Isso decorre do fato de Sócrates estar comparando a vida de prazer e a vida de pensamento discutidas no início da obra (cf. *Fil.* 11b ss.) com o intuito de estabelecer a classificação final dos bens. Nesse momento da argumentação, não se está comparando todos os tipos de prazeres com todos os tipos de pensamento, mas sim o prazer enquanto unidade, definido como ilimitado (cf. *Fil.* 31a). Desse modo, a própria natureza do prazer o coloca distante da verdade, pois ao não possuir um limite, uma moderação, torna-se inadequado para um determinado preenchimento, isto é, ele é insuficiente e imperfeito e, portanto, não possui o bem. Ressalta-se, contudo, que alguns prazeres ilimitados, como por exemplo, os mistos necessários, podem receber um limite e se tornar medidos. Entretanto, nesse momento da argumentação, não se está se referindo a esses prazeres em específicos.

Seguindo a argumentação socrática, a inteligência e o prazer são comparados à medida, como se constata na seguinte passagem:

S: Bem, depois disso, examina a medida da mesma forma: se o prazer a possui mais que o pensamento, ou se o pensamento a possui mais que o prazer.

P: Esse novo exame que propões também é fácil de ser feito. Pois não se encontraria, segundo penso, nada mais naturalmente desmedido que o prazer e alegrias excessivas, nem nada mais comedido que a inteligência e o conhecimento. (*Fil.* 65d).

Da mesma maneira como fez com a verdade, Sócrates passa a investigar se seria o prazer ou o pensamento o mais aparentado com a medida (*metrióteta*). Essa pergunta, que à primeira vista pode parecer trivial, haja vista a resposta óbvia, tem em vista demonstrar a necessidade da mistura entre inteligência e prazer, visto que somente o primeiro, aparentado com a medida, pode vir a ser capaz de delimitar o segundo que, por natureza, é sem medida. Logo, o intuito do texto será o de avaliar como as faculdades da alma, tanto o prazer, com suas sensações, quanto o pensamento, com seu cálculo e medida, classificam-se diante do parâmetro do bem e da vida boa.

Percebe-se, ainda, que a inteligência, nessa passagem, é por sua própria natureza medida, ao passo que o prazer é naturalmente não medido (*ametroteron*). Desse modo, cabe à inteligência conferir medida ao prazer. Aquela, além de ser naturalmente medida, também possui capacidade de medir as coisas e de estabelecer o melhor bem possível. O prazer, por outro lado, pode vir a ser medido, quando em conjunto com a inteligência.

Sobre a relação entre medida, inteligência e prazer, M. Migliori afirma que “precisamente porque falamos de medida e não de proporção, é imediatamente evidente a distância do prazer, que pertence ao gênero do indeterminado, cuja imensurabilidade tem sido repetidamente enfatizada. O intelecto e a ciência predominam facilmente no que diz respeito à medida (MIGLIORI, 1993, p. 314. Tradução nossa) ⁴⁰. A inteligência pertence ao gênero da causa por ser a causa da mistura, ao passo que o prazer pertence ao gênero ilimitado por sua própria natureza, mas podendo se tornar limitado na medida em que a inteligência, enquanto causa da mistura entre ilimitado e limite ou medida, atua impondo-lhe um limite.

Por fim, em relação à beleza, Sócrates assim continua:

S: [...] a inteligência, para nós, compartilha de maior beleza que o gênero do prazer, a ponto de a inteligência ser mais bela que o prazer, ou o contrário?

P: Bem, quanto ao pensamento e à inteligência, Sócrates, ninguém jamais – nem em vigília nem em sonho – viu ou concebeu, de nenhuma maneira e em nenhuma parte, como algo que foi ou está sendo, ou será feia.

S: Certamente.

⁴⁰ “Proprio perché parliamo di misura e non di proporzione, è subito evidente la lontananza dal piacere, che appartiene al genere dell’indeterminato, la cui smisuratezza è stata ripetutamente sottolineata. L’intelletto la scienza predominano facilmente per quanto riguarda la misura”.

P: E o contrário disso: quando vemos alguém, seja quem for, entregando-se aos prazeres, sobretudo os maiores, e observamos o ridículo ou o vergonhoso que sempre os acompanha, nós mesmos também sentimos vergonha e procuramos afastá-los da visão dos outros, escondendo-os o mais possível, confiando-os todos eles à noite apenas, como se a luz do dia não devesse vê-los. (*Fil.* 65e).

Protarco afirma que não é possível, em qualquer circunstância, considerar a inteligência como “feia”, pois a inteligência sempre calcula as coisas e realiza ações bem refletidas, ocasionando a beleza, que deriva do cálculo e da perfeição. Com relação ao prazer, Protarco afirma que é “feio” não só por ocasionar dores e malefícios para quem os escolhe, como também por ser motivo de vergonha para aquele que os escolhe e para os seus convivas. Contudo, vale ressaltar, novamente, que Protarco está se referindo ao prazer em si que, por natureza, é ilimitado e desmedido. Se sua natureza é o ilimitado, ele não possui proporção ou simetria, o que o torna naturalmente “feio”. O contrário ocorre em relação aos prazeres que recebem um limite da alma através de sua operação da medida, como será visto adiante.

A beleza é uma característica própria da inteligência pois, o que essa delibera e calcula, revelar-se-á belo. Sua beleza está alicerçada em sua verdade e proporção, ou seja, aquilo que é verdadeiro e proporcional é também belo. Desse modo, a inteligência não opera ora com beleza, ora com proporção e ora com verdade. Qualquer e toda atividade ou operação que a inteligência venha a realizar será sempre com vistas em um resultado belo, proporcional e verdadeiro. Ela é incapaz de errar ou de se equivocar ou, em outras palavras, de medir incorretamente, desde que utilizada de forma correta e sem ser dominada por outras paixões⁴¹. Isso não é sua característica.

Por outro lado, S. M. Maciel afirma:

Nota-se que ele não utiliza mais como critério para a composição da mistura só o Bem perfeito, completo e suficiente em si mesmo, da realidade imutável, mas emprega também um tipo de racionalidade empírica para organizar a composição, de forma a fazer da vida prática e sua realidade mutável, na medida em que for ‘bem misturada’, ‘a vida mais desejável’. (MACIEL, 2002, p. 247).

⁴¹ Cf. Rep. IV 431a em que Platão aborda sobre o que significa ser superior a si mesmo. Na sequência, em 431c afirma que: “[...] sentimentos simples e moderados, dirigidos pelo raciocínio conjugado com o entendimento e a recta [*sic.*] opinião, em pouca gente os encontrarás, e só nos de natureza superior, e formados por uma educação superior.”. Isso significa que as pessoas que são superiores a si mesmas utilizam a razão para controlar e moderar os desejos e, conseqüentemente os prazeres. Discussão essa retomada em 441 e: “– Portanto, não compete à razão governar, uma vez que é sábia e tem o encargo de velar pela alma toda, e não compete à cólera ser sua súbdita e aliada? – Absolutamente”. Uma alma sadia e equilibrada é aquela que é comandada pela razão como é afirmado em 442a ss. em que há a diferenciação entre alma concupiscível e racional.

Sócrates, ao realizar a mistura de prazer e pensamento, acrescenta à mesma todos os conhecimentos, inclusive os considerados menos puros, como por exemplo, as técnicas. A mistura, proposta por Platão no *Filebo*, entre vida de prazer e de pensamento, não supõe necessariamente um conhecimento teórico do bem, da forma de bem, mas o cálculo e a medida práticos, de como e quais prazeres concorrem para a vida feliz e boa. Sócrates não está buscando uma vida ideal, mas uma vida possível. Por isso, da necessidade da medida como uma forma de apreensão do bem através da proporção, beleza e verdade.

O aspecto prático se refere à capacidade da inteligência em deliberar sobre aquilo que é bom em todas as situações a que está suscetível. É a partir dessa capacidade que a inteligência avalia e mede os prazeres através dos critérios do objeto do prazer e da temporalidade, como será discutido a seguir.

2.2. CRITÉRIOS DE AVALIAÇÃO DO PRAZER EM PLATÃO

Como visto, a medida, posta pela inteligência, consiste na identificação das três características do bem: a beleza, a proporção e a verdade; ou seja, para que um objeto de prazer seja bom, ele necessita de ser também belo, proporcional e verdadeiro. Nesse sentido, cabe pesquisar como ocorre a identificação e/ou aplicação dessas três características do bem na avaliação dos prazeres, para saber quais são melhores e quais devem ser evitados, segundo Platão.

Além disso, há que se verificar igualmente se a duração do prazer pode ser compreendida como sua medida, isto é, se o tempo do prazer pode concorrer para essa avaliação dos prazeres, não somente em relação a sua duração, mas também em vista da sua antecipação (prazer futuro), fruição (prazer presente) e recordação (prazer passado), ou seja, como um objeto de prazer é sentido antes de ser obtido, o que um objeto causa quando obtido e, por fim, o que um objeto recordado do passado pode suscitar na alma, respectivamente.

2.2.1 Avaliação do objeto do prazer

No *Filebo*, Sócrates distingue prazeres impuros de puros (cf. 52c). Os primeiros são os prazeres de repleção ou de movimento que se constituem a partir da mistura de prazer e de dor. Os segundos, seriam aqueles prazeres em que, tanto a afecção dolorosa

como o corpo, não estão diretamente implicados. Dentre os prazeres impuros, estão os prazeres mistos, formados a partir da mistura de dor e de prazer, e os prazeres falsos, cujo objeto de prazer não corresponde ao prazer estimado. A partir disso, é possível afirmar que cada tipo de prazer possui uma avaliação de seu objeto diferenciada dada suas características específicas. Por isso, torna-se necessário definir o objeto de prazer e, a partir disso, avaliá-lo tendo em vista a proximidade ou a distância com a medida enquanto beleza, proporção e verdade.

Começando pelos prazeres mistos⁴², Sócrates afirma que são aqueles em que as afecções de prazer e de dor ocorrem alternadamente: há prazer, quando o preenchimento for de intensidade maior que o vazio, e há dor, quando o vazio for um movimento mais intenso do que o de preenchimento (cf. *Fil.* 46a ss.). Esses prazeres correspondem aos prazeres somáticos que envolvem um vazio do corpo sentido pela alma, como por exemplo, o prazer de estar preenchido de alimento, de bebida, de calor e etc. Pode-se afirmar que esses prazeres são os prazeres necessários para o bem-estar do composto corpo/alma, justamente por manterem o corpo em seu estado natural ou restaurado. Sobre essa questão, M. Migliori completa:

[...] o autor [Platão] não considera nessa situação o prazer enquanto tal, mas sim sua concreta manifestação em um misto, não afirma do prazer enquanto misto, mas do misto enquanto prazer e dor «se gerando». Este “logo”, em que prazer e dor se manifestam, é em primeira instância no corpo, esse é um misto «pois, seu organismo é um complexo de múltiplos ingredientes». (MIGLIORI, 1993, p. 190. Tradução nossa)⁴³.

O comentador diferencia o gênero misto de prazer misto, isto é, o prazer misto é misto não por pertencer ao gênero misto, mas por consistir em um processo fisiológico em que o prazer e a dor são gerados alternadamente que parecem quase simultâneos, sendo que a eliminação de um vai progressivamente dando lugar ao outro. Essa fisiologia do prazer misto ocorre inicialmente no corpo por ser um organismo complexo formado a

⁴² Torna-se necessário informar que a discussão sobre os prazeres mistos no *Filebo*, vai além da discussão realizada nesse trabalho, pois Sócrates afirma que há mistos que ocorrem somente no corpo, mistos que ocorrem somente na alma e mistos que ocorrem em ambos, fornecendo exemplos em cada situação (cf. 46c-50d).

⁴³ “In realtà, non si tratta di una contraddizione, ma di un passaggio di tema: l'Autore non considera la situazione del piacere in quanto tale, ma il suo concreto manifestarsi in un misto, non parla del piacere in quanto misto, ma del misto in cui piacere e dolore «si generano». Questo "luogo", in cui piacere e dolore si manifestano, è in prima istanza il corpo, che è un misto «poiché il suo organismo è un complesso di molteplici ingredienti»”.

partir de vários elementos suscetíveis à corrupção, ou seja, à perda substancial de sua quantidade.

Disso resulta a sua relação com os prazeres de repleção em movimento: os movimentos das afecções de prazer e de dor ocorrem alternadamente no composto alma. À medida que a afecção de prazer vai aumentando, em um movimento progressivo, a afecção da dor vai diminuindo, em um movimento regressivo. Também haveria o prazer do repouso, enquanto resultado desse processo de repleção.

A partir disso, o objeto de prazer será avaliado por sua capacidade real de estabelecer a restauração ou equilíbrio perdido através da repleção. O objeto de prazer será medido em relação ao fato de preencher satisfatoriamente o vazio sentido, o que justifica a necessidade da medida interposta pela inteligência. Contudo, esse preenchimento não é pleno no sentido de não satisfazer a alma em todos os seus aspectos, mas somente em relação ao vazio que sentiu no momento em que a repleção iniciou. Mesmo que a alma se sinta satisfeita, em relação a um determinado vazio, pode vir a sentir outro vazio proveniente de outra parte do corpo e, assim, iniciar um novo processo de repleção.

J. C. B. Gosling e C. C. W. Taylor (1982) afirmam que o prazer misto é insaciável justamente por essa sucessão de prazeres de preenchimento provenientes do vazio de algum elemento do corpo; esse sentirá o vazio até que se atinja a total satisfação e sentirá novamente quando outra corrupção ou esvaziamento for sentido. Contudo os autores salientam que nem todos os prazeres mistos são assim. No final do *Filebo*, Sócrates admite os prazeres mistos necessários para o bem-estar do composto alma (cf. 63e) na mistura da vida boa. Desse modo, os prazeres mistos, apesar de serem ilimitados por sua própria natureza, ao serem medidos pela racionalidade, podem vir a ser um meio para a obtenção da vida boa ao estabelecerem o equilíbrio do composto alma.

Portanto, a avaliação do objeto de prazer de um prazer misto ocorre enquanto um meio necessário para se atingir o fim que seria a vida boa, quando devidamente limitado e medido pela racionalidade. Trata-se então de estabelecer os objetos reais e verdadeiros para o preenchimento necessário e satisfatório. Somente, assim, o prazer misto pode ser considerado verdadeiro, proporcional e belo.

Sendo assim, o objeto do prazer misto é verdadeiro, na medida em que o preenchimento ocorre satisfatoriamente, isto é, o objeto de prazer escolhido é verdadeiro na medida em que corresponde ao vazio sentido, permitindo, assim, o completo preenchimento e, conseqüentemente, a satisfação da alma. De modo análogo, o prazer

misto possui um objeto de prazer proporcional na medida em que a alma cessa sua busca no momento em que se sente satisfeita, ou seja, há um limite imposto pela medida da inteligência acerca da quantidade exata a ser obtida para o devido preenchimento. Como argumentado acima, a verdade e a proporção procedem do belo, o que implica que esse prazer é belo por ter uma proporção e ser verdadeiro. Contudo, essa beleza, proporção e verdade são momentâneas, pois o corpo logo informará à alma outro vazio e inicia-se, então, outro preenchimento e assim sucessivamente.

Outro exemplo de prazer impuro são os denominados falsos⁴⁴. A causa da falsidade ou inadequação dessa espécie de prazer procede da não correspondência à realidade na medida em que as experiências sensíveis que ocorrem através das sensações e afecções podem gerar opiniões não condizentes com ela, ou seja, não são verdadeiras, belas e proporcionais. No intuito de esclarecer essa questão, é necessário avaliar a relação que Sócrates realiza entre opinião e prazer:

Sócrates: Delimitemos, então, de modo ainda mais claro o que dissemos há pouco sobre o prazer e a opinião. O opinar é, certamente, alguma coisa para nós?

Protarco: Sim.

S: E o ter prazer?

P: Sim.

S: E ainda, aquilo sobre o qual se opina é também alguma coisa?

P: Como não?

S: Como também com relação àquele no qual aquele que tem prazer, tem prazer?

P: Também.

S: Assim, em relação àquilo que opina, quem quer que opine, seja corretamente ou não, nunca elimina o fato de ter realmente opinião.

P: Como poderia?

S: Assim, também, com relação àquilo que tem prazer, quem quer que tenha prazer, corretamente ou não, é claro que jamais eliminará o fato de ter realmente prazer.

P: Sim, isto também é assim. (*Fil.* 37a).

Primeiramente, o filósofo afirma que o prazer e a opinião são alguma coisa, e, sendo assim, quem quer que opine ou sinta prazer, sejam verdadeiros ou falsos, não podem negar o fato de estar opinando e de sentir prazer. Em outras palavras, aquele que opina emite alguma ideia sobre algo e tem consciência de que está emitindo uma opinião; e quem sente prazer, sente uma sensação aprazível em relação a um objeto e sabe que esta

⁴⁴ Informa-se que Sócrates no *Filebo* estabelece uma classificação de prazeres falsos em: “(1) falsos prazeres antecipatórios (32b-40e); (2) falsos prazeres devidos a erro quanto à sua magnitude (41a -42c); e (3) falsos prazeres que surgem de uma concepção equivocada da condição neutra (42c-44a)”. (CARONE, 2008, p. 162). Esses prazeres falsos não foram abordados por não serem necessários à argumentação desse trabalho.

sensação é, ao menos aparentemente, prazerosa. Tanto a opinião como o prazer não podem ser negados. O problema, entretanto, parece residir na qualificação verdadeira e falsa de cada opinião e prazer, pois, quem opina, por exemplo, sabe que está opinando, ou seja, é verdade o fato de estar opinando algo; porém, não é necessariamente verdade o conteúdo de sua opinião, haja vista que pode estar em dúvida ou equivocado quanto à verdade ou à falsidade daquilo que opina. Da mesma forma que o erro pode se fazer presente em uma opinião, também pode ocorrer uma inadequação de um objeto com relação ao prazer.

Logo, o exame da verdade ou falsidade do prazer não reside no fato de alguém emitir uma opinião de que está sentindo prazer. Em outras palavras, se sente prazer, não há como verificar se, de fato, está ou não sentindo prazer. A avaliação do prazer reside, sobretudo, no exame da sensação toda como prazerosa, para ver se provém de uma opinião verdadeira ou falsa quanto à adequação ou inadequação do objeto causador de prazer. Nesse sentido, opinião e prazer se correlacionam como destaca F. Muniz:

O ponto é o seguinte: em 37a, Protarco concede que, se a formação da *dóxa* (*doxásdein*) supõe necessariamente sempre a coincidência com alguma coisa sobre a qual se tem uma *dóxa* (*doxasdómenon*), haveria também uma correspondência do mesmo tipo em relação à gênese do prazer, pois o “ter prazer” (*hédesthai*) é sempre em relação a alguma coisa com a qual se tem prazer (*hedómenon*). Tal paralelismo formal, estabelecido pela analogia, tornaria possível a transferência para o prazer do que é inquestionável em relação à *dóxa*: se há prazer, deve haver um objeto qualquer que corresponda a ele. Havendo correspondência, podemos falar de prazer verdadeiro, não havendo, devemos dizer que o prazer é falso. Sócrates dá assim um passo decisivo para que a falsidade seja atribuída ao prazer. (MUNIZ, 2009, p. 33-34).

Como Sócrates define verdade como correspondência do discurso – opinião – ao objeto adequado, F. Muniz salienta que tanto a opinião quanto o prazer, em sua fisiologia, correspondem a um determinado objeto que é a causa do prazer⁴⁵. Com isso, a avaliação de um prazer é estabelecida a partir da correspondência ou não com o objeto. A partir da perspectiva fisiológica do prazer, pode-se afirmar que a sua falsidade ou veracidade decorre do fato de preencherem de modo insatisfatório ou satisfatório um vazio, respectivamente.

Do mesmo modo como uma opinião pode ser verdadeira ou falsa na medida em que corresponde ou não ao objeto real, também o prazer pode ser dito verdadeiro ou falso

⁴⁵ Cf. *Crátilo*, 385b.

quando se refere a um objeto real ou ilusório capaz de saciar a causa do desencadeamento do prazer. Porém, Protarco não se conformará com esta afirmação alegando que a falsidade está na opinião em si e não no prazer. Afinal, para ele, o prazer continua sendo prazer sentido como real, embora oriundo de uma opinião falsa. Sócrates, no entanto, discute em *Fil.* 37e o modo como um prazer pode ser considerado falso. Argumenta que o prazer é falso não por estar associado a uma opinião falsa, mas por causa da imprecisão da experiência sensível que o origina. A avaliação sobre tal experiência pode ser ilusória devido a distância entre o observador e o objeto que poderá ser a causa de uma avaliação errônea sobre a grandeza do prazer, como se constata na seguinte passagem:

Sócrates: No caso de quisermos julgar qualquer uma dessas coisas nas seguintes circunstâncias: quando se trata de distinguir qual das duas afecções é maior em comparação uma com a outra, qual é menor, qual é mais ou menos intensa, comparando a dor com o prazer, a dor com a dor, o prazer com o prazer.

Protarco: Sim, é assim mesmo que tais coisas ocorrem e é assim também que queremos julgar.

S: E então? No caso da visão, o fato de ver as grandezas de longe ou de perto não obscurece a verdade e faz com que opinemos falsamente? E a mesma coisa não acontece no caso das dores e dos prazeres?

P: Sim, muito mais ainda, Sócrates.

S: Então, a situação agora é oposta à que aconteceu há pouco.

P: O que queres dizer?

S: Naquele momento, eram as opiniões falsas e verdadeiras que, ao ocorrerem, contaminavam as dores e os prazeres com a afecção de cada uma delas.

P: É absolutamente verdadeiro.

S: Agora, porém, são as dores e os prazeres que se transformam cada vez que são contemplados de longe ou de perto, e, estando, ao mesmo tempo, colocados lado a lado, os prazeres parecem maiores e mais intensos em comparação com o doloroso, e as dores, por sua vez, comparadas com os prazeres, aparecem com um sentido oposto.

P: É necessário que as coisas ocorram assim nesses casos. (*Fil.* 41e-42b).

Sócrates afirma que o modo como a distância ou a proximidade interfere na percepção de um objeto pode responder pela imprecisão na avaliação de um objeto, por exemplo, se esse está muito longe ou perto demais pode atrapalhar seja o foco da visão, seja a apreciação adequada de qual seja o objeto avistado. O mesmo sucede com os sons, por exemplo: quando se está próximo da fonte sonora, o som pode ser avaliado como muito alto, mas quando se distancia da fonte, o som vai ficando perceptivelmente menos intenso. Isso são exemplos de como os nossos sentidos podem ser fonte de engano e de ilusão e, principalmente, podem induzir a julgamentos inadequados da realidade, quando lhes faltam critérios seguros e objetivos de avaliação.

Sócrates pretende, portanto, demonstrar que a experiência sensível é incapaz de avaliar a qualidade objetiva, inclusive de um prazer em vista da vida boa, à maneira daqueles seres humanos que somente agem tendo em vista a sensação prazerosa, seja ela qual for, e que são incapazes de deliberar quais prazeres conduzem a uma vida boa e feliz. Antes, eles calculam o prazer em comparação com outros prazeres e com as dores, e escolhem sempre o maior prazer possível em comparação com os demais.

Ademais, Sócrates afirma que a comparação entre prazeres e dores, dores com dores e prazeres com prazeres é o mesmo que avaliar os objetos vistos de longe ou de perto, ou seja, o modo pelo qual o objeto se apresenta para o indivíduo pode interferir no modo pelo qual o interpreta, pois um objeto distante pode resultar em uma percepção errônea. De modo análogo, os prazeres, quando percebidos de perto ou de longe em comparação com as dores ou com as consequências que engendram, obscurecem a capacidade deliberativa do indivíduo que, incapaz de definir um verdadeiro prazer, acaba por buscá-los indistintamente. Em suma, nesses casos, o que ocorre é uma avaliação dos prazeres, enquanto experiências sensíveis, a partir de outras experiências também sensíveis, endogenamente. A imagem produzida pelas afecções misturadas de prazer e dor, quando comparadas umas com as outras, não corresponde à grandeza e intensidade do prazer ou da dor sentidos, pois não se analisa o prazer e a dor em si mesmos, mas em comparação uns com os outros sem quaisquer parâmetros objetivos.

Essa concepção da ilusão dos prazeres quando comparados entre si ou com as dores é definida como potência da aparência por F. Muniz, da seguinte forma:

A ilusão é constitutiva, já que os objetos não podem ser percebidos separados do espaço, e o espaço implica os objetos e complica suas relações mútuas: a unidade/multiplicidade, a grandeza das dimensões, a intensidade – no caso dos sons –, a consistência das coisas (a dureza). Daí que a ‘percepção sensível’ está irremediavelmente vinculada ao ponto de vista do observador; um perspectivismo fantasmático. E a opinião que se pode vir a ter sobre esses objetos será, por sua vez, também contaminada pela origem [...]. (MUNIZ, 1999, p. 79-80).

Para F. Muniz, a ilusão é constitutiva do espaço, ou seja, todo e qualquer objeto disposto no espaço pode na verdade não ser o que aparenta ser, pois o sentido da visão é incapaz de sozinho apreender a complexidade do objeto. Essa complexidade ocorre devido ao fato de o objeto não se apresentar isoladamente em um espaço, mas em relação a outros objetos e fatores. Exemplos disso são as relações de unidade e de multiplicidade em que um objeto é formado de partes que compõem um todo; a grandeza das dimensões

em que um objeto pode parecer pequeno ou grande, mas, na verdade, define-se como o oposto de como foi percebido; e, há também, a intensidade em que um determinado som que ao se aproximar se intensifica e ao se afastar se esvai quando, na verdade, permanece sempre o mesmo.

Essas nuances na formulação de sensações estão condicionadas ao ponto de vista do observador, ou seja, ao ângulo pelo qual o observador visualiza uma determinada situação. A partir dessa visualização unilateral da situação o indivíduo formula uma opinião que igualmente será contaminada por essa visão parcial. Caso o indivíduo não reflita sobre essa opinião e verifique se de fato ocorreu isso, buscando avaliar o caso em sua completude, acarretará no erro, pois parte de algo que considera verdadeiro quando não o é.

Sendo assim, se a opinião se funda nessa aparência, não há a possibilidade de se evitar o erro, pois assim como os objetos estão para o espaço, o espaço está para o objeto problematizando suas relações e confundindo ainda mais o observador. A disposição dos objetos no sensível, para Sócrates, não pode ser codificada somente a partir da visão ou dos outros sentidos, devido à complexidade pela qual estes objetos interagem no espaço.

Em suma, a falsidade do prazer reside no fato de que este não é capaz de preencher satisfatoriamente aquilo que é buscado pelo agente do prazer. Nesse sentido, o objeto de um prazer falso não se aproxima em nada do bem, pois não é verdadeiro, visto que não preenche adequadamente o vazio sentido, pois opina erroneamente sobre o objeto a ser escolhido, isto é, o indivíduo avalia que determinado objeto lhe será prazeroso, mas quando o obtém, a sensação que ocorre não é a mesma que o indivíduo esperava. Em outras palavras, o indivíduo supervalorizou o objeto quando na verdade este era desprovido da capacidade de gerar prazer ou de preencher satisfatoriamente o vazio originário. Disso resulta que também não pode ser considerado proporcional, pois houve um erro de cálculo e, tampouco, pode ser considerado belo.

É válido ressaltar que no caso dos prazeres falsos, a capacidade racional da alma não foi utilizada da maneira correta, pois o indivíduo preferiu avaliar os prazeres a partir de critérios provenientes de experiências sensíveis ao invés de buscar identificar no objeto a beleza, a verdade e a proporção através da medida. Em outras, palavras, o indivíduo utilizou indevidamente sua capacidade de medir os objetos ao estabelecer critérios não condizentes ou insuficientes para apreender o bem. Por outro lado, a utilização correta da medida sempre escolherá o melhor prazer possível, que para Sócrates, no *Filebo*, é o prazer puro.

Torna-se necessário, então, investigar agora de que modo a medida e, portanto, a racionalidade, avalia o objeto de um prazer puro. Para tanto, é necessário, primeiramente, definir o que vem a ser um prazer puro. Essa espécie de prazer é chamada por Sócrates de prazer verdadeiro. Ressalta-se que essa verdade não é a mesma que se apresenta nos prazeres mistos. A verdade de um prazer misto não é plena, apenas satisfaz pelo instante em que a alma se sente preenchida. Além disso, o prazer puro, por definição, não se relaciona com dor e nem com o conhecimento sensível, conforme atesta Sócrates no seguinte passo:

Protarco: Mas quais deles, Sócrates, alguém, refletindo corretamente, poderia supor que são verdadeiros?

Sócrates: Os ligados às chamadas belas cores, às figuras, à maior parte dos aromas e aos sons; em suma, todas as coisas cuja deficiência é imperceptível e indolor e que fornecem preenchimento percebidos e prazerosos, puros de dores. (*Fil.51a*).

Nessa passagem, Sócrates apresenta a primeira referência ou explicação do que vêm a ser prazeres verdadeiros. À semelhança dos prazeres oriundos da apreciação das belas cores, das belas figuras e da maior parte dos aromas e dos sons, ou seja, tudo aquilo que não produz dor e vazio enquanto afecção inicial, também os demais prazeres verdadeiros – os mais verdadeiros possíveis, que depois serão denominados de prazeres puros, justamente por não se originarem de vazios e de dores – são da mesma espécie. Ora, apresenta-se como definição de prazer verdadeiro ou puro aquele cuja dor e o vazio não estão envolvidos no processo de sua gênese ou fisiologia, o que parece contrariar, à primeira vista, o esquema geral dos prazeres discutido no Primeiro Capítulo deste trabalho⁴⁶.

Todavia, os prazeres puros, por não estarem ligados a nenhuma dor, tampouco se ligam a alguma necessidade informada pelo corpo. Este não é necessário enquanto veículo de informação do vazio e, conseqüentemente, da sensação de dor na alma. Ou seja, nos prazeres puros, não há necessidade natural ou física do composto alma, entendendo aqui o termo natural como aquilo que diz respeito à natureza psicofísica. Essa definição é destacada por Lúcia Fonseca do Amaral, como se segue:

Para os prazeres serem considerados verdadeiros e puros, devem ser não misturados com dor e, também, não deve haver nenhuma falsidade envolvida no objeto do prazer. Apenas aqueles que estão envolvidos numa falta não sentida são puros. Mas o que é, afinal, uma falta não sentida? Só podemos

⁴⁶ Cf. Fluxograma 1 – Fisiologia do prazer em Platão, p. 61.

imaginar que, se não é sentida, não há falta, como no exemplo bastante claro do aroma. (AMARAL, 2014, p. 163).

Contudo, falar em uma falta não sentida parece problemático para a compreensão dos prazeres puros, pois, se ela não é sentida, igualmente não é percebida como falta. Na verdade, o que Amaral enfatiza é que os prazeres puros não podem ter como princípio uma falta, carência ou vazio, pois, se assim fosse, misturar-se-iam com a dor e com o corpóreo e, assim, seriam prazeres misturados com a dor. Ora, se o prazer puro não procede de uma necessidade de algo que está em falta, então um indivíduo não irá buscá-lo enquanto prazer. Em outras palavras, é necessário analisar que os prazeres puros, por não serem necessidades físicas, não são objetos de busca do agente, ou seja, não é o indivíduo que busca sentir um prazer puro; antes, ele se depara ou se encontra diante de uma situação que possibilita ao agente sentir um prazer que possa ser puro, colocando-se na situação de um agente-paciente.

Para explicar ainda mais esse processo, F. Bravo, apoiando-se novamente na leitura de Damásio, escreve: “com efeito, depois de apresentar a tese platônica de que o prazer ‘puro’ consiste na repleção de uma carência não percebida, ele diz que o ser vivente precisa dele, ‘não porque tenha perdido algo, mas porque algo não estava antes presente’” (DAMÁSCIO *apud* BRAVO, 2009, p. 101). Ora, o comentador define o prazer puro também como uma repleção, cuja carência originária não é percebida pelo agente. O que Damásio e Bravo salientam refere-se ao abalo argumentado no Primeiro Capítulo⁴⁷. Nessa discussão, o abalo foi definido como um movimento de pouca intensidade não percebido pela alma, mas que está ocorrendo no corpo. Para esses comentadores, o prazer puro procederia desse abalo enquanto uma sensação de carência que está ocorrendo no corpo, mas que a alma não percebe. Porém, é justamente nisso que o problema reside, pois não há como o prazer puro ser originado na alma por algo que esta não sente.

Nesse sentido, a discussão de Bravo, a partir de Damásio, impõe problemas. O prazer puro é, pois, um processo de repleção que não consiste propriamente no preenchimento de um vazio. Apesar do corpo não se envolver no processo fisiológico do prazer puro, pois não fornece a sensação de vazio, esse prazer somente ocorre na alma por habitar o corpo. Logo, não se assemelha em nada ao abalo que o corpo pode sofrer sem transmitir dados para a alma. Antes, é um prazer que se origina da alma e nela própria, embora em um corpo. Assim, o problema da falta permanece: como pode haver falta,

⁴⁷ Cf. 1.1.2, p. 19 ss.

ainda que não percebida ou sentida, onde não há corporeidade envolvida? Se o corpo não participa do processo, indicando falta, é possível conceder à alma determinadas faltas de objetos que não são corpóreos ou físicos e que, por esse mesmo motivo, são próprios dela e de tudo o que a circunda?

Como dito anteriormente, o problema do prazer puro começa a ser analisado por Sócrates a partir do exemplo dos sons que causam prazeres puros quando são suaves e límpidos, emitidos através de uma melodia também pura e única, cujos sons são belos por si mesmos. Além disso, acrescenta que, no caso dos aromas que causam prazeres, embora menos divinos que os sons, eles também se igualam aos puros pela total ausência de dor (cf. *Fil.* 51d-e). É interessante notar que sons e aromas são faculdades que dizem respeito à apreensão de algo sensível, seja pela audição ou pelo olfato respectivamente. No entanto, são exemplos utilizados por Sócrates para demonstrar que, embora não se sinta a falta, no momento, de uma melodia agradável, caso ela ocorra, o prazer se faz acontecer, porém sem ser originado de alguma percepção do vazio. Pode-se pensar que se trata de algo distinto daqueles prazeres provenientes do corpo, e que foram analisados no Primeiro Capítulo. Afinal, não se pode sentir o prazer de um líquido sem antes ter a percepção de sua ausência e, portanto, da dor que esta causa ao composto alma. Logo, embora sons e aromas também sejam experiências sensíveis, o que Sócrates salienta é a origem deles que, quando puros, não podem nascer de alguma necessidade, vazio ou dor informados pelo corpo.

Em seguida, Sócrates continua:

Sócrates: A esses [prazeres] vamos juntar os prazeres da aprendizagem, desde que não os tomemos como provenientes da fome de aprender, nem como resultantes dos sofrimentos originados na fome de aprender.

Protarco: Concordo contigo.

S: E então? Quando se está preenchido de aprendizados e, em seguida, se sofre perdas por causa do esquecimento, observas algum sofrimento nesses casos?

P: Não, não como algo por natureza; mas acontece em algumas reflexões sobre essa afecção, sempre que alguém, privado de aprendizagem, sente dor, por causa dessa necessidade.

S: Mas, meu caro, por ora, estamos delimitando apenas as afecções da natureza separadamente da reflexão sobre elas.

P: Tu estás certo em dizer que, no caso das aprendizagens, o esquecimento surge sempre separado da dor.

S: Devemos, então, dizer também que esses prazeres das aprendizagens não são misturados com dores e não pertencem, de modo algum, à maioria dos homens, mas a uma extrema minoria.

P: Como não?

S: Então depois que distinguimos e separamos moderadamente os prazeres puros dos que corretamente poderíamos bem chamar de impuros [...]. (*Fil.* 52a-c).

Um terceiro exemplo de prazer puro exposto por Sócrates consiste no prazer da aprendizagem, desde que este não esteja atrelado à nenhuma dor ou carência. No entanto, à semelhança dos exemplos dos sons e aromas, há alguns prazeres da aprendizagem que podem derivar da dor quando se sente a necessidade de aprender; por outro lado, há prazeres da aprendizagem que não se relacionam com essa afecção dolorosa da falta de aprendizado. Nesse aspecto, os primeiros são misturados às sensações dolorosas, enquanto os segundos não seriam frutos de qualquer necessidade, mas antes resultados da posse repentina de um conhecimento, como será abordado adiante.

Ora, o que poderia explicar essa distinção entre prazeres da aprendizagem misturados à dor daqueles outros denominados puros encontra-se na diferenciação entre a afecção que provém da natureza (*physis*) e a afecção que provém da reflexão (*logismós*) sobre aquilo que se sente. Nesse sentido, o aprendizado não é algo que se relaciona sobre aquilo que a natureza afeta, mas como proveniente de um processo racional de reflexão, consistindo, assim, em um prazer puramente psíquico. Enquanto esforço e técnica de aprendizagem, poder-se-ia compreender que a necessidade poderia estar envolvida no prazer de adquirir um conhecimento. Do contrário, enquanto aquisição da sabedoria e, por conseguinte, a descoberta das ideias e formas que justificam a realidade, o prazer parece se originar de algo anterior à falta ou ao vazio, mas como uma espécie de “*insight*” ou rememoração.

Ora, independentemente do tipo de prazer decorrente da aprendizagem, a dor, naqueles casos, não provém de uma necessidade física, ou seja, do corpo, mas da reflexão que a alma realiza sobre si mesma. Se a alma reflete corretamente sobre si, irá perceber o vazio de aprendizagem não como doloroso, isto é, não despertará em si mesma uma afecção dolorosa, pois terá a consciência ou a sabedoria de se reconhecer como ignorante e, assim, como desejosa do conhecimento⁴⁸.

⁴⁸ Cf. *Apologia de Sócrates* 20d-e e 21e em que Sócrates afirma não saber de nada. Por outro lado, em *Mênon* 84c-d Sócrates afirma: “Pois, agora, ciente de que não sabe, terá, quem sabe, prazer em, de fato, procurar, ao passo que, antes, era facilmente que acreditava [...] estar falando com propriedade [...]”. Sócrates nessa passagem, salienta que a ignorância é necessária para o conhecimento, pois se busca algo que não possui. Além disso, levanta a possibilidade dessa busca por conhecimento ser prazerosa. De modo análogo, Diotima, no *Banquete* 210a-211b, explica o processo pelo qual uma pessoa passa do belo visível para o belo em si. Segundo Juliano Paccos Caram (2009) esse processo só é possível porque a alma deseja conhecer o belo em si. O desejo, nesse caso, é o impulso que conduz à alma ao conhecimento do belo em si, ou seja, a alma não se satisfaz com o conhecimento do que vê e se percebe ignorante de um conhecimento que poderá obter, nesse exemplo, do belo em si.

A argumentação, até o presente momento, permite concluir que o prazer puro se origina a partir da racionalidade enquanto atividade de recordar e de refletir progressivamente até chegar ao conhecimento do bem e do belo por exemplo. Nesse processo, contudo, não há como haver uma sensação enquanto movimento que perpassa o composto alma, pois a reminiscência e a reflexão são operações da alma no corpo, porém sem a necessidade de qualquer experiência sensível que cause o prazer. Assim, o prazer puro não poderia ser uma sensação (*aísthesis*), à maneira das sensações psicofísicas, a menos que a alma pudesse experimentar sensações não provenientes do corpo, ou seja, sentir sem que nenhum objeto externo à alma seja causa de tal sensação.

Sobre essa relação entre prazer puro e sensação, F. Muniz, na passagem *Fil.* 51b, opta por traduzir *aísthesis* como “percepção”:

Os ligados às chamadas belas cores, às figuras, à maior parte dos aromas e aos sons; em suma, todas as coisas cuja deficiência é **imperceptível** e indolor e que fornecem preenchimento **percebidos** e prazerosos, puros de dores (*Fil.* 51b. Grifo nosso)⁴⁹.

Essa tradução ocorre, talvez, no intuito de demarcar a diferença entre sensação psicofísica e percepção estritamente psíquica. Isso corrobora à concepção de Daisi Malhadas, *et. al.*, (2006) que define que o termo *aísthesis* pode significar também percepção pela inteligência. De modo análogo, F. Muniz (1999, p. 34) defende que o termo “[...] *aísthesis* agrega muitas vezes um componente intelectual que faz com que se possa descrever uma experiência cognitiva completa”, ou seja, uma determinada experiência cognitiva pode ter como resultado uma sensação. Portanto, o prazer puro pode ser compreendido como sensação, mas não qualquer sensação: uma sensação produzida pela alma sem os dados sensíveis do corpo, resultando em um processo de percepção inteligível que culmina no conhecimento das realidades verdadeiras do bem e do belo por exemplo.

Não se trata aqui de uma distinção entre o processo de sensação e o processo de percepção, pois ambos não podem ser compreendidos separadamente. Trata-se de uma diferenciação entre os prazeres puros dos impuros, pois nos primeiros, não há falta envolvida e tampouco o corpo participa informando algum vazio, enquanto nos últimos,

⁴⁹ τὰς περί τε τὰ καλὰ λεγόμενα χρώματα καὶ περί τὰ σχήματα καὶ τῶν ὀσμῶν τὰς πλείστας καὶ τὰς τῶν φθόγγων καὶ ὅσα τὰς ἐνδείας **ἀναισθήτους** ἔχοντα καὶ ἀλύπους τὰς πληρώσεις **αἰσθητὰς** καὶ ἡδέας καθαρὰς λυπῶν παραδίδωσιν.

há uma mistura de prazer e de dor, além da participação direta do corpo na transmissão de informações para a elaboração da alma. O prazer puro é puro por ser gerado de uma maneira distinta a partir de uma sensação enquanto percepção inteligível, relacionando-se com o bem.

R. Lefebvre, a esse respeito, discute:

Da mesma forma, poderíamos nos contentar com parecer que dispomos de riquezas, se somente se trata de gozar de consideração social. Mas, não podemos estar conformes com a aparência de ter o que é bom para nós, pois a aparência não nos preencheria. Aspiramos a estar preenchidos e, sendo que o nome do que nos preenche por natureza é o bem, não podemos estar cheios senão à condição de dispor do que é realmente bom para nós. (LEFEBVRE, 2011, p. 127. Tradução nossa)⁵⁰.

R. Lefebvre fornece uma pista que sustenta a argumentação até aqui feita. Ao afirmar que o preenchimento não se dá através de uma aparência, mesmo que seja a aparência do bem, fornece uma hipótese para o preenchimento dos prazeres puros. Se a alma deseja o bem, ela nunca vai estar plenamente satisfeita desse, pois não há como ter condição de conhecimento pleno do bem. Então, não se trata de uma repleção total, mas, sim, de uma condição de conhecimento, isto é, um desejo cada vez maior desse conhecimento do bem. Desse modo, não é uma repleção tal como no corpo em que há a satisfação e a condição de não satisfação; em outras palavras, a alma, ao aspirar o bem, não o alcança totalmente. Os prazeres puros seriam alcançados na medida em que a alma se aproxima o máximo possível do conhecimento do bem, ainda que se trate de conhecimento não totalmente pleno e satisfeito. Assim, é possível afirmar que os prazeres puros, principalmente aqueles provenientes do conhecimento, são sempre processos, movimentos da alma em direção a um conhecimento sempre maior daquilo que é verdadeiro e real, sem ao certo atingi-lo por completo. Em suma, mesmo que a alma sinta o prazer de estar preenchida, a alma é incapaz de apreender todo o bem e, assim, de sentir totalmente satisfeita.

Logo, somente o bem em si mesmo ou qualquer outra realidade inteligível teria a capacidade de preencher, ainda que intencionalmente, a alma. Sobre essa questão, R. Lefebvre (2011) afirma que somente o conhecimento do bem real é capaz de preencher o

⁵⁰ “De la misma forma, podríamos contentarnos con parecer que disponemos de riquezas, si sólo se tratara de gozar de consideración social. Pero no podemos estar conformes con la apariencia de tener lo que es bueno para nosotros, pues la apariencia no nos colmaría. Aspiramos a estar colmados y, siendo que el nombre de lo que nos colma por naturaleza es el bien, no podemos estar llenos sino a condición de disponer de lo que es realmente bueno para nosotros. En este ámbito, la apariencia no vale nada”.

anseio da alma. Logo, o prazer puro se daria através desse conhecimento. Mas para que isso ocorra, há que se reconhecer inicialmente a própria ignorância e, como visto acima, não necessariamente como uma dor, mas como uma atitude do sujeito que reconhece seu próprio desconhecimento da realidade inteligível.

Além disso, Sócrates destaca que os prazeres puros, por serem aqueles que mais se aproximam do conhecimento do bem (cf. *Fil.* 63e), em virtude de se originarem dele, são hierarquicamente superiores em valor com relação aos prazeres falsos e mistos. Enquanto os falsos não preenchem satisfatoriamente as necessidades do corpo e da alma devido à precariedade dos objetos tomados como prazerosos, os mistos, de modo análogo, são incapazes de preencher plenamente o corpo e a alma, pois, apesar de preencherem o vazio e proporcionar um prazer em repouso, sua satisfação é momentânea. Ao contrário, os prazeres puros seriam capazes de preencher a alma – ainda que não seja possível falar de um preenchimento e posse total do bem –, porque mais se aproximam do conhecimento do bem, objeto este que não é sequer precário, nem passageiro. Desse modo, o prazer puro seria mais um movimento de satisfazer a alma com aquilo que é perene e duradouro, ainda que este conhecimento do bem não seja plenamente alcançado como dito acima.

Sobre a relação entre o prazer puro e o bem, G. R. Carone (2008) afirma:

Em oposição aos prazeres mistos, que são meros ‘vires a ser’, pode-se então tratar prazeres puros como transmitindo um estado de completude, assim, fruindo uma estabilidade de estrutura interna ou de objeto e se qualificando como candidatos a algum tipo de ‘ser’ (*ousia*). (CARONE, 2008, p. 166-167).

Os prazeres puros e, por sinonímia, os verdadeiros se distinguem dos demais prazeres pelo fato de satisfazerem a alma da maneira mais apropriada possível, em razão de resultarem da aquisição do conhecimento estável das ideias ou formas. Aqui se encontra a característica deles de serem um movimento de aquisição de conhecimento, ainda que não pleno, mas que vai saciando a alma de algo duradouro. Eles se aproximam do bem e, por conseguinte, são fundamentais para a constituição da melhor vida possível.

Desse modo, os prazeres puros se assemelham a prazeres em movimento por serem essa aquisição de conhecimento e, assim, se aproximaram do bem e por não estarem relacionados ou misturados com as dores, ou seja, não há uma sucessão de dor em dor ou de objetos de desejo precários e passageiros, como aqueles provenientes da experiência sensível ou corpórea. O prazer puro se define mais como um movimento da

alma em busca desse conhecimento do que um estado, disposição ou repouso em que a alma permanece como está.

Por outro lado, J. C. B. Gosling e C. C. W. Taylor (1982) afirmam que os objetos de prazer são avaliados a partir de sua pureza, ou seja, quanto mais puro for o objeto de prazer, mais qualificado ele será para a satisfação dos prazeres. A pureza de um prazer refere-se ao fato de não estar relacionado com o corpo e, portanto, com a afecção dolorosa. Assim, mesmo que os prazeres dos aromas e dos sons estarem relacionados com os sentidos do olfato e audição, respectivamente, são puros por não se relacionarem com a dor, o que os torna objetos de prazer mais qualificados que aqueles que se relacionam com o corpo e com a dor.

Desse modo, o prazer puro tem como objeto de prazer o conhecimento do bem ou de qualquer outra forma. Esses conhecimentos são por natureza belos, verdadeiros e proporcionais, assim, as sensações prazerosas que geram por meio de um prazer puro são sensações belas, verdadeiras e proporcionais. O que implica que o prazer puro é um prazer naturalmente medido, ou seja, esse prazer é gerado a partir da medida enquanto beleza, verdade e proporção de seu objeto: o conhecimento inteligível. Disso resulta o fato de ser o melhor prazer possível, inclusive em sua temporalidade, como se passa a discutir abaixo.

2.2.2 Avaliação da temporalidade do prazer

O critério de avaliação da temporalidade do prazer tem como base a forma do bem enquanto verdade, proporção e beleza. A diferença é que essas características serão aplicadas não mais aos objetos de prazer, mas sim ao tempo da sensação prazerosa, tanto em relação à sua duração como também ao modo pelo qual se manifesta, isto é, enquanto tempo passado, presente e futuro.

Com relação ao tempo passado, presente e futuro, Sócrates afirma:

Sócrates: Não foi dito anteriormente que os prazeres e dores que nos vêm por intermédio da própria alma poderiam preceder os prazeres e dores que nos vêm por intermédio do corpo? Não resulta disso que existem prazeres previamente desfrutados e dores previamente sofridas do tempo futuro?

Protarco: É absolutamente verdade.

S: Será, então, que esses escritos e pinturas, que tomamos instantes atrás como existentes em nós, dizem respeito ao passado e ao presente, mas não ao futuro?

P: Ao futuro e extremamente.

S: Disseste ‘extremamente’ porque todos eles são expectativas em relação a um tempo vindouro, e porque passamos a vida inteira sempre cheios de expectativas?

P: Sim, completamente. (*Fil.*, 39d-e).

Sócrates afirma que os prazeres podem ser antecipados ou ter um tempo futuro através da expectativa, ou seja, um indivíduo espera sentir um determinado prazer diante do alcance de um determinado objeto prazeroso. O prazer que há de vir é tomado como um prazer no presente, uma fruição prazerosa antecipada no tempo.

Sócrates analisa esses prazeres com receio, pois essa argumentação está inserida no contexto dos prazeres falsos. O prazer antecipado ou futuro consiste na expectativa ou esperança do indivíduo de que determinado objeto lhe seja prazeroso, isto é, há uma opinião que lhe impulsiona a buscar um determinado objeto ou, em outras palavras, a crença de que experimentará um prazer. Nota-se que o indivíduo não está utilizando a memória como a ponte entre o desejo e o prazer, mas sim uma opinião ou crença. Desse modo, o prazer igualmente será inadequado, pois o indivíduo não sentirá o prazer que almejava sentir e se sente decepcionado. O prazer esperado pode se transformar em dores maiores.

S. M. Maciel acrescenta a essa discussão o seguinte:

[...] olhando para o futuro, acontece ter prazer e penar antecipadamente, pois, se as expectativas, em relação ao futuro, fossem somente proposicionais, sem as imagens que o sonho proporciona, não causariam um prazer tão grande. Portanto, o prazer do homem está ligado a essas fantasias, que proporcionam, pela imaginação, um prazer vital e hipotético, com a força de algo atual e verdadeiro. (MACIEL, 2002, p. 184).

Quando o indivíduo se projeta no futuro e antecipa uma sensação prazerosa, a imaginação esboça na alma uma imagem de um objeto prazeroso. Porém, essa imagem, ao não corresponder com o objeto visado, torna a sensação prazerosa inadequada, pois o critério de escolha foi uma fantasia ou representação errônea do objeto de prazer que foi confundida com um prazer real e presente. Assim, o objeto de prazer esperado não se mostrou capaz de realizar o preenchimento, o que o torna inadequado.

Com relação aos tempos passado e presente do prazer, é possível afirmar que possuem uma relação causal. O contexto em que eles aparecem se refere ao momento em que Sócrates está definindo o que vem a ser sensação e memória (cf. *Fil.* 35a). A memória, ao resgatar uma sensação prazerosa passada⁵¹, estabelece e possibilita uma nova sensação

⁵¹ Cf. 1.1.3, p. 24-25.

prazerosa. Isto significa que se pode sentir os prazeres no presente devido à experiência dos prazeres sentidos no passado.

Contudo, como é possível dizer que se sente um prazer pela primeira vez, sem qualquer referência com experiências e registros do passado? Por exemplo, quando um bebê, mesmo ainda não tendo experimentado um objeto de prazer, tem experiência de uma falta ou vazio, ou seja, algo desagradável, doloroso, ele chora. Seu choro não indica o objeto de prazer, mas sim o vazio de algo. Ao experimentar pela primeira vez a saciedade diante de tal falta, há o primeiro registro na memória de algum objeto capaz de satisfazer tal necessidade. No momento em que o bebê sente o mesmo vazio, sua memória resgata o objeto de prazer a ser obtido. Isso ocorrerá em toda a vida humana, isto é, a alma aprende qual objeto de prazer deve obter porque a memória lhe indica, estimulada pela sensação de vazio fornecida pelo corpo. Assim, o prazer que alguém sente no presente foi ocasionado, de certa forma, por sensações prazerosas sentidas no passado e armazenadas na memória.

F. Muniz (2004) afirma ainda que os prazeres “quase-presentes”, isto é, que estão sendo deliberados enquanto possibilidade de escolha no momento presente, ainda que não sentidos, são escolhidos a partir das interferências dos prazeres passados projetados nos futuros. No entanto, essa perspectiva, que antecipa o prazer a partir do registro de algum prazer passado, pode incorrer tanto em prazer verdadeiro quanto em um falso, a depender dos critérios que o indivíduo utiliza para a avaliá-los. Ou seja, antecipar um prazer, fazê-lo “quase-presente”, como menciona F. Muniz, não significa que se trate necessariamente de um prazer falso. Se o indivíduo conhece os objetos de prazer em questão e os escolhe em vista da eficiência do preenchimento da falta que lhe causa, isto é, se utiliza da racionalidade para deliberar corretamente o objeto e o modo de satisfazer o vazio, através da medida, então os prazeres escolhidos poderão vir a ser adequados e verdadeiros. Por outro lado, se for utilizado como critério a mera comparação entre os prazeres do passado, endogenamente – isto é, sem qualquer parâmetro externo capaz de avaliá-los para além das experiências sensíveis – então poderá incorrer em prazeres inadequados e, assim, falsos⁵².

Por outro lado, quando o indivíduo desconsidera o preenchimento e avalia o prazer unicamente por sua temporalidade poderá obter um prazer inadequado ou falso. Da mesma forma que um objeto não pode ser decifrado quando está muito próximo dos olhos

⁵² Cf. 2.2.1, p. 79-80.

ou quando se está muito distante, devido à possível distorção gerada pelos sentidos, também a duração temporal de um prazer em relação à duração temporal de outro prazer ou dor, não é critério suficientemente rigoroso a tal ponto de poder avaliar corretamente o prazer. Disso resulta que o indivíduo julgará, ainda que erroneamente, baseado apenas na experiência de avaliação frente a outras sensações de tempo ou de duração, um prazer mais duradouro do que realmente o seja ou não perceberá que o prazer a ser escolhido trará sensações dolorosas mais duradouras do que o prazer sentido por exemplo.

Devido a isso, avaliar os prazeres, sem qualquer parâmetro que não eles próprios, acarretará em uma aparência de sensação duradoura, quando na verdade, não o é. O prazer parece ser maior quando comparado a outras afecções, mas quando avaliado por si mesmo e suas consequências através da medida, perceber-se-á que pode não ser adequado e, por conseguinte, que deve ser evitado. Logo, a relevância do conhecimento do prazer, pela racionalidade e pela memória, torna-se imprescindível, já que, tendo experimentado e aprendido com a inadequação de prazeres anteriores, será capaz de evitar novos dissabores.

Além disso, há que ressaltar, que essa temporalidade do prazer não pode ser utilizada enquanto o único critério de medida do prazer. O fato de um prazer durar mais que a dor conseguinte não o torna qualificável para a vida boa, ao menos não isoladamente, ou seja, a temporalidade por si só não identifica com precisão a beleza, a verdade e a proporção. Isso ocorre devido ao fato de o tempo, por si mesmo, ser insuficiente para identificar o bem. Antes, a duração de um prazer procede da qualidade de seu objeto, isto é, se o objeto não for qualificável, a duração desse prazer será, igualmente, não qualificável. Por exemplo: o prazer puro da aprendizagem possui uma duração maior que o prazer misto da saciedade de líquido, pois o objeto de prazer do primeiro é mais qualificado que o objeto de prazer do segundo.

Disso resulta a importância do critério da temporalidade: quanto mais um prazer se prolonga no tempo, significa que seu objeto se aproxima do bem a tal ponto de sua sensação se estender nele. Contudo, se a temporalidade do prazer for tomada isoladamente do critério de avaliação do objeto, sua eficiência é reduzida, pois o tempo por si mesmo não possui a capacidade de apreensão do bem; e essa capacidade pertence à alma através de sua operação de medida.

Portanto, a medida do prazer não se dá através das afecções de prazer e de dor e sua duração no tempo, mas sim da medida que é preciso ao utilizar a reflexão e o raciocínio a partir do conhecimento para identificar se um determinado objeto é de fato o

bem. Por exemplo: os indivíduos cometem uma maldade em vista de um bem menor porque avaliam erroneamente o prazer acreditando que os prazeres que se prolongam no tempo, os intensos, os grandes, são os melhores prazeres e em vista deles seria louvável praticar inclusive um mal.

Salienta-se que o problema ou erro não está na temporalidade em si; afinal, prazeres rememorados do passado, prazeres que ocorrem no presente e aqueles que antecipam uma sensação futura podem ser tanto verdadeiros como falsos. Exemplificando, pode-se pensar no prazer de preencher-se com a água, a partir da afecção de sede. A memória de que a água causou prazer num momento passado poderá vir a ser causa de novo prazer no momento presente, devido à sensação atual de sede e a projeção futura de uma sensação de prazer ao imaginar-se bebendo água em um momento seguinte, tem por traço comum o impulso que move o sujeito em direção ao objeto a ser obtido. E esse impulso ou desejo pode ser adequado ou inadequado, a depender de determinadas condições como medida, proporção, etc. O problema decorre, como visto, quando o indivíduo toma como critério a temporalidade isoladamente, desconsiderando o objeto de prazer e calculando se um prazer possui uma duração maior que outro prazer ou dor, ou seja, avalia a temporalidade a partir de suas experiências sensíveis.

Como os prazeres mistos ocorrem durante o movimento de repleção, alternando entre dor e prazer, a sensação prazerosa gerada neles permanece por pouco tempo. Enquanto um preenchimento ocorre, o vazio é simultâneo a ele, mesmo que o indivíduo não o sinta mais quando seu movimento for menor que o preenchimento. Além disso, há também a possibilidade de um novo vazio se impor devido à diversidade das necessidades informadas pelo corpo, ou seja, de uma forma ou de outra, os prazeres mistos possuem uma sensação prazerosa de pouca duração.

Com relação aos prazeres falsos, essa duração é ainda menor, pois como o preenchimento não é realizado devido à inadequação e erro com relação ao objeto desejado, o prazer dura muito pouco – se é que se pode denominar de fato de um prazer, mas um prazer obtido a partir de outro objeto. Sendo assim, o tempo de um prazer falso é incipiente. Para se evitar tal situação, o indivíduo precisa reconhecer os objetos de prazer e, inclusive, a medida correta para realizar o preenchimento, através de cálculos mais precisos.

Por fim, o prazer puro, por consistir em um prazer em movimento e por se aproximar do conhecimento do bem, possui, por sua própria natureza, uma duração estendida e também a medida correta em relação às demais espécies de prazer. A sensação

prazerosa é, pois, duradoura, isto é, ao ir adquirindo o conhecimento de algo permanente, perpetua-se a sensação de prazer o máximo possível. Logo, esta permanecerá no indivíduo por estar obtendo um conhecimento também duradouro e, por conseguinte, real.

2.3 A ATIVIDADE NOÉTICA EM EPICURO

Passa-se agora a examinar como Epicuro define a atividade noética da alma e, também, de que modo vislumbra a intervenção dessa na escolha dos prazeres, à maneira do que foi feito com o diálogo platônico nas páginas anteriores. Vale esclarecer que por atividade noética da alma compreende-se as atividades ou operações da alma que envolvem processos intelectuais, a saber: raciocínio, inteligência, pensamento, sabedoria, prudência, pré-noções. Assim, primeiramente, far-se-á um estudo sobre a atividade noética da alma e suas operações, para, com isso, estabelecer o modo pelo qual essa atividade avalia o prazer segundo os critérios do objeto de prazer e a temporalidade.

Uma das operações que constituem a atividade noética da alma é inteligência ou pensamento. Epicuro a define pelo mesmo termo grego *diánoia*, que pode ser compreendido, de modo geral, pela ideia de mediação/intermédio ou entendimento. A partir daí, é possível afirmar que a inteligência ou pensamento é responsável pelo raciocínio, assim como pelo estudo da natureza e pela produção de um conhecimento verdadeiro.

Sobre a inteligência, Epicuro afirma:

a carne considera ilimitados os limites do prazer e seria necessário um tempo também infinito para satisfazê-la. Mas a inteligência que se tornou capaz de compreender qual é o fim e o limite da carne e nos liberou do temor em relação à eternidade proporciona-nos uma vida perfeita e não sentimos mais necessidade de uma duração infinita. Ela não foge do prazer, todavia, nem considera, diante das circunstâncias anunciadoras de que deixaremos de viver, ter sido privada daquilo que oferece a melhor vida (*MP. XX*).

Vale ressaltar que por “carne”, Epicuro refere-se ao impulso elementar do corpo, fonte do desejo. Essa primeira frase da sentença refere-se ao fato de que o limite não está nas sensações ou não é dado pelo corpo. Tanto a inteligência quanto o pensamento são responsáveis por estabelecer limites para o corpo que, segundo essa máxima, significaria satisfazer a carência informada pelo corpo através de um objeto de desejo apropriado. É a inteligência quem delimita e delibera, valendo-se do raciocínio (*logismós*), acerca do

objeto de prazer a ser buscado. Por isso, da afirmação de que “a alma não foge do prazer”, pois o prazer para ela é bom desde que bem delimitado.

Além disso, através do estudo da natureza, a inteligência ou pensamento, livra o homem de seu medo da morte, pois lhe ensina que a morte não deve ser temida justamente por não poder ser sentida, haja vista que ela é sinônimo de ausência de sensações⁵³. Também livra do temor dos deuses, uma vez que se compreende que eles vivem em seu próprio mundo e não interferem naquele humano (cf. *MP*. I).

João Quartim de Moraes (1998) afirma que o pensamento opera quando os movimentos das sensações cessam e elas são transformadas, pelo princípio racional da alma, em pré-noções. O pensamento é a relação que se estabelece entre as pré-noções produzindo os discursos, ideias, imagens ou projeções que já não são mais apenas sensações, mas objetos do pensamento (cf. *Hdt.* 40-50).

Há que se acrescentar que as pré-noções ficam armazenadas na memória e são evocadas quando necessário. Desse modo, a memória também é um elemento constituinte do princípio racional da alma, responsável pelo armazenamento das pré-noções e, portanto, do conhecimento fisiológico. M. F. Silva (1999) afirma, ainda, que a alma produz conhecimento através das sensações e afecções que, ao serem transformadas em pré-noções e armazenadas na memória tornam-se objeto do pensamento. Em outras palavras, todas as deliberações são realizadas a partir do conhecimento oriundo das pré-noções, como visto no Primeiro Capítulo.

Desse modo, Epicuro compreende o estudo da natureza como processo pelo qual o indivíduo, através dessas pré-noções, constrói conceitos, ideias e conhecimentos acerca do funcionamento dos fenômenos naturais, e, no âmbito da experiência humana, acerca dos limites do corpo e da satisfação de suas necessidades, bem como as da alma. Assim, as pré-noções são o fundamento de todo estudo da natureza por procederem das sensações que, para Epicuro, são as fontes de todo conhecimento (cf. *MP*. XXII; XXIV). O estudo da natureza pode ser compreendido também como filosofia, pois o filósofo é aquele que estuda a natureza e, a partir desse estudo, estabelece para si a melhor forma de vida possível. Razão pela qual assevera que nunca é muito cedo para que o jovem comece a se dedicar à filosofia, e nem muito tarde para que o idoso o faça, pois filosofar é o mesmo que aprender a ser feliz (cf. *Men.* 122).

⁵³ Cf. *Men.* 124-126.

Ao discorrer sobre esse ponto, M. F. Silva (1999) destaca que o epicurismo trata a alma não só como objeto de estudo, mas também como algo que deve ser cuidado e preservado. Esse cuidado se dá através do estudo da natureza, que tem como objetivo livrar a alma dos temores causados pela ignorância dos fenômenos do mundo físico que a afetam. A ética de Epicuro possui assim um caráter terapêutico, na medida em que busca “curar” a alma dos temores vãos pelo exercício da filosofia, ou mais especificamente da *physiologia*.

Logo, o estudo da natureza ou *physiologia* aplicada à vida humana depende essencialmente do raciocínio que, segundo Epicuro, revela-se como a faculdade de calcular, como se vê a seguir:

Não são, pois, bebidas nem banquetes contínuos, nem a posse de mulheres e rapazes, nem o sabor dos peixes ou das outras iguarias de uma mesa farta que tornam doce uma vida, mas um **exame cuidadoso** que investigue as causas de toda escolha e de toda rejeição e que remova as opiniões falsas em virtude das quais uma imensa perturbação toma conta dos espíritos. (*Men.* 132. Grifo nosso).

A expressão “exame cuidadoso” é a tradução do termo grego *logismós* (raciocínio, cálculo). Esse raciocínio é responsável por estabelecer uma vida feliz pautada pela escolha dos melhores objetos de prazer e pela capacidade de evitar as perturbações da alma, o que se dá quando por meio dela, remove-se as opiniões falsas e vãs. Afinal, para se obter a felicidade, torna-se necessário escolher racionalmente os melhores prazeres, aqueles que conduzem a uma vida prazerosa.

O raciocínio não calcula somente o prazer; ele é responsável por avaliar as opiniões, verificando sua veracidade ou falsidade; avalia, além disso, os objetos de prazer, no intuito de verificar se realmente produzirão o prazer esperado; e, enfim, adquire o conhecimento da natureza, através da reflexão e da observação. Essas são as tarefas que o raciocínio realiza conduzindo o corpo e a alma a sua boa realização.

A sabedoria, por sua vez, é definida como um bem imortal e intelectual (*noeton*) (cf. *SV.* 78), o que implica na afirmação de que ela é uma das atividades noéticas da alma. Contudo, dentre as obras de Epicuro analisadas nesse trabalho, essa é uma das poucas passagens que aborda o termo sabedoria (*sophia*). O mesmo ocorre em relação ao pensamento, inteligência e estudo da natureza. Epicuro, em suas Cartas, Máximas e Sentenças, não confere tratamento detalhado a esses termos.

Por outro lado, o termo que mais interliga todos eles e que interessa a essa pesquisa sobre a avaliação dos prazeres é a prudência. Segundo Epicuro,

[...] a prudência é o princípio e o supremo bem, razão pela qual ela é mais preciosa do que a própria filosofia; é dela que se originaram todas as demais virtudes; é ela que nos ensina que não existe vida feliz sem prudência, beleza e justiça, e que não existe prudência, beleza e justiça sem felicidade. Porque as virtudes estão intimamente ligadas à felicidade, e a felicidade é inseparável delas. (*Men.* 132).

O filósofo define a prudência (*phronesis*) como o princípio e o supremo bem, isto é, a prudência é a causa de todos os bens. Se determinado objeto ou conhecimento é considerado um bem, significa que de algum modo está relacionado com a prudência. Por outro lado, ela é o supremo bem porque não há outro bem que possa se igualar a ela ou lhe ser superior, e até mesmo a filosofia lhe é subordinada. Afinal, o conhecimento por si só não possui relevância, isto é, o estudo da natureza somente interessa a Epicuro na medida em que possibilita ao ser humano evitar as perturbações ocasionadas pelas concepções falsas da natureza e lhe conduzir a uma vida verdadeiramente prudente, prazerosa e feliz (cf. *MP.* XI e XII)⁵⁴.

Logo, a prudência é uma forma prática do uso da atividade noética em vista da obtenção de uma vida feliz. Epicuro destaca que é feliz aquele que é prudente, ou melhor, somente é possível obter uma vida feliz através do exercício da prudência (*MP.* V). Isso decorre do fato de que prudência é a principal responsável pela obtenção da beleza e da justiça, a ponto de não ser possível a existência de uma sem a outra; isto é, aquele que é prudente é belo e justo; aquele que é belo o é porque é prudente; e, assim, sucessivamente. Por isso, é possível afirmar que a felicidade é, na verdade, resultado da prudência, ou seja, é necessário ser prudente para ser feliz.

A vida feliz, nesse sentido, não é a mera busca pela satisfação dos desejos e a incondicional vida de prazeres. A felicidade, na ética epicurista, engloba todos os aspectos do ser humano: o corpóreo, enquanto realização do corpo e da alma; o ético, enquanto as escolhas e as recusas em vista da obtenção de uma vida feliz; e o político ou comunitário, que consiste no prazer da *koinonia* política⁵⁵. Em última instância, a felicidade é o resultado do bom uso da racionalidade através do exercício da virtude da prudência.

Ainda sobre a prudência, Miguel Spinelli afirma:

⁵⁴ J. Q. Moraes (1998) defende essa perspectiva ao afirmar que o conhecimento por ele mesmo não é relevante, o é na medida em que estabelece a vida feliz.

⁵⁵ Cf. M. SPINELLI (2012).

A *phrónêsis* (a ação do pensar) é ponto de partida da Filosofia porque ela detém (como sua característica fundamental) exatamente a busca por moderação. A *phrónêsis* (o exercício do pensar) desperta em nós o seguinte movimento: o pensar busca por equilíbrio (por moderação), a moderação por justiça, a justiça por sabedoria, e a sabedoria pelo *agathós*, ou seja, pelo bem [...] (SPINELLI, 2012, p. 78).

A prudência (*phronesis*) é uma operação do princípio racional da alma que envolve tanto a ação do pensar como o seu exercício prático – uma espécie de sabedoria prática, à maneira da *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles. Esse pensar é responsável pela moderação e pela medida, visando o alcance da justiça, da sabedoria e do bem.

Assim, a prudência é muito mais do que ser cauteloso; é a virtude pela qual se alcançam os melhores prazeres em detrimento das menores dores, através da inteligência, do pensamento, do raciocínio, do estudo da natureza e tudo o que lhe são aparentados. As atividades noéticas da alma não são independentes entre si. Todas estão envolvidas nesta finalidade (*telos*) que se resume na obtenção de uma vida prazerosa e feliz. A prudência, sendo o princípio e o supremo bem, como dito anteriormente, articula todas essas atividades para a obtenção desse fim. Ela abarca tanto o aspecto teórico como o conhecimento da natureza, a inteligência, o pensamento e as pré-noções, mas sempre em vista de um exercício prático, que resulta em deliberação, em raciocínio e em cálculo frente às escolhas a serem feitas na vida (cf. *Men.* 133). Teoria e prática são faces, portanto, de uma mesma moeda: o estudo e conhecimento da natureza é fundamento para toda deliberação, cálculo, raciocínio e escolha a serem tomadas. A prudência é, pois, a atividade da alma noética que articula o conhecimento teórico, aplicando-o em todas as escolhas e recusas, no que diz respeito aos prazeres e dores. Por isso, Epicuro salienta que o sábio é aquele:

Que nega o destino, apresentado por alguns como o senhor de tudo, já que as coisas acontecem ou por necessidade, ou por acaso, ou por vontade nossa; e que a necessidade é incoercível, o acaso, instável, enquanto nossa vontade é livre, razão pela qual nos acompanham a censura e o louvor? (*Men.* 133).

O filósofo retoma os pontos principais que devem ser considerados pelo sábio para a obtenção da vida feliz. Dentre esses, há a deliberação entre o que acontece necessariamente, ou seja, uma lei natural e que, portanto, não pode ser mudada: o que acontece por acaso, isto é, poderia ocorrer de várias formas, independente da ação

humana; e o que diz respeito à vontade humana, tudo aquilo que é passível de intervenção humana.

O sábio é aquele que, pelo exercício da prudência, é capaz de deliberar sobre cada uma dessas três circunstâncias, a saber: necessidade, acaso e liberdade e agir com medida em cada uma delas. Afinal, ele detém tanto o conhecimento da necessidade natural como o conhecimento prático ou deliberativo do cálculo operado pelo raciocínio. Pierre-Marie Morel destaca essa questão do seguinte modo: “Em particular, ele deve agir e se mover de acordo com as três categorias casuais que a filosofia natural nos permite identificar e distinguir: necessidade, sorte e o que depende de nós” (MOREL, 2013, p. 174. Tradução nossa)⁵⁶. Essa atitude pertence ao sábio que julga os desejos em todas as circunstâncias, inclusive considerando a necessidade física, isto é, o sábio não espera a dor surgir para, então, satisfazê-la, mas mantém seu corpo e alma provido de suas necessidades fisiológicas; com relação ao acaso ou sorte, o sábio atua na escolha dos objetos de prazer que melhor lhe convém; e no que se refere às suas ações as administra prudentemente.

Esse estado de equilíbrio que alma proporciona é definido por D. Konstan como: “[...] um bem-estar que não é em si o prazer, mas sim a ataraxia ou ausência de perturbação, o fato de estar liberado da angústia e da desventura – o que permanece, com certeza, um estado agradável” (KONSTAN, 2011, p. 135). A ataraxia ou imperturbabilidade da alma é um estado indolor que consiste na escolha de prazeres e na recusa de dores com o intuito de permanecer em equilíbrio. Em suma, consiste na capacidade de manter as partículas atômicas dos corpos e da alma em seu movimento natural, isto é, impedir que o movimento corrompido dos corpos simples se torne intenso a ponto de perturbar o equilíbrio. Para isso, é necessário antecipar as necessidades e supri-las antes que corrompam. E caso uma necessidade se apresente buscar satisfazê-la no instante em que surge.

Somente é possível alcançar esse estado imperturbável através da atividade noética da alma, pelo exercício da virtude da prudência. Não há como obter esse fim desejado prescindindo dessa atividade, isto é, do bom uso dos critérios de avaliação do prazer, a saber, da avaliação noética do objeto capaz de saciar seus desejos bem como da temporalidade envolvida nos prazeres, como se passa a investigar.

⁵⁶ “In particolare, si suppone che egli agisca e si muova secondo le tre categorie causali che la filosofia naturale permette di identificare e di distinguere: la necessità, la fortuna e ciò che dipende da noi”.

2.4 CRITÉRIOS DE AVALIAÇÃO DO PRAZER EM EPICURO

A prudência, como visto, enquanto resultado na prática da articulação das atividades noéticas da alma, é igualmente a responsável por escolher os objetos de desejo e por dar medida e adequação a cada um deles. No Primeiro Capítulo, demonstrou-se que o desejo e, por conseguinte, o prazer são ilimitados em quantidade e necessitam ser escolhidos pela inteligência que, aqui, revela-se pelo exercício da prudência. Assim, a medida influencia na escolha dos desejos e no modo de satisfação dos mesmos, em vista da obtenção do melhor prazer possível.

Além disso, a prudência também avalia os prazeres quanto à temporalidade, isto é, quanto à duração deles no tempo e a capacidade de manutenção do equilíbrio dos corpos compostos corpo e alma. Desse modo, será investigado aqui como a prudência procede na avaliação dos objetos de desejo, em vista do prazer que resultará, bem como a capacidade de fazer perdurar o prazer no tempo, afugentando o máximo possível a dor.

2.4.1 Avaliação do objeto do prazer

O primeiro critério que será destacado para a avaliação do objeto de prazer é aquele que diz respeito aos benefícios e aos danos causados, como o próprio filósofo analisa:

Portanto, todo prazer constitui um bem por sua própria natureza; não obstante isso, nem todos são escolhidos; do mesmo modo, toda dor é um mal, mas nem todas devem ser sempre evitadas. Convém, portanto, avaliar todos os prazeres e sofrimentos de acordo com o critério dos benefícios e dos danos. Há ocasiões em que utilizamos um bem como se fosse um mal e, ao contrário, um mal como se fosse um bem. (*Men.* 129-130).

Epicuro compreende o prazer como algo natural que todo ser vivo busca e, por isso, por sua própria natureza deve ser considerado um bem em si. A dor, por outro lado, pode ser compreendida como antinatural, haja vista que todo ser vivo a evita e, por isso, é considerada um mal para a própria natureza do corpo e da alma. Todavia, Epicuro afirma que nem todo prazer deve ser buscado e, do mesmo modo, nem toda dor deve ser evitada, não porque isso seria um bem em si, mas em vista dos benefícios e malefícios que tal ação poderia ocasionar. Portanto, algumas dores não são evitadas em vista do prazer

decorrente, ao passo que alguns prazeres não são escolhidos em vista da avaliação da dor que eles poderão causar de modo subsequente.

O critério dos benefícios e dos danos visa medir e ponderar as consequências de cada afecção, abrangendo, assim, escolhas e recusas a curto e longo prazo, maximizando a eficácia da medida. Esse procedimento é realizado pela prudência que detém tanto o conhecimento teórico dos objetos de prazer, como também a capacidade de deliberar na prática acerca de cada uma das situações.

Entretanto, vale ressaltar que nenhum prazer é um mal em si mesmo e que nenhuma dor é vista como um bem por sua natureza. Se é possível que o sábio julgue um prazer como evitável e uma dor como suportável, tal reflexão não se deve à natureza deles, mas às consequências benéficas e maléficas que a recusa ou a aceitação deles poderá ocasionar. Ora, para se suportar ou escolher algo, seja uma dor ou um prazer, não basta classificá-los enquanto tais; é necessário, sobretudo, investigar os benefícios e os malefícios que serão obtidos através deles. Se os bens oriundos dele são maiores que os males, o objeto avaliado deve ser escolhido. Caso contrário, deve ser evitado. Portanto, avaliar, segundo esse critério, é uma forma de medir o prazer, ou seja, definir se deve ser escolhido a partir dos benefícios que irá causar ou se deve ser evitado, em virtude das dores oriundas; e, ainda, se se deve suportar determinadas dores e privações em vista de um prazer subsequente e maior. Isto antecipa a ideia de que, em Epicuro, o que a natureza humana ama e deseja não é uma vida de prazeres, mas uma vida verdadeiramente prazerosa. A diferença parece tênue, mas deve ser acentuada. O que se quer é viver de modo prazeroso, mesmo que para isso, seja necessário evitar determinados prazeres imediatos em razão da avaliação das dores subsequentes que eles podem gerar. Logo, a medida, enquanto atividade noética se exprime no exercício da prudência, e é essencial para entender corretamente o hedonismo em Epicuro.

Epicuro, então, passa a discorrer sobre exemplos de prazeres tidos como simples ao afirmar que um alimento corriqueiro como o pão, por exemplo, pode ser tão ou mais benéfico do que um alimento requintado, quando escreve: “os alimentos mais simples proporcionam o mesmo prazer que as iguarias mais requintadas, desde que se remova a dor provocada pela falta: pão e água produzem o prazer mais profundo quando ingeridos por quem deles necessita” (*Men.* 130-131). Ora, os objetos adequados, que estão ao alcance do sujeito, são capazes de produzir sensações prazerosas tanto quanto objetos de mais difícil acesso, isto é, alimentar-se de pão e água é causa de verdadeiro prazer desde que ingeridos por quem deles sente falta. Ou seja, para Epicuro, o prazer não provém

necessariamente dos objetos pelos quais os indivíduos se servem – ainda que os objetos devam ser considerados, haja vista a necessidade de que sejam adequados – mas, sobretudo, da restauração do equilíbrio perturbado e sentido pela alma no e com o corpo. Em outras palavras, o relevante é satisfazer a necessidade e não escolher objetos de requinte como se o prazer fosse algo difícil de ser atingido⁵⁷. Enfim, o objeto de prazer é um meio para a retomada do equilíbrio e não propriamente o fim a ser buscado.

Sobre essa avaliação do objeto do prazer, P.-M. Morel argumenta da seguinte forma:

[...] a própria abundância é admissível, desde que permaneçamos dentro do limite definido pela ausência de carência. Esta descrição da autossuficiência precede em algumas linhas a evocação ‘do raciocínio sóbrio’ (νήφων λογισμὸς) e da virtude da prudência (φρόνησις), que consistem precisamente em um cálculo ou equilíbrio, de prazeres e dores. Evitar-se-á saborear tal prazer, se for para causar maiores dores; da mesma forma, aceitaremos tal dor – como por exemplo, um remédio amargo – se ela nos levar a um prazer mais forte. A autossuficiência, portanto, não resulta de uma busca sistemática de privações – veja a expressão: ‘não com a ideia de fazer com pouco em todas as circunstâncias’ (οὐχ ἵνα πάντως τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα) –, mas da experiência e da justa valorização dos limites. (MOREL, 2020, p. 116. Tradução nossa)⁵⁸.

Há que explicar que Epicuro não faz apologia a uma vida austera, nem mesmo quando exemplifica o prazer proveniente da satisfação da fome pelo pão e pela água. O que o filósofo propõe é, sobretudo, que se deve buscar os objetos de prazer que estão disponíveis, ou seja, que estão ao alcance. Por isso, o início da citação de P. M. Morel é importante, haja vista que viver uma vida abundante, desde que não gere mais dor e necessidade por causa da ambição e da desmedida, pode ser admitida como uma vida também prazerosa na leitura de Epicuro. A abundância não é sinônimo de um mal, desde que esteja dentro do limite das necessidades estabelecidas pela natureza, ou seja, dentro dos limites do bom cálculo, da racionalidade e da prudência (cf. *SV*. 63). Este cálculo considera como critério os benefícios e os danos que um prazer e uma dor acarretarão à

⁵⁷ Cf. *MP*. III.

⁵⁸ “[...] ainsi que le laisse entendre la dernière phrase, l’abondance elle-même est admissible, pourvu que nous nous tenions en deçà de la limite définie par l’absence de manque. Cette description de l’autosuffisance précède du reste de quelques lignes l’évocation du « raisonnement sobre » (νήφων λογισμὸς) et de la vertu de prudence (φρόνησις), qui consistent précisément en un calcul, ou une balance, des plaisirs et des peines en vue de la tranquillité de l’âme. On évitera de goûter tel plaisir, s’il doit occasionner des peines plus grandes ; de même, on acceptera telle peine – comme par exemple un remède amer – si elle doit nous conduire à un plaisir plus fort. L’autosuffisance ne résulte donc pas d’une recherche systématique de la privation – voir l’expression : « non pas dans l’idée de faire avec peu em toutes circonstances » (οὐχ ἵνα πάντως τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα) –, mais de l’expérience et de la juste appréciation des limites”.

natureza do corpo e do alma e, por isso, a avaliação do objeto de prazer não procederia somente da sua capacidade de restabelecer o equilíbrio, mas também da deliberação e do cálculo desses possíveis benefícios e/ou danos que a aceitação ou a recusa de tal objeto poderia promover.

Isto geraria uma espécie de autossuficiência que consiste na capacidade do sábio em prover todas as necessidades que se lhe apresentam, ao viver segundo a medida dos limites de seus desejos e a conseqüente valorização dos objetos tanto quanto lhe sejam capazes de contribuir para a geração do prazer no momento ou num futuro próximo. Além disso, a busca por objetos de prazer que são de difícil acesso como, por exemplo, alimentos requintados que não estão em posse do agente no momento ou que ele não pode adquirir sem esforço ou dor, irá provocar mais malefícios justamente pela dificuldade em possuí-los, postergando o prazer da saciedade sem qualquer cálculo de que ela provirá no futuro, o que torna sua escolha imprecisa e inviável.

Disso resulta a importância de se escolher prudentemente ou com medida os objetos de prazer tendo em vista sua disponibilidade ou, nas palavras de Epicuro, sua simplicidade. Viver de forma simples é escolher os objetos de prazer que estão disponíveis com o menor esforço possível, ao invés de engendrar uma busca que poderá resultar em dores maiores do que em prazer.

Um outro aspecto da avaliação dos objetos de prazer, segundo Epicuro, consiste na avaliação da própria sensação que causa a sua busca, como se pode ver abaixo:

Se rejeitas liminarmente uma sensação qualquer, sem dividir aquilo que é objeto de opinião no que ainda é esperado e no que já está presente na sensação, nas afecções e na projeção imaginativa do pensamento, contaminarás também as outras sensações por esta vã opinião e, dessa forma, eliminarás o próprio critério. Mas, se lewares rigorosamente em consideração, nas ideias provenientes da opinião, a totalidade daquilo cuja confirmação é esperada e daquilo que não o é, não deixarás o erro passar despercebido; assim, serás sempre capaz de manter tua inteira capacidade de avaliar e de discernir aquilo que é correto e aquilo que é incorreto. (*MP. XXIV*).

O critério de verdade ao qual Epicuro se refere é a própria sensação. Toda e qualquer sensação é verdadeira. Contudo, o filósofo afirma ser necessário estabelecer o limite entre a sensação e a opinião. A sensação consiste no movimento dos corpos simples que entram em contato com o corpo. Esse os transmite para a alma que gera uma sensação. A opinião por sua vez é aquilo que o pensamento apreende da sensação sentida. Assim, para que uma opinião seja verdadeira ela deve corresponder com a sensação.

Disso resulta a necessidade de sempre verificar as opiniões no intuito de evitar sua falsidade. Para tanto, é necessário confirmar se a opinião corresponde ou não à realidade, ou seja, para que uma opinião seja verdadeira o enunciado dela deve corresponder aos fenômenos físicos. Caso não haja essa correspondência, a opinião é falsa. Se o indivíduo sempre verificar suas opiniões com os fenômenos físicos e constatar a veracidade ou falsidade de suas opiniões não cometerá erros, isto é, a sensação e a verificação das opiniões são bases ou critérios pelos quais a prudência qualifica um objeto de prazer.

Trata-se, além disso, de uma espécie de teoria da correspondência, ou seja, se a opinião formulada é o mesmo que acontece na natureza, então a opinião é correta; se a opinião nega a natureza tal como ela é, então a opinião é falsa. Por exemplo, se alguém julga que a morte é dolorosa, ao analisar melhor a natureza e constatar que a morte é justamente a ausência de qualquer sensação, perceberá que sua opinião é falsa. A capacidade de discernir tem como fundamento a sensação.

Acerca disto, J. Q. Moraes afirma:

A fonte de todo conhecimento é a sensação. Não há evidência mais forte daquilo que sinto e percebo. Tenho fome, doem-me os dentes, vejo as folhas verdes, ouço o latido do cão, toco a espessa superfície da parede. Não há argumento, não há dialética que me faça não ter sentido o que senti, não ter visto o que vi. Enquanto tais, as sensações não me enganam nunca. (MORAES, 1998, p. 29).

Das sensações provém todo o conhecimento que culmina na produção e formulação das pré-noções. São as sensações que evidenciam e provam que um argumento, opinião ou conhecimento são passíveis de serem verdadeiros ou falsos. Epicuro define o conhecimento a partir das sensações, ou seja, da experiência sensível imediata.

Como as sensações são os critérios de verdade, o erro não se encontra nelas, mas na opinião gerada a partir delas. O que se sente é sempre verdadeiro, mas o que se opina acerca do sentido deve ser colocado à prova, ou seja, verificar a sua correspondência tanto com as sensações quanto com a realidade física que o causou. Com isso, Epicuro inverte a relação entre sensível e inteligível presente na ontologia platônica. Ao contrário de Platão, que afirmava residir nas sensações a possível causa de engano, e que o conhecimento das realidades, que corresponderiam, grosso modo, às formas puras, seria a fonte de toda verdade, em Epicuro, esta consiste nas próprias sensações e afecções, e a fonte da possível falsidade e engano poderia estar no modo como se julga tais sensações.

Contudo, ambos os filósofos admitem a importância da racionalidade e, na prática, da vida medida para se corrigir tais opiniões e se adequar àquilo que a realidade é, embora tenham, cada qual, fundamentado essa realidade verdadeira em instâncias distantes: Platão a fundamenta no conhecimento do inteligível, enquanto Epicuro enfatiza na realidade dos corpos.

Logo, aquele que conhece a realidade e que a estuda a partir da filosofia não erra, pois se baseia no conhecimento verdadeiro, como Epicuro afirma:

O falso e o equívoco residem sempre, por seu turno, em algo que a opinião lhes acrescenta <escólio>. Pois as imagens não teriam similaridade — quer as captadas como reproduções, quer aquelas produzidas em sonho ou mediante outras apreensões do pensamento e demais critérios — com as coisas que dizemos serem e serem verdadeiras, caso não houvesse esse tipo de réplica em direção a que nos lançamos. Mas não existiria equívoco, se não fosse captado em nós mesmos algum outro movimento que, apesar de unido, fosse distinto da apreensão imaginativa; de acordo com esse movimento, caso não haja confirmação ou haja contestação, o falso se produz; e, havendo confirmação ou não contestação, por sua vez, o verdadeiro (*Hdt.* 51).

A falsidade e o engano surgem, pois, a partir de determinadas opiniões também falsas ou enganosas e não necessariamente das sensações. Afinal, como visto no Primeiro Capítulo, a realidade física se apresenta aos sentidos do modo como ela é, não havendo possibilidade de erro através deles. Contudo, o erro procederia de uma interpretação errônea dos fenômenos, a partir de crenças supersticiosas infundadas, e de qualquer opinião não fundamentada em sensações provenientes da natureza. Por exemplo, a opinião de que a morte seja algo doloroso não pode provir da sensação da natureza mesma do estado de morte. Afinal, ninguém é capaz de experimentá-lo, haja vista que a morte é a privação de sensações e, portanto, de qualquer experiência possível. Antes, o medo origina-se da crença, isto é, da opinião firme, porém sem fundamento na realidade, de que a morte seja dolorosa, podendo assim antecipar uma sensação de temor sem qualquer “correspondência real” (*Men.* 124-125).

A partir dessa constatação, percebe-se que uma opinião falsa sempre gerará uma perturbação na alma, seja o temor dos deuses ou o temor da morte, e de toda a dor que poderia provir dela em virtude de uma punição eterna, por exemplo. Do contrário, as opiniões verdadeiras decorrentes do conhecimento da ordem natural das coisas, além de evitar dores, provocam prazeres na medida em que se originam tanto de sensações quanto de conhecimentos adequados e correspondentes com o que a realidade é.

Desse modo, a expressão “prazer falso” seria inaceitável na leitura de Epicuro, pois não há como um prazer provir de uma sensação falsa. Como dito, enquanto sensação, o prazer é sentido e vivenciado, não podendo ser qualificado como falso, ou seja, não há como se recusar ou se enganar se se está sentindo prazer. Porém, a qualificação do prazer, enquanto campo de investigação da ética e não mais da filosofia da natureza, pode resultar na classificação dos prazeres como adequados ou inadequados, necessários ou desnecessários, e assim por diante. A falsidade não reside, pois, sequer no prazer, mas em uma opinião falsa que pode ser geradora de perturbações na alma, como o medo dos deuses, da morte ou das infundáveis punições pós-morte.

2.4.2 Avaliação da temporalidade do prazer

Retornando, agora, à subdivisão dos prazeres em cinéticos e estáticos, como visto em a concepção de movimento e o repouso no prazer⁵⁹, uma leitura mais atenta de Epicuro permite avaliar que o fim último da vida feliz e prazerosa é a obtenção do prazer estático, por ser uma sensação que perdura no tempo, ao contrário do prazer cinético que se encontra alternado com a dor. Logo, parece extremamente importante examinar como o critério do tempo de duração dos prazeres influencia a busca por esse fim.

Os acidentes dos objetos não resultam dos corpos simples ou mesmo do vazio, mas da composição ou estrutura dos corpos compostos (*Hdt.* 68-69). Logo, se há diferenças na realidade, essas são fenomênicas e nunca na estrutura *numênica* da realidade. Grosso modo, quando se pensa no fenômeno do tempo, contudo, este não pode ser enquadrado simplesmente no grupo dos acidentes. Para Epicuro, o tempo não é um acidente qualquer, pois não se trata de uma propriedade dos corpos compostos. O tempo não é uma entidade física, mas uma apreensão da atividade noética através da observação dos fatos, ou seja, através de expressões tais como: “pouco tempo” e “muito tempo” (cf. *Hdt.* 72-73). Ademais, a categoria temporal é medida através da evidência imediata, ou seja, das sensações e das afecções, e nada além disso pode definir e explicar o termo “tempo”. Por esta razão, Epicuro justifica a medição do tempo enquanto ocorre, através das sensações de prazer e de dor.

O mais importante para ele é como o tempo é medido e aplicado nos corpos. Quanto à medição, afirma que é feita através dos dias e das noites, bem como as partes

⁵⁹ Cf. 1.2.4, p. 54 ss.

em que se dividem, ou seja, o início do dia é o fim da noite e o fim do dia é o início da noite (*Hdt.* 73). Como não podem coexistir, por serem antagônicos, o tempo é medido a partir da sucessão de um dia para o outro, perpassando pelo seu oposto, isto é, a noite, e assim sucessivamente. Além disso, há também a possibilidade de avaliar o tempo através do movimento e do repouso, ou seja, quando um corpo inicia um movimento até o momento em que seu movimento é interrompido ou um repouso, até se reiniciar o movimento (*Hdt.* 73). A apreensão ocorre devido à distância entre dois pontos de referência, seja entre o dia e a noite, ou entre o movimento e o repouso, por exemplo, mas sempre pela alternância dos contrários. É nesse sentido que o tempo é definido como um carácter peculiar, porque não está nos corpos compostos, mas no modo pelo qual o indivíduo percebe a sucessão dos fenômenos naturais antagônicos.

A partir dessa concepção de tempo, pode-se afirmar que a temporalidade no prazer procede da sensação prazerosa e de suas características, isto é, quanto maior a sua extensão, maior será o tempo que é inerente a essa extensão e maior a capacidade de afastar os momentos de não prazer, ou seja, de dor. Os prazeres e as dores, bem como, os movimentos e os repousos, possuem uma extensão de tempo. Um sujeito, quando sente prazer, sente-o durante um período, até que o movimento prazeroso perca a força e seja substituído por um movimento de força maior. Se não houvesse a alternância entre sensações de prazer e de dor, seria impossível falar em uma temporalidade do prazer, bem como seria inclusive impossível determinar o que é o próprio prazer, haja vista a ausência de seu contrário. Os movimentos podem ser interrompidos e, assim, o tempo deles acaba, quando uma força maior os impele a parar ou um repouso é destituído de seu tempo quando uma força maior o faz se movimentar.

M. F. Silva relaciona o acidente do tempo com o prazer e a dor do seguinte modo:

Se a dor é um acidente do corpo, a duração da dor é um acidente do acidente, que é a dor. E, além da dor, o prazer e todas as coisas que ora permanecem, ora se modificam são experiências que possibilitam a apreensão do tempo como unidade de medida de duração. (SILVA, 2003, p. 38).

A sensação é a medida da duração do tempo do prazer e da dor. Por exemplo, é a supressão da sensação de dor pela sensação prazerosa que mede o tempo em que essa dor permaneceu e é a cessação da sensação prazerosa pela sensação dolorosa que possibilita à alma medir a duração do prazer. Além disso, o tempo é medido entre os contrários, isto é, dor e prazer; noite e dia.

De modo semelhante, Epicuro destaca: “O tempo limitado e o ilimitado contêm a mesma quantidade de prazer, se medirmos corretamente seus limites pelo raciocínio” (SV. 22; cf. *MP*. XIX). Essa sentença e a máxima que lhe corresponde afirmam que um tempo tão longo que desse a ideia de imortalidade poderia ser ocasião de uma quantidade de prazeres tanto quanto um tempo finito e limitado, desde que em ambos, o indivíduo fosse capaz de medi-los corretamente. Essa é a questão primordial para Epicuro: a qualidade do prazer é superior à sua quantidade. E por qualidade se está referindo a um prazer medido (*katamétrése*) pelo raciocínio (*logismós*), através do exercício da prudência (cf. *MP*. XIX; SV. 22).

Nesse sentido, os prazeres estáticos são prazeres cujo tempo parece ilimitado, embora não o seja, porque não estão atrelados a uma dor ou objeto, mas sim a um estado de estar satisfeito. Isso significa que enquanto o indivíduo, pela prudência, mantiver sua alma nesse prazer, imperturbável, o tempo do prazer estático irá se estender como um acidente peculiar do movimento natural das partículas atômicas dos corpos compostos corpo e alma. Um exemplo desse prazer é, como escreve Epicuro, o prazer da amizade: “de tudo aquilo que a sabedoria proporciona para a felicidade de toda a nossa vida, de longe o mais importante é a posse da amizade” (MP XXVII). Isso decorre que a amizade é um prazer à maneira dos prazeres estáticos, pois tende a ser durável enquanto residir na vida tal comunhão entre amigos. E enquanto sente o prazer da amizade não sentirá a falta por não a ter, pois sentirá segurança e apoio provenientes dela.

Por outro lado, como os prazeres cinéticos estão ligados a uma necessidade, seu tempo ou duração irá corresponder ao período necessário para a eliminação da dor. A duração de um prazer cinético não é estendida como a do prazer estático, pois está delimitada à dor ou corrupção informada pelo corpo.

Epicuro afirma que os prazeres não são registrados na memória como as pré-noções são; assim a temporalidade do prazer é imediata à persistência do movimento da sensação e da afecção. Conforme explica em *MP*. IX: “se todo prazer pudesse ter se acumulado, não só persistindo no tempo, mas também percorrendo a inteira composição de nosso corpo, ou pelo menos as principais partes de nossa natureza, então os prazeres não defeririam entre si”. Essa máxima tem como contexto a durabilidade do prazer, seu acúmulo e percurso. Afirma que, se os prazeres pudessem ser armazenados e passassem a fazer parte integrante da natureza humana, eles seriam todos iguais. Percorrer todo o corpo significa que haveria apenas uma única repleção, ou seja, em que todas as partes do corpo que ora estão dissolvidas e que são restauradas não mais seriam dissolvidas.

Desse modo, haveria um único prazer e um único desejo de algo. Porém, o prazer é diverso, porque o corpo não está dissolvido de todas as coisas ao mesmo tempo. Suas necessidades se alternam no tempo e, portanto, os prazeres sempre serão inúmeros. E como não são todos iguais, isso implica que alguns prazeres duram mais que outros, outros percorrem mais partes do corpo do que os demais, e nenhum deles pode ser armazenado ou acumulado, pois não há possibilidade de se sentir mais do que uma sensação ao mesmo tempo e sobre um mesmo aspecto ou necessidade e, igualmente, não há como preservá-los na memória.

O fato é que, ao serem um movimento e percorrerem uma determinada distância, os prazeres possuem um tempo de duração, porém o tempo do prazer estático é medido pela duração do estado de repouso da alma, ou seja, enquanto permanecer até que uma dor o interrompa.

Além disso, esse tempo pode ser entendido como passado, presente ou futuro à maneira do que M. F. Silva (2003, p. 108) destaca: “a vantagem que o prazer da alma tem sobre o do corpo é que a alma vive em três momentos: passado, presente, e futuro; ao passo que o corpo vive sempre no presente”. A alma pode sentir o prazer em três possibilidades: o passado, ao se recordar de um objeto prazeroso; o presente, quando ocorre uma repleção do prazer cinético ou um estado prazeroso do prazer estático; e o futuro, quando se antecipa um prazer que se espera obter. Contudo, como o corpo é desprovido de memória e de racionalidade, ele apenas participa do prazer sentido no presente enquanto repleção, vivendo sempre de suas necessidades no presente momento.

Epicuro afirma ainda que: “a dor contínua não dura longamente na carne. A que é extrema permanece muito pouco tempo, e a que ultrapassa um pouco o prazer corporal não persiste muitos dias. Quanto as doenças que se prolongam, elas permitem à carne sentir mais prazer do que dor” (*MP. IV*). Ora, aqui o filósofo destaca que até a dor mais extensa e contínua no tempo pode ser interrompida por momentos de prazer, haja vista que as necessidades do corpo se alteram no presente momento, gerando oportunidades de satisfação em outras áreas que não naquelas específicas causadoras de tamanha dor crônica. Além disso, essa sentença permite afirmar que o corpo, mesmo sofrendo dores prolongadas ou extensas, é capaz ao recordar um objeto de prazer ou antecipar um prazer futuro, desde que o movimento seja mais intenso que o movimento dissolvido dos corpos simples do corpo, de sentir prazer. Mesmo que o movimento dos corpos simples do corpo permaneça dissolvido, os corpos simples do alma, por se movimentarem de uma forma mais intensa, conseguem suprimir o movimento dissolvido no corpo, possibilitando

uma sensação prazerosa em outras áreas e aspectos. Por exemplo, o indivíduo, sentindo uma enfermidade que se arrasta no tempo, pode recordar de um fato passado que lhe foi prazeroso ou antecipar o prazer proveniente do encontro com um amigo, possibilitando-lhe momentos de prazer através da lembrança e atenuando a atenção, no presente, sobre a dor referida à enfermidade.

De modo análogo, J. Q. Moraes salienta:

Mesmo sofrendo uma doença prolongada, podemos sentir mais prazer do que dor ou porque o sofrimento provocado pela enfermidade se torna eventualmente menor do que as sensações prazerosas que lhe são simultâneas ou porque a dor, quando muito intensa, afugenta o prazer e reciprocamente. (MORAES, 2010, p. 20).

Apesar da doença não ser curada, e os corpos simples permanecerem em dissolução e gerando a informação que será lida como dolorosa pela alma, é possível sentir prazer quando esse movimento dissolvido perde intensidade abrindo a possibilidade das sensações prazerosas que se sobrepõem. E mesmo que a dor se intensifique e afugente o prazer, um prazer ainda mais intenso, em outros aspectos da vida do enfermo, pode afugentar momentaneamente o foco na dor causada pela enfermidade.

Ainda sobre a temporalidade do prazer enquanto passado, presente e futuro, P.-M. Morel assim se posiciona:

Medir o tempo em virtude de um cálculo justo de prazeres e dores, como Epicuro nos convida fazer, é, nesse sentido, optar por viver em um tempo limitado e em um presente contínuo, o que sugere que o tempo – mesmo, longe de ser o efeito de uma necessidade constrangedora, está em nosso poder. O papel da memória no uso das doutrinas fundamentais expostas pela *Carta a Heródoto* só pode ser entendido se admitirmos a possibilidade de privilegiar o presente [...]. O sábio sabe fazer com que as razões para ser feliz sejam reais, sejam os eventos que as sustentam passados ou futuros. (MOREL, 2002, 13. Tradução nossa)⁶⁰.

O tempo não é uma necessidade incoercível, isto é, ele pode ser estendido ou diminuído através da atividade noética da alma, diferentemente das sensações, sobre as quais essa atividade não pode aumentar ou diminuir. A partir disso, o tempo torna-se uma

⁶⁰ “Mesurer le temps en vertu d’un juste calcul des plaisirs et des peines, comme Épicure nous y invite, c’est en ce sens choisir de vivre dans un temps limité et dans un présent continu, ce qui donne à penser que le temps lui-même, loin d’être l’effet d’une nécessité contraignante, est en notre pouvoir. Le rôle de la mémoire dans l’utilisation des doctrines fondamentales exposées par la Lettre à Hérodote ne se comprend que si l’on admet la possibilité de privilégier le présent [...]. Le sage sait se rendre « actuelles » les raisons d’être heureux, que les événements qui les fondent soient passés ou à venir”.

medida para o prazer e a dor, pois o indivíduo pode sentir o prazer por um tempo contínuo e presente e diminuir o tempo da dor, através da prudência enquanto atividade noética da alma.

Contudo, o melhor prazer a ser usufruído é aquele que se dá no presente. O sábio é aquele que tem a consciência de que a vida consiste em período de tempo indeterminado, mas finito, e que, por isso, deve usufruir prudentemente dele, gozando dos prazeres que estão ao alcance no presente, ao invés de esperar prazeres vindouros que poderão não ocorrer, ou se restringir à lembrança dos objetos de prazeres passados e não usufruir do momento. Antes, o sábio tem o conhecimento e a deliberação necessários para estabelecer o prazer presente a partir dos objetos passados, pela memória, e ser prudente com relação à expectativa de prazeres futuros.

O tempo do prazer cinético, por sua vez, por consistir em uma alternância de corrupção e restauração, cuja duração de ambos os processos parece ser ínfima, dando um lugar ao outro sucessivamente. Em outras palavras, o tempo do prazer cinético está delimitado pela duração do movimento de restauração. Já o tempo do prazer estático, cuja sensação ocorre justamente pela ausência de dor, enquanto tal estado prazeroso durar, permanece, promovendo a fruição de uma vida prazerosa. Neste aspecto, M. F. Silva afirma:

A nuance diferenciadora é a da qualidade dos prazeres catemáticos, por oposição à quantidade dos prazeres cinéticos. Além disso, o prazer em repouso parece pertencer a um outro nível temporal, que é a plenitude, onde a qualidade é dada pela infinitude do prazer. (SILVA, 2003, p. 108).

O que diferencia o prazer cinético do estático é, portanto, a quantidade do primeiro em relação à qualidade do segundo. Enquanto esse se perpetua no tempo, aquele cessa no momento em que a restauração cessa. No estático, prevalece a qualidade, pois não há desejos ou dores que perturbam a alma e, assim, possibilita um estado de prazer estável e constante, sem nuances, à maneira de um tempo pleno, como salienta M. F. Silva acima. Em outras palavras, o prazer estático corresponde a ataraxia ou vida autárquica, isto é, o indivíduo durante esse prazer permanece imperturbável. Já no prazer cinético, é a quantidade de objetos de prazeres que prevalece; eles são medidos com relação a cada evento de dor do qual se originam, e pela diversidade de objetos de suas repleções.

Assim, é possível afirmar que, quanto mais extensa for uma sensação prazerosa, melhor qualificado será o prazer sentido. O tempo em que uma sensação prazerosa

permanece não é só relevante para Epicuro, como também se torna um critério para a escolha de um prazer. Por isso, o prazer estático é considerado o fim de uma vida feliz e verdadeiramente prazerosa.

À guisa de conclusão do capítulo, cabe relacionar prazer e racionalidade em ambos os filósofos estudados nesse capítulo e trabalho. Dentre os aspectos semelhantes que possa haver entre Platão e Epicuro, destaca-se a medida, a qualificação das sensações e, por fim, a temporalidade do prazer. Será realizada uma breve retomada em cada um acerca do tema para, então, relacionar os aspectos desta possível convergência de leitura.

Um primeiro aspecto dessa relação é a posição, de cada um dos filósofos, acerca da necessária intervenção da racionalidade na escolha dos prazeres através da medida. Como visto, no *Filebo*, Platão afirma que os prazeres são por natureza ilimitados e necessitam da ação da racionalidade através da medida para impor um limite aos prazeres. Com a aplicação correta da medida alguns prazeres passam a ser limitados e, por conseguinte, proporcionais, belos e verdadeiros, se aproximando assim do bem, ou seja, quanto mais proporcional, belo e verdadeiro for um prazer mais próximo estará do bem e mais qualificado para a vida boa será. Nesse sentido, Platão define o prazer puro como aquele que mais se aproxima do bem, justamente por ser originado a partir do conhecimento inteligível. O prazer puro nasce, fisiologicamente, medido, ao passo que os prazeres mistos recebem a medida da inteligência. No entanto, salienta-se que não são todos os prazeres mistos que o são desse modo, mas somente aqueles responsáveis pelo bem-estar do composto alma, como por exemplo, os prazeres provenientes da saciedade de alimento, líquido, calor e semelhantes. Nesse aspecto, medir o prazer consiste em identificar neles a proporção, a beleza e a verdade, no caso dos puros, enquanto nos mistos, estabelecer a proporção, a beleza e a verdade. Em relação aos prazeres falsos, a medida os identifica como contrários ao bem. Assim, na vida mista de pensamento e de prazer, somente os prazeres puros e os mistos necessários para o bem-estar do composto alma são inseridos na mistura, proporcionando, assim, a vida boa enquanto vida mista de pensamento e de prazer.

Epicuro, por sua vez, afirma que a medida ocorre através da virtude da prudência. Essa virtude realiza os cálculos necessários para estabelecer se um determinado prazer ou dor deve ser escolhido ou rejeitado. Para essa avaliação, a prudência utiliza o

conhecimento acerca da natureza, as pré-noções, de um lado, e a sabedoria prática que consiste na aplicação desse conhecimento. Nessa aplicação prática, a prudência se utiliza, principalmente, do critério dos benefícios e dos danos, ou seja, avalia se um determinado prazer ocasionará mais prazer ou mais dor. Desse modo, o prazer não é valorado apenas em si mesmo, mas também nas consequências que porventura ocasionará. Epicuro argumenta que, quando a alma aplica tanto o conhecimento da natureza como os critérios de escolha e de recusa, a felicidade sempre estará presente, pois aquele que é prudente é, necessariamente, feliz e aquele que é feliz o é por agir com prudência.

Desse modo, tanto Platão como Epicuro salientam que uma vida boa ou feliz somente pode ser alcançada através da correta aplicação da medida, pois os prazeres não são iguais e não acarretam as mesmas sensações, afecções e consequências em todas as situações. Cabe à racionalidade, por meio da medida, avaliar todas as corrupções que a alma sente e estabelecer os objetos de prazer propícios para o real e satisfatório preenchimento ou restauração.

Um segundo aspecto diz respeito ao modo como cada um deles qualifica as sensações. De um lado, Platão, devido à sua concepção de conhecimento enquanto sensível e inteligível, afirma que as sensações em si mesmas não são suficientes para se obter o bem. Este residiria naquilo que vai além das sensações, ou seja, apenas obtido através do conhecimento, da reflexão, da razão. A sensação, por sua vez, quando originada a partir desse conhecimento, como no caso dos prazeres puros, passa a ser avaliada de forma positiva, enquanto a satisfação de ter obtido um conhecimento mais perene. Isso comprova porque Sócrates é tão relutante em aceitar a tese de Filebo de que todos os prazeres proporcionam uma vida boa; ou seja, para o filósofo, a sensação prazerosa por si mesma é incapaz de atingir uma vida boa, mas quando escolhida e limitada pela racionalidade da alma, a sensação é valorada enquanto experiência prazerosa limitada, proporcional, bela e verdadeira.

Em Epicuro, por sua vez, ocorre o reverso. A sensação é valorada enquanto critério de veracidade e de falsidade. A sensação é considerada sempre verdadeira por ser uma cópia dos corpos compostos externos ao corpo através dos simulacros e emanações. Assim, a sensação se torna a base do conhecimento, pois, por meio dela, as pré-noções são apreendidas, isto é, todo o conhecimento armazenado na memória por meio das pré-noções provém das sensações.

A partir disso, é possível estabelecer a convergência entre os filósofos. Platão afirma que as sensações, muitas vezes, não possuem dados suficientes para uma vida boa,

o que acarreta julgamentos errôneos da realidade. Platão com isso, não está afirmando que as sensações são falsas ou errôneas, mas que elas não abarcam a totalidade da realidade, e que são incapazes de sozinhas, explicar os fenômenos que ocorrem. Por outro lado, Epicuro afirma que as sensações são sempre verdadeiras, ou seja, como elas são cópias exatas dos corpos compostos, transmitem ao corpo e à alma a totalidade do objeto.

Um terceiro aspecto a ser destacado refere-se ao problema da avaliação do tempo dos prazeres. Em Platão, a temporalidade do prazer é enfatizada, distintamente do que Epicuro o faz. A duração do tempo do prazer está relacionada com a qualidade do objeto de prazer, segundo o *Filebo*. Um objeto de prazer falso, por exemplo, terá uma temporalidade muito pequena, haja vista que nem sequer preenche todo o vazio. O objeto de um prazer misto, ao preencher o vazio, estabelece uma temporalidade maior, até mesmo um estado de repouso, ainda que sua duração seja pequena. Ao contrário do que ocorre com a temporalidade de um prazer puro. Ao se obter um conhecimento de uma forma, a alma sente um prazer cuja duração se prolonga por mais tempo em relação aos falsos e mistos. Em relação a Epicuro, a temporalidade do prazer torna-se um critério de escolha, pois quanto maior for a duração do prazer, por mais tempo se evitará a dor e, por conseguinte, o corpo e a alma permanecerão em equilíbrio por mais tempo. Devido a isso, os prazeres cinéticos enquanto processo de repleção possuem um tempo limitado pela restauração dos corpos simples, isto é, o prazer cinético cessa quando a restauração cessa. Enquanto que o estático consiste no estado de alma permanecer imperturbável pelo maior tempo possível.

Desse modo, apesar dessas nuances sobre a ênfase da temporalidade, os melhores prazeres, tanto em Platão como em Epicuro, são aqueles que se perpetuam no tempo: os puros, devido ao conhecimento, e os estáticos, por serem estados da alma, respectivamente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O intuito desse trabalho foi o de estabelecer uma relação entre prazer e racionalidade a partir do *Filebo* de Platão e das Cartas, Máximas e Sentenças de Epicuro, como também de buscar aspectos convergentes nesses filósofos a partir do tema proposto. Desse modo, no Primeiro Capítulo se buscou responder o que vem a ser de fato um prazer a partir de sua fisiologia e das categorias do movimento e do repouso, ao passo que no Segundo Capítulo se buscou responder o que vem a ser a racionalidade e como ela atua com relação ao prazer, o que denominou categoria axiológica do prazer.

Estabelecer uma relação entre Platão e Epicuro torna-se, deveras, complexa, haja vista que se trata de doutrinas filosóficas de épocas distintas e com aspetos próprios. Além disso, suas escolas filosóficas são definidas como diferentes, pois as discussões que ocorreram na Academia fundada por Platão não eram as mesmas que ocorriam na escola do Jardim de Epicuro. Outra dificuldade apresenta-se no modo pelo qual suas filosofias foram registradas. Platão escreveu diálogos, aplicando o método dialético de construção do conhecimento; ao passo que, de Epicuro, apenas três Cartas, cujo conteúdo parece resumir sua filosofia, e algumas centenas de fragmentos podem ser acessados hoje.

Apesar dessas dificuldades, a partir do estudo realizado nos dois capítulos desse trabalho, através de uma leitura atenta das obras escolhidas, percebeu-se que em vários aspectos, a fisiologia e a discussão acerca dos prazeres e da intervenção da racionalidade na escolha deles convergem nos dois autores.

No Primeiro Capítulo, analisou que o prazer, no diálogo do *Filebo*, procede de uma sensação de vazio que consiste em uma perda substancial de um dos elementos constituintes do corpo que gera um movimento de corrupção. Esse movimento é sentido pela alma no e com o corpo como doloroso. Diante dessa sensação de vazio e da afecção dolorosa, a alma desperta um desejo de preenchimento, mesmo que ainda desconheça o objeto que irá realizar tal procedimento. A memória, estimulada por essa sensação, recorda de alguma experiência anterior semelhante e fornece o objeto de prazer correspondente à sensação de vazio. A alma, então, passa a desejar um objeto específico, desejo esse que a impulsiona e a move a fim de obter o objeto de seu prazer. Ao atingir tal feito, inicia-se o processo de preenchimento no corpo. Contudo, a alma ainda sente a afecção dolorosa, pois o movimento de preenchimento não é forte o suficiente para chegar até a sensibilidade da alma. Assim, ocorre, de um lado, o movimento de preenchimento e, de outro, o movimento de corrupção ou vazio em que o primeiro progride e o segundo

regride até o ponto em que o preenchimento se torna mais forte que a corrupção e a alma passa a sentir prazer até se satisfazer completamente. Esse processo é um prazer em movimento pela alternância entre dor e prazer e simultaneidade entre os movimentos de corrupção e preenchimento que ocorrem no corpo, mesmo que a alma apenas sinta o de maior intensidade. Já a satisfação que a alma sente após o preenchimento define-se como um prazer em repouso, mesmo que não seja um repouso definitivo, pois ela poderá sentir, novamente, outra afecção de vazio, iniciando, assim, novo processo de movimento em direção ao prazer.

Por outro lado, Epicuro afirma que o prazer procede do processo de restauração e também enquanto estado da alma quando em equilíbrio, isto é, sem dor. Desse modo, a fisiologia do prazer se inicia diante da dissolução dos corpos simples que constituem o corpo e a alma. Essa sensação de dissolução é sentida pela alma como afecção dolorosa. A atividade noética alma, ao entrar em contato com essa sensação, recorda da pré-noção correspondente a ela. Assim, a alma passa a desejar o objeto de prazer informado pela memória. Esse desejo é o impulso da alma que move a si mesma e move o corpo em direção ao objeto de prazer. Contudo, ressalta-se que a alma não deseja o objeto por si mesmo, mas o prazer que lhe é esperado. O objeto obtido inicia o movimento de restauração dos corpos simples que compõem o corpo e a alma. Nesse momento, a alma já não sente mais a dor da dissolução, porém, nem todos os corpos simples retornaram ao seu movimento natural. A restauração cessará quando a alma sentir que todos os corpos simples retornaram ao seu movimento natural. Assim, esse prazer é um prazer em movimento por ser essa alternância entre dor e prazer ou corrupção e restauração. Por outro lado, a alma, após esse processo, a partir da prudência, o indivíduo usufrui esse estado de ausência de dor como prazeroso. Assim, o prazer estático não pode ser compreendido como o resultado do cinético, mas como o resultado da prudência que ao avaliar a ausência de dor, suscita em si mesma a afecção prazerosa.

Já, no Segundo Capítulo, a discussão voltou-se para a definição de racionalidade e o uso dela para a escolha e valoração dos prazeres. Buscou-se, pois, definir o que vem a ser a racionalidade e suas operações, tanto no diálogo platônico, quanto nos registros escolhidos de Epicuro para este trabalho investigativo.

Em Platão, a racionalidade da alma procede, como visto, da racionalidade do universo e possui a capacidade, ainda que de forma inferior ao cosmos, de ordenar, conforme a medida e proporção, todas as coisas. Essa operação da alma é definida como a capacidade de limitar o ilimitado e também de identificar o bem através da beleza, da

verdade e da proporção. Os prazeres ilimitados por natureza, ao serem limitados pela medida estabelecida pela razão, passam a concorrer para o bem, isto é, tornam-se eles mesmos belos, verdadeiros e proporcionais. Esses prazeres são os prazeres mistos necessários ao bem-estar do corpo e da alma, e que são denominados como tais por serem oriundos de uma mistura de dor e de prazer, enquanto alternância de um para o outro no processo de repleção descrito no Primeiro Capítulo. Há também os prazeres falsos que consistem em um erro de cálculo no tocante à definição do objeto em relação ao preenchimento. Além disso, há os prazeres puros que não estão misturados com a dor e são gerados a partir do conhecimento inteligível. Para melhor esclarecimento dessas nuances quanto ao critério do objeto e da temporalidade de cada tipo de prazer, segue-se o fluxograma abaixo:

FLUXOGRAMA 3 – CLASSIFICAÇÃO DO PRAZER EM PLATÃO



Fonte: elaborado pelo autor (2022).

Desse modo, em relação à aplicação da medida através do critério do objeto de prazer e da temporalidade, o prazer puro é o prazer que mais se aproxima do bem, justamente por se originar de uma percepção inteligível que resultará em uma sensação prazerosa cuja durabilidade se prolonga por mais tempo em relação aos demais prazeres. Assim, esse prazer por ter como objeto o conhecimento é belo, verdadeiro e proporcional. Os mistos ocupam uma relação inferior aos puros por serem prazeres impuros, ou seja, uma mistura com a dor. Contudo, isso não os torna, segundo o critério do objeto, um “prazer ruim”, não, ao menos, em relação aos prazeres mistos necessários para o bem-

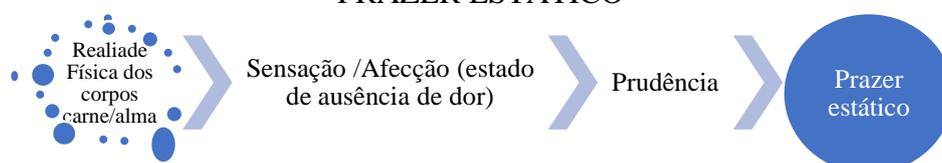
estar psicossomático, como por exemplo, os prazeres da saciedade de alimento e de líquido. Esses prazeres são considerados como ilimitados, mas ao receberem o limite da medida aplicado pela racionalidade, impedem que o composto alma sofra grandes corrupções ou perdas de seus elementos constituintes, possibilitando, assim, uma vida equilibrada, apesar desse equilíbrio ser momentâneo, a partir da aplicação do critério da temporalidade. Contudo, a alma, pela sua capacidade de racionalidade, pode antecipar os vazios e manter o corpo e a alma preenchidos, mantendo, assim, o composto em equilíbrio por mais tempo.

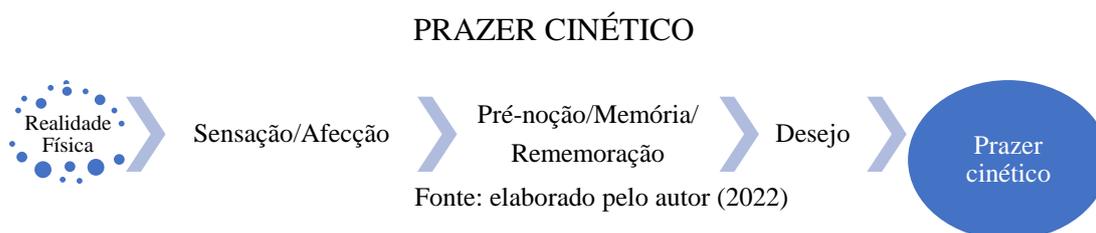
Os prazeres falsos, por sua vez, não entram na vida mista de prazer e de pensamento, desejada no fim do diálogo do *Filebo*, por serem o contrário do bem, na medida em que seu objeto nem sequer satisfaz completamente o vazio sentido, já que sua escolha ocorreu de modo errôneo. Isso significa que a duração da sensação desse prazer é muito pequena, incapaz de produzir uma satisfação completa como ocorre nos mistos. Eles são exemplos da não aplicação da medida ou de sua aplicação incorreta.

A atividade noética em Epicuro, por sua vez, procede do formato único dos corpos simples que estão concentrados no peito. Todas as operações racionais da alma são realizadas devido ao formato desses corpos simples. Reitera-se que não se trata de duas almas, a do peito e a dispersa pelo organismo, mas de duas operações distintas da alma, a das sensações e a atividade noética. Essa atividade ocorre por meio da virtude da prudência. É a partir dessa virtude que as operações da atividade noética são articuladas no intuito de estabelecer uma vida prazerosa e feliz. A prudência, desse modo, articula tanto o conhecimento dos fenômenos da natureza, oriundos das sensações e transformados em pré-noções pela atividade noética e armazenados na memória, como os princípios práticos de avaliação do prazer, como por exemplo, o critério do objeto e da temporalidade. Desse modo, a prudência é a instância medidora da alma que avalia os prazeres conforme os critérios do objeto e da temporalidade. Nesse estudo dos critérios de avaliação do prazer, constatou-se que em Epicuro há dois tipos de prazer, avaliados pela medida, conforme exposto abaixo:

FLUXOGRAMA 4 – CLASSIFICAÇÃO DOS PRAZERES EM EPICURO

PRAZER ESTÁTICO





O prazer estático é avaliado pela prudência como o melhor prazer a ser escolhido por ser o estado imperturbável da alma, ou seja, é a perpetuação do movimento natural das partículas atômicas do corpo e da alma, constituindo, assim, o estado de equilíbrio desses corpos. Além disso, esse prazer possui uma duração temporal maior que o prazer cinético, ou seja, ele afasta a dor por um tempo maior. O prazer cinético, por sua vez, possui uma qualificação menor por ser o processo de restituição de uma dissolução do movimento dos corpos simples do corpo e da alma; além de seu tempo estar limitado à restituição da dissolução.

A partir desses dados coletados dos dois capítulos é possível argumentar que o corpo, em ambos os filósofos, é imprescindível ao prazer para a obtenção da verdadeira vida feliz. Tanto Platão como Epicuro salientam que a alma, sem o corpo, é incapaz de sentir prazer; mesmo que o prazer ocorra enquanto movimento e repouso somente na alma, esse movimento e repouso somente são possíveis porque a alma está *em* um corpo. Além disso, o corpo participa direta ou indiretamente do processo fisiológico do prazer ao ser o meio pelo qual a alma interage com o meio circundante.

Nesse sentido, torna-se necessário esclarecer que, em Platão, não há ênfase somente na alma em detrimento do corpo. O filósofo não afirma que a vida boa é buscada somente pela alma e que é necessário suprimir os prazeres provenientes do corpo. Ao contrário, salienta-se que os prazeres oriundos do corpo, isto é, os mistos necessários ao bem-estar são importantes para manter o composto corpo e alma em equilíbrio. Platão compreende o corpo e a alma enquanto um composto recíproco, pelo menos no que tange à discussão que interessou a essa dissertação.

Em Epicuro, essa valorização do corpo é mais evidente, pois para esse filósofo, tudo o que existe é corpo, seja ele simples ou composto, isto é, os corpos indivisíveis e os corpos que são formados a partir dos indivisíveis e do vazio. Assim, o corpo também se torna o meio pelo qual a alma interage com os corpos compostos que lhe são externos.

Reitera-se também que o presente estudo permite concluir que o prazer é valorado, tanto por Platão como por Epicuro, como componente necessário e imprescindível para a obtenção de uma vida integralmente feliz, boa e prazerosa. Apesar de Platão ser considerado, ao menos em leituras minimalistas e apressadas, um filósofo cujo ensinamento despreza o prazer, o estudo realizado nesse trabalho esclarece que tal interpretação é superficial e equivocada. Platão, no *Filebo*, estabelece com clareza que uma vida boa é alcançada apenas por meio da mistura entre vida de prazer e vida de inteligência, em que os prazeres puros e os prazeres mistos necessários ao bem-estar do composto corpo e alma são integrados às ciências, técnicas, conhecimento, ao pensamento e à inteligência, à beleza, proporção e verdade e à medida. Em suma, Platão afirma que uma vida de inteligência por si mesma é insuficiente para apreender o bem e que se torna necessário misturá-la com verdadeiros prazeres que são imprescindíveis à vida boa.

Por outro lado, Epicuro afirma que uma vida feliz consiste em uma vida prazerosa. Mas reitera-se que nem todo prazer conduz a essa vida prazerosa. É necessário avaliar os prazeres a partir dos critérios do objeto e da temporalidade, ou seja, avaliar os prazeres não só por si mesmos, mas em relação às consequências vindouras de suas escolhas ou recusas. Assim, se uma dor irá proporcionar um prazer maior é necessário suportá-la em vista desse prazer, há males que ocasionam bens maiores e bens ou prazeres que ocasionam males ou dores maiores e, em vista disso, devem ser evitados. Logo, uma vida prazerosa necessita da medida da prudência para ser obtida, isto é, a prudência ao aplicar esses critérios estabelece uma vida prazerosa. Epicuro, pois, à maneira do que se fez com Platão, demonstrando contradições em leituras muito superficiais, não pode simplesmente se compreendido como um filósofo hedonista sem mais. Afinal, Epicuro afirma que a vida de prazer somente é alcançada pela atividade noética e que nem todos os prazeres ocasionam uma vida prazerosa.

A partir dessas constatações, tanto Platão como Epicuro podem ser considerados hedonistas a depender de como se define o termo hedonista. Se hedonista for considerado o filósofo que afirma ser o prazer necessário para uma vida feliz, então, Platão poderia ser considerado um hedonista ao afirmar que a vida boa é uma vida mista de prazer e de inteligência. Entretanto, se a concepção de hedonista for o filósofo que estabelece o prazer enquanto fim da vida feliz, então Platão já não pode ser considerado hedonista, pois para esse, o prazer não é um fim, mas o meio pelo qual a felicidade é alcançada. Em outras

palavras, o prazer – ainda que puro e verdadeiro – não atinge a felicidade por si mesmo, mas somente quando misturado à inteligência.

Por outro lado, considerando as duas perspectivas de hedonismo expostas acima, Epicuro se enquadraria nas duas, pois afirma que o prazer é o fim da vida feliz, ou seja, o prazer é a causa de uma vida feliz. Vida feliz e vida prazerosa, para Epicuro, portanto, são sinônimas: uma vida feliz é uma vida prazerosa e vice-versa. Porém, como ressaltado, o hedonismo de Epicuro deve ser entendido como uma busca de uma vida prazerosa e não da vivência de qualquer prazer que se lhe apresente.

Enfim, tanto Platão quanto Epicuro afirmam que a vida feliz somente pode ser alcançada a partir da intervenção da racionalidade, que através de suas medidas e critérios, estabelece os melhores prazeres a serem buscados, ou seja, os prazeres que conduzem a uma vida verdadeiramente feliz.

REFERÊNCIAS

FONTES PRIMÁRIAS:

BIGNONE, Ettore. **Epicuro: opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita**. 4 ed. Roma: Laterza, 2003.

EPICURO. **Carta sobre a felicidade** (a Meneceu). Trad. Álvaro Lorenci e Enzo Del Carratore. São Paulo: UNESP, 2002.

EPICURO. Carta a Heródoto. In: **Cartas & Máximas principais**: “Como um deus entre os homens”. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis (apresentação e notas). São Paulo: Penguin Companhia das Letras, 2020.

EPICURO. **Máximas principais**. Trad. João Quartim de Moraes (texto, introdução e notas). São Paulo: Loyola, 2010.

EPICURO. **Sentenças Vaticanas**. Trad. João Quartim de Moraes (texto, introdução e notas). São Paulo: Loyola, 2014.

PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 15 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

PLATÃO. Defesa de Sócrates. Trad. Jaime Bruna. In: **Sócrates**. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores, v. II).

PLATÃO. **Crátilo**. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

PLATÃO. **Filebo**. Trad. Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Editora PUC – Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2015.

PLATÃO. **Mênnon**. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Loyola, 2001.

PLATÃO. O Banquete. Trad. José Cavalcante de Souza. In: PLATÃO. **Diálogos: o Banquete – Fédon – Sofista – Político**. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores, v. III).

FONTES SECUNDÁRIAS:

AMARAL, Lúcia Fonseca do. **Platão, o arquiteto da felicidade. Uma leitura da ética platônica a partir da análise do prazer**. 2014. Tese (Doutorado em Filosofia Antiga). Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2014.

ARAÚJO, Gabriela Messias de. **Prazer e eudaimonia no Filebo**. 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2017.

BRAVO, Francisco. **As ambiguidades do prazer**. Ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão. São Paulo: Paulus, 2009.

CARAM, Juliano Paccos. **A natureza do apetite na ascese erótica do “Simpósio” de Platão [manuscrito]**. 2009. 186 f. Orientadora: Miriam Campolina Diniz Peixoto. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2009.

CARONE, Gabriela, Roxana. **A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas**. São Paulo: Loyola, 2008.

GIGANDET, Alain. Os princípios da física. In: GIGANDET, Alain; MOREL, Pierre-Marie (org.) **Ler Epicuro e os epicuristas**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 63-83.

GOLDSCHMIDT, Vitor. **Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético**. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

GOSLING, J. C. B.; TAYLOR, C. C. W. **The greeks on pleasure**. New York: Oxford University Press, 1982.

GUAL, Carlos García. **Epicuro**. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

HERÁCLITO. B – Fragmentos. Trad. José Cavalcante de Souza. In: **Os Pré-Socráticos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção os Pensadores, v. I).

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** Trad. Dion Davi Macedo. 6 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia: a formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

KONSTAN, David. A alma. In: GIGANDET, Alain; MOREL, Pierre-Marie (org.) **Ler Epicuro e os epicuristas**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 123-144.

LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. Mário da Gama (introdução e notas). 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LEFEBVRE, René. **Platón filósofo del placer**. Trad. Marisa G. Divenosa. 1 ed. Buenos Aires: Biblos, 2011.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. **Greek-English Lexicon**. With a Revised Supplement. 9. ed. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LONG, Anthony Arthur. **La filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos**. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

MACIEL, Sonia Maria. **Ética e felicidade: um estudo do *Filebo* de Platão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

Malhadas, Daisi; Dezotti, Maria Celeste Consolin; Neves, Maria Helena de Moura (orgs.) **Dicionário grego-português**. v. 1. Cotia: Ateliê Editorial, 2006.

MARQUES, Marcelo Pimenta. Prazer e memória no Filebo. **Archai**, n. 13, p. 91-98, jul./dez. 2014. DOI: http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_13_9.

MIGLIORI, Maurizio. **L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene**: commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone. Milano: Vita e Pensiero, 1993.

MORAES, João Quartim de. **Epicuro**: as luzes da ética. São Paulo: Moderna, 1998 (Coleção Logos).

MOREL, Pierre-Marie. Les ambiguïtés de la conception épicurienne du temps. **Revue philosophique de la France et de l'étranger**, 2002/2 (Tome 127), p. 195-211. DOI: 10.3917/rphi.022.0195. Disponível em: URL: <https://www.cairn.info/revue-philosophique-2002-2-page-195.htm>. Acesso em: 29 jul. 2022.

MOREL, Pierre-Marie. Epicuro e la desacralizzazione della necessità. Trad. F.G. Masi, S. Maso (éd.), **Fate, Chance, and Fortune in Ancient Thought**, Amsterdam, Hakkert, 2013, p. 159-175.

MOREL, Pierre-Marie. **Le plaisir et la nécessité** : philosophie naturelle et anthropologie chez démocrite et épicure. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2020.

MUNIZ, Fernando. **A Potência da Aparência: um estudo sobre a hedoné e a aisthesis nos Diálogos de Platão**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Coimbra, 1999.

MUNIZ, Fernando. A Temporalidade dos Prazeres. **Campinas**: Boletim do CPA, v.16, 2004, p. 73-82.

MUNIZ, Fernando. Introdução ao diálogo. In: PLATÃO. **Filebo**. Trad. Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Editora PUC – Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2015.

MUNIZ, Fernando. Os Prazeres Falsos no Filebo de Platão. **Anais de Filosofia Clássica**, v. 3, n. 5, p. 30-40, ago. 2009. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/article/view/16964/10322>>. Acesso em: 19 mai. 2020.

NASCIMENTO, Rodrigo Vidal do. **Corpo e Conhecimento em Epicuro**. 2004. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande Do Norte, Natal, 2004.

PAULA, Henrique Gonçalves de. **O lugar do prazer na filosofia moral de Platão**. 2016. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

REIS, Maria Cecília Gomes dos. Apresentação. In: **Cartas & Máximas principais**: “Como um deus entre os homens”. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis (apresentação e notas). São Paulo: Penguin Companhia das Letras, 2020.

SILVA, Markus Figueira da. Do equilíbrio da alma. **Princípios**, Natal, v.6, n.7, p. 75-86, jan./dez.1999.

SILVA, Markus Figueira da. **Epicuro**: sabedoria e jardim. São Paulo: Relume Dumara, 2003.

SILVA, Markus Figueira da. Sobre o estilo epistolar e aforismático de Epicuro. **Kléos**, Rio de Janeiro, n.19, p. 247-258, 2015.

SPINELLI, Miguel. O conceito epicurista de *kritêrion* vinculado ao de *enargeías* e de *kanôn*. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 125, p. 59-80, jun. 2012.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Epicuro**: o filósofo da alegria. 3 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

WARREN, James. A ética. In: GIGANDET, Alain; MOREL, Pierre-Marie (org.). **Ler Epicuro e os epicuristas**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 145-177.