

# QUEM SÃO OS INIMIGOS DE FILEBO? (*FIL.* 44 B6)

## WHO ARE THE ENEMIES OF PHILEBUS? (*PHIL.* 44 B6)

MARCELO PERINE\*

**Resumo:** O texto sugere que a expressão “os inimigos de Filebo” (*Fil.* 44 B6) não se refere a Demócrito, nem a Antístenes ou a Espeusipo, mas ao sofista Antifonte. A hipótese se mostra plausível seja pela análise de alguns fragmentos de Antifonte, seja pela constatação de que a expressão platônica se insere na estratégia de aliar-se aos anti-hedonistas para preservar a herança socrática no tratamento das paixões e, ao mesmo tempo, destacar dela uma nova concepção da natureza do prazer.

**Palavras-chave:** Prazer, hedonismo, anti-hedonismo, racionalismo.

**Abstract:** This paper aims at suggesting that the expression “the enemies of Philebus” (*Phil.* 44 B6) does not refer to Democritus, nor to Antisthenes or Speusippus, but rather to the philosopher Antiphon. The hypothesis can be made plausible both by means of an analysis of some fragments of Antiphon, and by the assumption that the Platonic expression is part of his strategy of siding with the anti-hedonists in order to preserve the Socratic inheritance about the treatment of the passions as well as to highlight his new conception of the nature of pleasure.

**Keywords:** Pleasure, Hedonism, Anti-hedonism, Rationalism.

### INTRODUÇÃO

Quero introduzir esta reflexão fazendo uma homenagem ao ilustre pesquisador e caríssimo amigo Livio Rossetti, citando as palavras com as quais ele conclui um belíssimo artigo publicado na revista *Hypnos*, sobre o qual voltarei no final. Assim como Livio, também eu gostaria de sublinhar que as reflexões que se seguem “não dependem da descoberta de um novo papiro ou de outro texto precedentemente desconhecido, mas da simples retomada da reflexão sobre textos já amplamente conhecidos, e de certa propensão a considerar que as fontes tenham conservado também informações sobre as

---

\* Marcelo Perine é professor da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil e investigador do Cnpq. E-mail: mperine@gmail.com

quais a literatura especializada até agora deixou de considerar”<sup>1</sup>. Portanto, não se espere desse escrito grandes revelações ou descobertas fantásticas. O que pretendo fazer aqui é, no máximo, algo semelhante ao que faz o lavrador inteligente do *Fedro* (276 B), que lança algumas de suas sementes nos jardins de Adônis a guisa de divertimento e na oportunidade de alguma festividade, como a que estamos concluindo agora.

#### DEMÓCRITO NA FOGUEIRA DE PLATÃO

Tornou-se proverbial na história da filosofia a rivalidade entre Platão e Demócrito, aparentemente confirmada pelo fato de Platão jamais citar o nome de Demócrito em sua extensa obra, como também pelo testemunho de Demétrio de Magnésia (séc. I a.C.), recolhido por Diógenes Laércio, segundo o qual Demócrito foi a Atenas e conheceu Sócrates, sem ser reconhecido por ele<sup>2</sup>.

Em princípio, não haveria razão para estranhar que Platão não cite um contemporâneo de Sócrates que se notabilizou pelos tratados de astronomia, de matemática, de música, de psicoterapia, de física, de anatomia e muito mais. Platão também não cita Diógenes de Apolônia, outro contemporâneo de Sócrates, que gozava de tão grande fama em Atenas a ponto de ser citado por Aristófanes na comédia *Nuvens*<sup>3</sup>.

Em contrapartida, pode parecer estranho o fato de Aristóteles citar 75 vezes o nome de Demócrito em sua obra<sup>4</sup>, demonstrando especial predileção em contrapô-lo a Platão e aos Acadêmicos. O fato, por um lado, revela o

<sup>1</sup> Cf. ROSSETTI, L., Estratégias no tratamento das paixões (de Antifonte a Sócrates), *Hypnos* (São Paulo), vol. 14, n. 20 (2008) 1-17, aqui 16.

<sup>2</sup> Cf. DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 36 (DK 68 B 116). Demétrio de Falero, por sua vez, sempre segundo Diógenes Laércio (IX, 37), na *Apologia de Sócrates*, afirma que Demócrito nunca esteve em Atenas. Demócrito nasceu em 460 e morreu com cerca de 100 anos, alguns lustros depois de Sócrates, muito provavelmente em 360.

<sup>3</sup> Com toda probabilidade, Diógenes de Apolônia é a fonte das observações de Sócrates na seguinte passagem da comédia *As Nuvens* de Aristófanes: “De fato, nunca eu poderia distinguir as coisas celestes se não tivesse elevado meu espírito e misturado meu pensamento sutil com o ar igualmente sutil. E eu tivesse ficado na terra para observar de baixo as regiões superiores, jamais teria descoberto coisa alguma, pois a terra atrai inevitavelmente para si mesma a seiva do pensamento” (*As nuvens*, 227, tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2000). Cf. KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M., *Os filósofos pré-socráticos*, 4ª edição, trad. C. A. Louro Fonseca, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, 475.

<sup>4</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Lexicon III*, Edited by Roberto Radice in collaboration with Tatiana Gammacurta, Lucia Palpacelli, Ilaria Ramelli, Nicoletta Scotti, Emmanuele Vimercati, vol. I, Milano: Biblia, 2005, 294.

ambiente antiplatônico que reinou no primeiro Perípatos e, por outro, oferece um fundamento à famosa anedota, que remonta a Aristóteles, segundo a qual Platão não teria citado Demócrito em suas obras porque tinha consciência de não poder competir com quem era considerado o melhor dos filósofos. Eis a anedota transmitida por Diógenes Laércio:

Em suas *Memórias Históricas*, Aristóteles afirma que Platão pretendeu queimar todas as obras de Demócrito que pôde obter, mas que os pitagóricos Amiclas e Clínia o dissuadiram de seu propósito, dizendo que não adviria vantagem alguma de tal atitude porquanto os livros já haviam circulado amplamente. E isso era óbvio, pois Platão, que menciona quase todos os filósofos antigos, nunca fala em Demócrito, nem mesmo onde deveria tê-lo refutado, evidentemente por saber que teria de rivalizar com o melhor dos filósofos...<sup>5</sup>.

A anedota relatada por Diógenes Laércio, como demonstra a exaustiva análise de Laura Gemelli Marciano<sup>6</sup>, é perfeitamente coerente com o clima antiplatônico que reinava no primeiro Perípatos, resultado da repetida utilização dos livros de Demócrito como objeto de desestabilização do prestígio platônico. Segundo Gemelli Marciano, a contraposição instaurada por Aristóteles entre atomismo antigo e princípios acadêmicos deve ser situada no quadro do debate que ele mesmo estabelece com a Academia sobre a concepção da ciência. Afirma a estudiosa:

Para Aristóteles existem várias ciências cada uma das quais abarca um âmbito limitado e tem princípios próprios. Os do mundo físico devem ter todas as características dos corpos para poder gerar os fenômenos. A investigação física deve, portanto, levar em conta esse limite. Os princípios do ser constituem, por sua vez, o campo de investigação de outra ciência, a ciência primeira, que estuda o ser enquanto ser. Para Platão e para seus alunos, ao contrário, a ciência é substancialmente uma, a do ser, e tem uma estrutura piramidal em cujo ápice estão os princípios últimos; a matemática, a astronomia, a física, são apenas graus de ascensão para esses princípios<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Cf. DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 40. Sobre Demócrito, escreve Zeller: "Superior a todos os filósofos precedentes e contemporâneos pela validez do saber, à maior parte deles pela agudeza e rigor do pensamento, Demócrito pode ser considerado, pela rara associação das duas qualidades, como o predecessor de Aristóteles, que de fato o cita muito amiúde, utiliza muito as suas opiniões e fala dele com claríssimo respeito" (Zeller-Capizzi, 157), *apud* REALE, G., *História da filosofia grega e romana*, vol. I. Pré-socráticos e Orfismo, nova edição corrigida, trad. M. Perine, São Paulo, Loyola, 2009, 152 (nota 2).

<sup>6</sup> Cf. GEMELLI MARCIANO, M. L., *Democrito e l'Accademia*. Studi sulla trasmissione dell'atomismo antico da Aristotele a Simplicio, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2007.

<sup>7</sup> Cf. ID, 59.

Textos da *Metafísica*, como o capítulo 6 do livro I, em que Aristóteles faz a genealogia da doutrina platônica do Uno e da Díade como resultado da confluência das tradições heraclitiana, socrática e pitagórica<sup>8</sup>; ou a justificação do nascimento da doutrina das Ideias, no capítulo 4 do livro XIII, em que Aristóteles cita como antecedentes da definição da essência a doutrina heraclitiana do fluxo e a doutrina socrática da definição do universal por meio da dialética, acrescentando também a tentativa democritiana da definição do quente e do frio e a doutrina pitagórica de definição de alguns conceitos por meio de números<sup>9</sup>; ou a tomada de posição de Aristóteles, em favor de Demócrito e contra Platão, quanto aos princípios do mundo sensível no *De generatione et corruptione*<sup>10</sup>, ou ainda os trechos do *De caelo* em que os átomos são equiparados aos números dos pitagóricos<sup>11</sup>, e do *De anima*, no qual aproxima a concepção da alma dos atomistas com a dos pitagóricos<sup>12</sup>, todos esses textos oferecem indícios suficientes para pensar que o atomismo era conhecido e debatido na Academia nos últimos anos da vida de Platão, particularmente pelos seus alunos “pitagorizantes” e pelo próprio Aristóteles, que se serviu dele para polemizar contra o mestre.

É esse clima que dá plausibilidade à anedota de Aristóxeno sobre o desejo de Platão de queimar os livros de Demócrito e sobre a operação de salvamento desencadeada pelos pitagóricos amigos de Platão<sup>13</sup>. Entretanto, esses indícios seriam suficientes para afirmar que Platão pensava em Demócrito quando se referiu aos “inimigos de Filebo”? Antes de tentar uma resposta, vejamos brevemente as teses que são discutidas no *Filebo*.

#### AS TESES DISCUTIDAS NO *FILEBO*

O *Filebo* não é um diálogo tranquilo, se é que este adjetivo pode ser aplicado a algum dos diálogos de Platão. O deuteragonista do diálogo, o jovem Protarco, reconhece que a imagem da tempestade, a que recorre Sócrates quando fala dos elementos que entram na constituição dos corpos (29 A), é “muito apropriada, porque nós também somos assaltados por uma tempestade por causa das dificuldades inerentes aos raciocínios que estamos desenvolvendo” (29 B). As dificuldades inerentes a este diálogo platônico

<sup>8</sup> Cf. *Met.* I 6, 987 a 29ss.

<sup>9</sup> Cf. *Met.* XIII 4, 1078 b 12 ss.

<sup>10</sup> Cf. *De gen. et corrupt.* I 2.

<sup>11</sup> Cf. *De cael.* IV 4, 303 a 9-11.

<sup>12</sup> Cf. *De an.* I 2, 404 a 1-21.

<sup>13</sup> Cf. GEMELLI MARCIANO, M. L., op. cit., p. 58.

levaram Maurizio Migliori a falar de “desenvolvimento tempestuoso de um jogo compacto” para referir-se à estrutura do *Filebo*<sup>14</sup>.

Embora não seja um diálogo de ocasião, o *Filebo* deve ser situado, para ser bem compreendido, no contexto do debate filosófico que se desenvolvia na Atenas pós-socrática e no interior da Academia nos últimos anos da vida de Platão. Entretanto, Platão não oferece informações diretas sobre esse debate num diálogo em que duas personagens fictícias conversam com um Sócrates que, mesmo não sendo uma ficção total, certamente não sustentou na sua existência histórica algumas das posições filosóficas que sustenta no diálogo. Mas Platão dá informações criptografadas por meio das teses filosóficas discutidas no diálogo. Segundo Migliori, são quatro as teses em questão<sup>15</sup>.

A primeira posição é a do hedonista puro, que considera o prazer como o sumo Bem e se exprime na posição de Filebo, anunciada logo no início do diálogo (11 A). Esta tese já fora enfrentada por Sócrates<sup>16</sup> e continua sendo sustentada por muitos filósofos (66 E). A segunda, que defende que o prazer é ausência de dor, aos olhos de Sócrates decorre de um erro teórico fundamental na compreensão da natureza do prazer, pois levaria à afirmação de que se goza na ausência do prazer (43 C-44 A). A terceira, sobre a qual Platão se detém mais amplamente (44 B-C; 51 A), é a do anti-hedonismo radical, segundo a qual não existe prazer. A análise desta posição será particularmente cara a Sócrates, em primeiro lugar, porque a negação do prazer ajudará a compreender melhor a sua natureza, em seguida, porque a aversão ao prazer se mostrará útil na luta contra o hedonismo. A última é uma tese hedonista, de uma escola de “filósofos refinados” para os quais o prazer não é um ser, mas apenas um devir. A referência ao refinamento é muito indicativa da intenção platônica de levar a discussão sobre o prazer ao nível metafísico. Sócrates se declara grato a esses filósofos por ajudarem a situar o prazer fora da esfera do Bem, contribuindo assim para mostrar o ridículo da posição dos que querem ser sedentos e famintos, para poder ser saciados (53 C-55 A).

<sup>14</sup> Cf. MIGLIORI, M., Lo sviluppo tempestoso di un gioco compatto: la struttura del Filebo, in: COSENZA, P., *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*, Atti del Convegno di Napoli 4-6 novembre 1993. Napoli: M. D'Auria Editore, 1996, 353-373. Ver também: MIGLIORI, M., Due giochi danno unità e struttura ad un dialogo tempestoso: il *Filebo*, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 99 (2007) 375-440.

<sup>15</sup> Cf. MIGLIORI, M., *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene*. Commentario storico-filosofico al “Filebo” di Platone. Introduzione di Thomas A. Szlezák, Milano: Vita e Pensiero, 1993, 359-365.

<sup>16</sup> Cf. *Protágoras*, 354 C ss.; *Górgias*, 495 A ss.; *República*, VI, 506 B.

A tese na qual se situam os “inimigos de Filebo” é a terceira, ou seja, a dos anti-hedonistas radicais, que negam a existência do prazer. Leiamos o texto:

*Sócrates* – Então afirmaremos, como há pouco, que há três estados, ou diremos que só há dois: a dor, que constitui um mal para os homens; e a ausência de dor, que em si mesma é um bem, a que damos o nome de prazer?

*Protarco* – Sócrates, a propósito de quê formulamos a nós mesmos essas perguntas? Não atino com a razão de assim procedermos.

*S.* – É que nunca ouviste falar em certos inimigos de nosso Filebo.

*P.* – A quem te referes?

*S.* – Gente muito entendida nos problemas da natureza, e que negam em absoluto a existência do prazer.

*P.* – Como assim?

*S.* – O que eles dizem, é que tudo o que Filebo e seus adeptos denominam prazer consiste apenas em escapar das dores.

*P.* – E que nos aconselhas, Sócrates: acompanhá-los? Ou como te parece?

*S.* – Em absoluto; mas valeremo-nos deles como de profetas que não vaticinam com a ajuda da arte porém de certa rabugem incômoda, não inteiramente destituída de nobreza, e que odeiam o poder do prazer, por nada de são reconhecerem nele, considerando feitiço, não prazer, sua influência sedutora. É com esse espírito que precisas utilizá-los, depois de sopesar devidamente outras manifestações de seu azedume. De seguida, ficarás sabendo o que na minha opinião constitui o verdadeiro prazer; e só depois de estudar sob esses dois aspectos é que emitiremos parecer definitivo.

*P.* – Falaste com muito acerto.

*S.* – Como aliados, então, sigamos no rastro do humor rabugento desses tais. Penso que eles começariam de longe e nos diriam mais ou menos o seguinte: Se quiséssemos conhecer a natureza de alguma espécie, por exemplo, a da dureza, não aprenderíamos melhor se olhássemos para os objetos mais duros, em vez de considerar os que o são em grau algum tanto reduzido? Agora, Protarco, assim como respondes a minhas perguntas, terás de fazer com a dessa gente mal-humorada. (44 AD)

Note-se como os inimigos de Filebo são descritos nesta passagem: são “gente muito entendida nos problemas da natureza”, são mal humorados, mas não totalmente sem nobreza; eles detestam muitas coisas, odeiam particularmente o poder do prazer por causa da sua força sedutora e defendem uma teoria segundo a qual as realidades são conhecidas a partir daquelas nas quais se manifestam da maneira mais evidente. Apesar disso, devem ser tidos como aliados, porque os seus argumentos, em contraste com os de Sócrates sobre o prazer verdadeiro, servirão para formular um juízo definitivo

sobre a natureza do prazer. Diante desse quadro, é curioso que Protarco não os conheça, o que pode sugerir, segundo Migliori, “que não se trata de uma escola de físicos e nem mesmo de uma de corte sofisticado”<sup>17</sup>. Mas, a pergunta a ser feita é: essa descrição dos inimigos de Filebo se amolda à figura de Demócrito?

#### DEMÓCRITO, O FILÓSOFO RISONHO

Quem jamais foi tão sábio? Quem produziu uma obra tão vasta como a do onisciente Demócrito? A morte esteve presente em sua casa durante três dias, e ele a tratou como hóspede amiga com o cálido odor dos pães fumegantes<sup>18</sup>.

Um filósofo que mereceu de Diógenes Laércio um epigrama como este certamente não pode ser considerado um mal humorado! É verdade que Demócrito era de Abdera, uma cidade na qual, segundo Cícero, habitualmente nasciam estultos<sup>19</sup>. Mas, se é verdade que na qualidade de terceiro irmão escolheu para si o quinhão menor dos bens da família, ou seja, mais de cem talentos, que gastou totalmente com viagens para satisfazer seu apetite intelectual<sup>20</sup>, então não se pode dizer que ele fosse desprovido de nobreza.

Contudo, como é sabido, Demócrito era um especialista nos problemas da natureza. De acordo com o relato de Diógenes Laércio, “no âmbito da filosofia, Demócrito foi como um atleta no pentatlo: dominava não somente a ética e a física, mas ainda a matemática e as ciências enciclopédicas, e tinha experiência completa das artes”<sup>21</sup>. Mesmo que a sua doutrina dos átomos e do vazio o situe entre os físicos ou fisiólogos, não se pode dizer que o atomismo corresponda à teoria referida aos inimigos de Filebo, segundo a qual as realidades são conhecidas a partir daquelas nas quais se manifestam da maneira mais evidente.

Seria, talvez, no campo da ética democrítea que se poderia situar a inimizade com Filebo? Aqui a questão se revela mais complexa, porque há estudiosos que falam de um “hedonismo democríteo” e outros que o descartam completamente, alegando que não pode ser hedonista um pensador que

<sup>17</sup> Cf. MIGLIORI, M., *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene*, p. 363.

<sup>18</sup> DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 43.

<sup>19</sup> Cf. CÍCERO, *De orat.* II 58, 235 (DK 68 A 21).

<sup>20</sup> Cf. DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 35.

<sup>21</sup> DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 37.

considera o ato sexual uma espécie de apoplexia<sup>22</sup>. No entanto, das centenas de sentenças atribuídas a Demócrito, grande parte delas de caráter ético, pode-se extrair um ensinamento sobre a vida boa e a felicidade, definida como *euthymia*, que podemos traduzir por “bom ânimo”, e que assinala “uma atitude ou um estado de bondade atual, aparentemente intransitivo e caracterizado não só por esse equilíbrio, moderação e ataraxia, mas também por um gozo alcançado com intrepidez”<sup>23</sup>. Dessa doutrina da *euthymia* pode-se extrair uma doutrina do prazer que, por muitos aspectos, se aproxima do ensinamento ético do Sócrates histórico. Aliás, é notável a proximidade da ética de Demócrito com a de Sócrates no que se refere às questões da vida boa e da felicidade. Vejamos alguns exemplos.

Demócrito relaciona explicitamente a *eudaimonia* com um *daimon* que habita a alma humana. Ele afirma, no fragmento 171: “A felicidade não está na posse de rebanhos e de ouro. A alma é a morada do *daimonos*”<sup>24</sup>. Para Demócrito, assim como para Sócrates, “felicidade e infelicidade dizem respeito à alma”<sup>25</sup> e não a fatores externos como a fama, o poder, o patrimônio, a estirpe ou o sucesso. Portanto, a sua posição sobre a *eudaimonia* se revela extremamente inovadora se comparada com a concepção arcaica e pré-filosófica, e até mesmo com a posição socrática<sup>26</sup>. De fato, as posições éticas de Demócrito estabeleceram um programa para os pensadores gregos posteriores: “Ao situar a busca da felicidade no centro da filosofia moral, ele foi seguido por quase todo moralista da Antiguidade. Quando afirmou que ‘a causa do vício é a ignorância quanto ao que seja melhor’ (DK 68 B 83), ele formulou uma ideia que seria central no pensamento moral socrático”<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> Cf. DK 68 B 32. Sobre as divergências a respeito da ética de Demócrito, cf. GUTHRIE, W. A., *Historia de la filosofía griega* II, Madrid, Gredos, 1986, 485 ss.

<sup>23</sup> Cf. FALLAS, L. A.; CÁRDENAS, L. G., *En diálogo con los griegos*. Introducción a la filosofía antigua, Bogotá, San Pablo, 2006, 389. O testemunho 169 de Diels-Kranz, extraído de Cícero (*De fin.* V 8,23; 29,87) afirma: “Quanto à segurança do ânimo da qual fala Demócrito e que equivale à serenidade interior, que ele chama *euthymían*, foi preciso deixá-la de lado na nossa discussão, porque essa tranquilidade de ânimo coincide com a vida feliz. [...] E se ele punha a felicidade também na investigação sobre a natureza, por meio dessa investigação natural queria alcançar a bondade do ânimo, tanto é verdade que chama o sumo bem de *euthymían* e às vezes de *athambían* (ousadia), isto é, ausência de temor no ânimo” (DK 68 A 169).

<sup>24</sup> DK 68 B 171.

<sup>25</sup> DK 68 B 170.

<sup>26</sup> Sobre a novidade da concepção socrática da alma, ver: SARRI, F., *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Introduzione di Giovanni Reale, Seconda edizione completamente rifatta, Milano: Vita e Pensiero, 1997.

<sup>27</sup> Cf. KENNY, A., *Uma nova história da filosofia ocidental*. Vol. I. Filosofia antiga, trad. C. A. Bárbaro, revisão técnica M. Perine, São Paulo: Loyola, 2008, 301.



Embora se deva reconhecer a Sócrates uma contribuição decisiva na interiorização da concepção da felicidade, é inegável que em Demócrito se encontra “de modo absolutamente independente de Sócrates – a tese segundo a qual quem comete uma injustiça seria mais infeliz (*kakodaimonesteros*) do que quem a sofre”<sup>28</sup>, como se lê no fragmento 45, antecipando a tese platônica defendida no *Górgias* (469 BC), de que “sofrer injustiça é melhor do que praticá-la”<sup>29</sup>.

Quanto ao prazer, Demócrito apresenta posições extremamente nuançadas. Parece ter sido ele o primeiro a sustentar a ideia de que uma tendência indiferenciada ao prazer produz consequências negativas<sup>30</sup>. O fragmento 207 lhe atribui a afirmação de que “é preciso escolher não todos os prazeres, mas somente os ligados ao belo”<sup>31</sup>, e o fragmento 235 expõe uma sofisticada análise da relação entre desejos, prazeres e dores.

Quem se entrega aos prazeres do ventre, depois de ter ultrapassado a justa medida seja na comida, seja na bebida ou nos prazeres amorosos, os prazeres tornam-se menos intensos e menos duradouros: duram só enquanto se banqueteiam e bebem; as dores <que se seguem>, contudo, são muitas. De fato, o desejo dessas coisas permanece sempre vivo, e mesmo quando alcançam o que desejam, o prazer se esvai rapidamente e não lhes traz nenhuma vantagem; ao contrário, a satisfação se torna mais curta e eles experimentam novamente uma aflitiva necessidade daqueles objetos de gozo<sup>32</sup>.

Portanto, a denúncia do prazer aparente e dos males reais da *pleonexia* está claramente formulada muito antes de encontrarmos no Cálicles do *Górgias* platônico a sua expressão paradigmática. Além disso, muito antes de Sócrates tirar a “moral da história” do mito do anel de Gíges<sup>33</sup>, Demócrito proclamava:

Não se deve envergonhar-se de qualquer coisa diante dos homens mais do que diante de si mesmo e, ao mesmo tempo, não se deve realizar o mal mais facilmente se ninguém o souber do que se todos ficarem sabendo.

<sup>28</sup> Cf. HORN, C., *L'arte della vita nell'antichità*. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici, Edizione italiana a cura di Emidio Spinelli, Roma: Carocci Editori, 2004, 74.

<sup>29</sup> “Quem comete injustiça é mais infeliz do que quem a sofre” (DK 68 B 45).

<sup>30</sup> Cf. HORN, C., *L'arte della vita nell'antichità*, 148.

<sup>31</sup> DK 68 B 207.

<sup>32</sup> DK 68 B 235. O fragmento 233 diz: “se se ultrapassa a justa medida, as coisas mais aprazíveis podem se tornar as menos prazerosas” (DK 68 B 233).

<sup>33</sup> *Rep.* II, 358 E-360 D.

Ao contrário, é preciso envergonhar-se especialmente diante de si mesmo, e é preciso ditar à própria alma esta lei, de modo a nunca cometer nada de inconveniente<sup>34</sup>.

A proximidade com o ensinamento moral do Sócrates histórico se revela também em alguns traços de racionalismo e de ascetismo da ética de Demócrito. O fragmento 284 afirma que “o pouco parece muito para quem se contenta: de fato, os desejos modestos contrabalançam a escassez de riquezas”<sup>35</sup>. Por sua vez, o fragmento 289 sustenta que “é irracional não adequar-se às necessidades que acompanham naturalmente o viver”<sup>36</sup>, e o fragmento 296 afirma que “a velhice é uma mutilação total <do homem>: o velho tem tudo e, ao mesmo tempo, tem necessidade de tudo”<sup>37</sup>. Finalmente, mas não por último, o fragmento 285 proclama:

É preciso tomar consciência da precariedade e da brevidade da vida humana, que se mostra tecida de múltiplas desgraças e carências, de modo que se deve preocupar-se em ter bens mensurados, e em saber enfrentar de maneira adequada os sofrimentos e as necessidades da vida<sup>38</sup>.

Malgrado esses traços de racionalismo, de ascetismo e até mesmo a suspeita de um quase anti-hedonismo presentes na ética de Demócrito, a sua fama não era a de um homem rabugento ou mal humorado. Pelo contrário, como recorda Casertano, “ele foi apelidado pelos antigos de ‘Sapiência’ por sua cultura vastíssima, e ‘Sorridente’ (*gelasinos*, literalmente ‘aquele que ri de tudo’) pelo desprendimento com que sempre olhava as coisas mundanas”<sup>39</sup>. É por demais conhecido o afresco de Bramante, atualmente na Pinacoteca de Brera, em Milão<sup>40</sup>, que apresenta Heráclito em lágrimas e Demócrito sorridente, como transposição pictórica dos testemunhos de Horácio, de Sócion e de Juvenal, segundo os quais o risonho Demócrito era a prova cabal de que grandes homens podiam nascer numa pátria de gente ignorante e de clima adverso<sup>41</sup>. Com efeito, seu ideal de felicidade como uma vida de contentamento moderado é traduzido magnificamente pelo fragmento 230: “uma

<sup>34</sup> DK 68 B 264.

<sup>35</sup> DK 68 B 284.

<sup>36</sup> DK 68 B 289.

<sup>37</sup> DK 68 B 296.

<sup>38</sup> DK 68 B 285.

<sup>39</sup> CASERTANO, G., *I Presocratici*, Roma: Carocci Editore, 2009, 184. Cf. DK 68 A 40 (*in fine*).

<sup>40</sup> Donato Bramante (1444-1514). “Heráclito e Demócrito” (1477). Afresco transferido para tela. Pinacoteca di Brera, Milão.

<sup>41</sup> Cf. DK 68 A 21.

vida sem festas é como uma longa estrada sem hospedarias<sup>42</sup>. Portanto, não parece que o risonho Demócrito possa ser enquadrado na descrição dos inimigos de Filebo feita por Sócrates, muito embora alguns traços de seu ensinamento moral sugiram alguma proximidade com o racionalismo e com o ascetismo que caracterizam o ensinamento moral do Sócrates histórico.

#### UMA HIPÓTESE SURPREENDENTE

Todos os estudiosos estão de acordo em sustentar que Platão se refere a um filósofo determinado quando fala dos “inimigos de Filebo”. Prova disso é a detalhada descrição do seu temperamento e da sua doutrina. Convém relembra, trata-se de “gente muito entendida nos problemas da natureza, e que negam em absoluto a existência do prazer” (44 B9-10); eles sustentam que “tudo o que Filebo e seus adeptos denominam prazer consiste apenas em escapar das dores” (C1-2). Seu temperamento é semelhante ao de:

“profetas que não vaticinam com a ajuda da arte, porém de certa rabugem incômoda, não inteiramente destituída de nobreza, e que odeiam o poder do prazer, por nada de são reconhecerem nele, considerando feitiço, não prazer, sua influência sedutora” (C5-8)<sup>43</sup>.

Para muitos estudiosos<sup>44</sup>, o mais evidente candidato a vestir o figurino de inimigo de Filebo é o ateniense Antístenes, em primeiro lugar pela conhecida inimizade com Platão. Diógenes Laércio relata que “ele zombava de Platão por causa do seu orgulho”, e que certa vez visitou Platão, que estava enfermo, “e depois de ter visto a bacia em que ele vomitara exclamou: ‘Vejo a bile aqui, porém não consigo ver o orgulho’<sup>45</sup>. Porém, a sua particularíssima apropriação da herança socrática levanta dúvidas sobre a possibilidade de

<sup>42</sup> DK 68 B 230.

<sup>43</sup> Em 46A, Sócrates fala deles como de “tipos de humor azedo”, e em 51A, volta a afirmar que não participa em absoluto “da opinião dos que afirmam que todo prazer nada mais é que ausência de dor”, mas que evoca o testemunho deles para mostrar que “há prazeres que parecem reais, mas que de forma alguma existem, enquanto muitos outros nos parecem grandes, porém de fato não passam de certa mistura de sofrimento e cessação de dores, nas mais violentas crises do corpo e da alma”.

<sup>44</sup> Ver o balanço das posições em BIGNONE, E., *Studi sul pensiero antico*, Edizione anastatica, Roma: L’Erma di Bretschneider, 1965, 221-224.

<sup>45</sup> DIÓGENES LAÉRCIO VI, 7. Diógenes Laércio relata ainda que certa vez Antístenes ouviu dizer que Platão falava mal dele, e seu comentário foi: ‘É um privilégio dos reis agir bem e ouvir falar mal’ (VI, 3).

identificá-lo com os inimigos de Filebo<sup>46</sup>. Se, por um lado, seu anti-hedonismo é manifesto em afirmações como a que preferia ficar louco a sentir prazer<sup>47</sup>, ou que se tivesse Afrodite entre as mãos, a atravessaria com uma flecha<sup>48</sup>, por outro lado, à sua condenação do prazer não se contrapunha a ausência de dor, mas a fadiga (*ponos*), como atesta Diógenes Laércio: “demonstrou que a fadiga é um bem com os exemplos de Hércules e de Ciro, tirando de um deles o modelo dos helenos e do outro o dos bárbaros”<sup>49</sup>. Ademais, como observa Ettore Bignone:

... não se poderia dizer que Antístenes fosse *mala deinous ta peri physin*, porque ele se ocupou de moral e dele não nos é atestado nenhum interesse pelas doutrinas físicas, nem dele se podia dizer que reprovava os prazeres indecorosos, porque ele não considerava, por exemplo, reprovável a masturbação e a pederastia, e zombava do decoro humano<sup>50</sup>.

Mas, a hipótese surpreendente tampouco não aponta na direção de Espeusipo, o mais duro e rigoroso dos discípulos de Platão, que aplicava à crítica dos prazeres o pitagorismo matemático e a teoria do meio proporcional, para concluir que tanto o prazer como a dor são males, um por excesso, o outro por defeito, e que o único bem é um estado intermediário de equilíbrio e de medida, de ausência de dor, proposto como o fim ou o máximo bem da vida do sábio, expresso na palavra *aochlesia*, que consistia no retorno ao estado de equilíbrio da natureza<sup>51</sup>.

<sup>46</sup> Sobre a relação de Antístenes com Sócrates, cf. REALE, G., *História da filosofia grega e romana*, vol. II. Sofistas, Sócrates e Socráticos menores, trad. M. Perine, São Paulo: Loyola, 2009 (nova edição corrigida), 166-177.

<sup>47</sup> DIÓGENES LAÉRCIO, VI, 3.

<sup>48</sup> CLEMENTE ALEXANDRINO, *Strom.*, II, 20, 107, 2, *apud* REALE, G., op. cit., 173, n. 28.

<sup>49</sup> DIÓGENES LAÉRCIO, VI, 2.

<sup>50</sup> BIGNONE, E., *Studi sul pensiero antico*, 222. Theodor Gomperz, por sua vez, além de recusar a identificação com Antístenes e com Demócrito, afirma que as três características anunciadas em 44 BC, a saber, a repugnância ao prazer, o conhecimento destacado das ciências naturais e uma vinculação amistosa com Platão, só podem ser aplicadas aos pitagóricos. Cf. GOMPERZ, T., *Pensadores gregos*. Tomo II. Sócrates y Platón, trad. de la tercera edición alemana (1910-1912): C. G. Körner, J. R. Bumantel, P. Von Heselberg y E. Prieto, Barcelona: Herder, 2002, 601, n. 2.

<sup>51</sup> Sobre a doutrina do prazer de Espeusipo e a polêmica desencadeada no interior da Academia, cf. BIGNONE, E., *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Parte Prima, Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1936, 175 ss. Sobre a apropriação da palavra *aochlesia* por Epicuro, cf. ID., 397 s. Uma vigorosa refutação da identificação dos “inimigos de Filebo” com Espeusipo encontra-se em: DILLON, J., Speusippe et le plaisir, in: DIXSAUT, M. (Org.), *La fêlure du plaisir*. Études sur le *Philèbe* de Platon, vol. 2. Contextes, Paris: Vrin, 1999, 83-98. A tese de Dillon é que o debate entre Platão e Espeusipo deve ser visto sobretudo “como um

É surpreendente, segundo Bignone, que não se tenha pensado num contemporâneo de Platão, famoso em Atenas no seu tempo, “que pregou a *alypia*, e a quem todas as características que Platão destaca na passagem do *Filebo* se adéquam perfeitamente, e que é Antifonte Sofista”<sup>52</sup>. Os argumentos em favor desta hipótese parecem consistentes. Em primeiro lugar, porque é indiscutível a sua perícia em assuntos da natureza, coisa não muito frequente entre os sofistas; em seguida, porque o pessimismo não isento de nobreza parece convir ao pensamento moral de Antifonte, como demonstram, por exemplo, os fragmentos 50 e 51:

O viver se parece com uma vigília efêmera e a longitude da vida como um dia, no qual, por assim dizer, lançando os olhos na direção da luz, entregamos o posto aos outros que nos sucedem.

Espantosamente, ó bem afortunado, é fácil acusar toda a vida, pois não tem nada que extrapole o limite, nada de grandioso, nem de solene, mas todas as coisas são pequenas, frágeis, breves e misturadas com grandes dores<sup>53</sup>.

E dado que Platão se refere a esses filósofos como “profetas” (*manteis*), Bignone arremata:

Ora, justamente Antifonte era famoso com o nome de *teratoskopos* e pela sua arte de interpretar sonhos. E note-se também que não se pode crer que esta expressão de Platão seja um aceno sem importância, porque Platão

---

debate semântico” (p. 89), e que a reprovação de Platão à austeridade extrema de seu sobrinho é que ele “carecia de rigor dialético” (p. 97), uma vez que as duas posições não são distantes: “Platão não vê simplesmente o sentido que pode ter recusar o título de ‘prazer’ aos estados do organismo humano que ele identificou como prazeres ‘puros’, enquanto para Espeusipo a distinção essencial entre esses estados e o que ele pretender chamar ‘prazeres’ consiste precisamente no fato de que uns são justamente *estados*, e os outros *processos*, ou movimentos, suscetíveis de indeterminação e de ‘mais e menos’” (p. 96).

<sup>52</sup> Cf. BIGNONE, E., *Studi sul pensiero antico*, 224. Não vem ao caso discutir aqui se Antifonte sofista e Antifonte orador são o mesmo. Em favor da duplicidade, ver: BIGNONE, E., *Antifonte oratore e Antifonte sofista* (1919), Urbino: Argalia, 1974. Em favor da unidade, ver: CASSIN, B., Histoire d'une identité. Les Antiphon, *L'Ecrit du Temps*, 10 (1985) 65-77. Sobre o estado atual da questão, ver: NARCY, M., Antiphon d'Athènes, in: GOULET, R. (Org.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, vol. I, Paris: Éditions du CNRS, 1989, 225-244, e também: ROMÉYER-DHERBEY, G., Antiphon d'Athènes, in: HUISMAN, D. (Org.), *Dictionnaire des Philosophes*, 2ème éd. revue et augmentée, vol. I, Paris: PUF, 1993, 113-116. Ver ainda: KERFERD, G. B., *O movimento sofista*, trad. M. Oliva, São Paulo: Loyola, 2003, 87-90.

<sup>53</sup> A totalidade dos textos atribuídos a Antifonte estão agora disponíveis em edição bilíngue em: ANTIFONTE, *Testemunhos, Fragmentos, Discursos*, Prefácio e tradução de Luís Felipe Bellintani Ribeiro, São Paulo: Loyola, 2008.

insiste por duas vezes, e à distância de poucas páginas, sobre esse epíteto de *manteis* (44 C; 51 A); vê-se, portanto, que ele considerava isso um traço essencial e característico da figura que descreve<sup>54</sup>.

Na conclusão do seu estudo “Antifonte sofista e o *Filebo* de Platão”, Ettore Bignone sugere que o plural usado por Platão na referência aos inimigos de Filebo, permitiria incluir entre eles também a Demócrito e a Espeusipo, embora a referência irônica aos *manteis* certamente se dirige a Antifonte. E conclui:

Naturalmente não pode ser obstáculo o fato de Antifonte no papiro de Oxyrrinco aludir também ao prazer, pois à expressão ‘gozar mais’ acrescenta em seguida ‘e sofrer menos’; de onde se vê que para ele, [...], na realidade a *alypia* é um prazer, um elemento hedonístico, e por isso a crítica de Platão corresponde mais à sua doutrina do que à de Espeusipo, embora em certos pontos deva certamente aludir a Espeusipo<sup>55</sup>.

A hipótese de Bignone não colheu a unanimidade dos estudiosos e até hoje se discute sobre a identidade dos inimigos de Filebo. Talvez eles não sejam mesmo identificáveis com precisão, o que representa, segundo Maurizio Migliori, um fracasso grave pela importância que esta posição tem no diálogo<sup>56</sup>. Entretanto, o esforço de investigação não foi em vão. Quero concluir

<sup>54</sup> Cf. BIGNONE, E., *Studi sul pensiero antico*, 225 (grifos do autor). A afirmação de Bignone, *data venia*, é em parte equivocada, pois em 51 A não ocorre nenhuma referência a *manteis*. Nesse passo Sócrates recorre ao testemunho (*martusi*) dos inimigos de Filebo segundo os quais “há prazeres que parecem reais, mas que de forma alguma existem, enquanto muitos outros nos parecem grandes, porém de fato não passam de certa mistura de sofrimento e cessação de dores, nas mais violentas crises do corpo e da alma”. Os vocábulos da mesma família que ocorrem no *Filebo* são: *manteia* (66 B5), *manteuomenois* (44 C5), *manteuteon* (64 A3), *manteis* (67 B3) e *mantesi* (44 C5). Cf. PLATO, *Lexicon I*, Edited by Roberto Radice in collaboration with Ilaria Ramelli e Emmanuele Vimercati, Milano: Biblia, 568.

<sup>55</sup> Cf. BIGNONE, E., *Studi sul pensiero antico*, 226 (grifos do autor). O fragmento do papiro de Oxyrrinco a que se refere Bignone, certamente é o 44(a), no qual se lê: “e do que ficou dito poderia alguém encontrar muitos outros casos de guerra contra a natureza, entre eles sofrer mais, sendo possível sofrer menos; comprazer-se menos, sendo possível comprazer-se mais; e padecer o mal, sendo possível não padecer”. Cf. ANTIFONTE, *Testemunhos, Fragmentos, Discursos*, p. 75.

<sup>56</sup> Ver a crítica à hipótese de Bignone e as outras hipóteses ainda hoje discutidas em: MIGLIORI, M., *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene*, p. 373 s. Migliori afirma que das quatro posições sobre o prazer discutidas no *Filebo*, a primeira é certamente atribuível a Eudoxo como protótipo da posição hedonista, e a quarta é uma provável referência a Aristipo. Para as outras não há indicações suficientes para individuar um personagem: “A segunda constitui um erro feito por alguns filósofos hedonistas pelos quais Platão não parece nutrir nenhuma simpatia, mas o dado não é suficiente para determinar um reconhecimento. Quanto à terceira,

levantando uma hipótese que, a meu ver, aproveita o que há de melhor na surpreendente hipótese de Bignone que acabei de apresentar.

#### CONCLUSÃO: INIMIGOS ALIADOS

É bastante plausível que Antifonte vista o figurino dos inimigos de Filebo desenhado por Platão. Com efeito, o seu interesse no problema da quadratura do círculo pelo método da exaustão, assim como em problemas físicos e astronômicos, como atestam alguns fragmentos, permitem que ele seja considerado “entendido em problemas da natureza”<sup>57</sup>. Ademais, o método da *divinatio artificiosa* na interpretação dos sonhos, do qual dá testemunho Cícero<sup>58</sup>, permite de algum modo aproximá-lo da figura do *manteis*<sup>59</sup>. Finalmente, mas não por último, certo “pessimismo não isento de grandeza” pode ser verificado em alguns dos seus fragmentos de cunho moral, como vimos acima.

Entretanto, o que mais me induz a ligar a figura de Antifonte com a dos inimigos de Filebo é a sua *Arte de eliminar a dor (techne alypias)*. Sabe-se que “Antifonte sustentava saber limpar a mente de qualquer tipo de sofrimento e serenar também quem estava submetido às mais terríveis angústias”<sup>60</sup>. Ademais, é conhecido de todos que Antifonte chegou a ter um consultório de atendimento, próximo à praça do mercado de Corinto, “anunciando-se capaz de tratar os que estavam sofrendo, fazendo-lhes perguntas e descobrindo as causas e, desta forma, encorajando com suas palavras os que estavam aflitos”<sup>61</sup>.

---

aqui registramos o fracasso mais grave, pela importância que tem no diálogo, mas revelou-se impossível identificar com precisão esses inimigos de Filebo” (374).

<sup>57</sup> Sobre a quadratura do círculo, cf. DK 87 B 13. Na edição de Bellintani Ribeiro o fragmento 13 foi desdobrado em 13(a), extraído de Aristóteles, *Física* 185 a14-17; 13(b), extraído de Simplicio, *In Aristotelis Physica* 54.12-55.24, e, 13(c) de Temístio, *In Aristotelis Physica paraphrasis* 3.27-4.8. Sobre o interesse de Antifonte pela *physis*, ver os fragmentos 26, 28 e 32. Cf. ANTIFONTE, *Testemunhos, Fragmentos, Discursos*, 52-55, 62-63 e 66-67.

<sup>58</sup> Cf. CÍCERO, *De divinazione* 1.39, 2.144. Ver a tradução de Bellintani Ribeiro de todos os fragmentos do *Acerca da interpretação dos sonhos* em: ANTIFONTE, *Testemunhos, Fragmentos, Discursos*, 102-107.

<sup>59</sup> A aproximação de Antifonte com a figura do *manteis* deve, contudo, ser muito nuançada, pois a *divinatio artificiosa* na interpretação dos sonhos praticada por ele poderia também indicar um distanciamento, por se tratar de uma simples técnica de interpretação e não de verdadeira adivinhação. Devo esta restrição a uma intervenção do Prof. Nestor Cordero, a quem agradeço pela observação.

<sup>60</sup> Cf. ROSSETTI, L., art. cit., 14.

<sup>61</sup> Cf. KERFERD, G. B., *O movimento sofista*, 90.

É verdade que a sua *techne alypias*, que consistia em aliviar as penas e curar a angústia e a depressão *dia logon*, isto é, só pela força da palavra, pode não ser indício suficiente para situá-lo entre os “odeiam o poder do prazer, por nada de são reconhecerem nele, considerando feitiço, não prazer, sua influência sedutora” (44 C). Entretanto, como afirma Livio Rossetti,

no curso do século V a.C. em Atenas foram elaboradas pelo menos duas estratégias altamente inovadoras em matéria de tratamento das paixões, uma por obra do sofista Antifonte, a outra por obra do filósofo Sócrates<sup>62</sup>.

Posto isto, importa lembrar que na passagem em que fala dos inimigos de Filebo, tudo indica que Sócrates está empenhado em identificar claramente uma atitude, teórica e prática, diante do prazer, que consiste em afirmar que os prazeres não são mais do que libertação das dores. Por contraste com esta posição, mas servindo-se dela como de adivinhos que atuam pela aversão pessoal ao poder do prazer, Sócrates quer deixar claro a Protarco quais são, na sua opinião, os verdadeiros prazeres. Portanto, como diz Rossetti, estão em jogo duas estratégias no tratamento das paixões:

Enquanto a *techne* estabelecida por Antifonte é pensada para uma intervenção de emergência em situações de grande ou grandíssimo mal-estar, a outra *techne* estabelecida por Sócrates se propunha incidir sobre as regras normais de conduta, estimulando a necessidade de empenhar-se na *paideia* não menos que a necessidade de exercitar um sábio controle sobre as emoções tendencialmente incontroláveis<sup>63</sup>.

Mas também estão em jogo duas compreensões da natureza do prazer e, portanto, dos prazeres que podem ser ditos verdadeiros. No *Filebo* encontramos claros indícios de que Platão está empenhado em esclarecer a sua concepção do prazer, de modo a não permitir nenhuma confusão, seja com o racionalismo das posições do Sócrates histórico, seja com o ascetismo do seu sobrinho e sucessor Espeusipo. Isso permite compreender a sua insistência na questão dos prazeres falsos (36 C-44 A)<sup>64</sup>, diante das resistências de Protarco. Permite igualmente compreender a cuidadosa elaboração da noção de prazeres mistos, justamente a partir das posições dos anti-hedonistas (45 E-46 B). E permite também compreender o particularíssimo tratamento dos prazeres puros, privados de dor, ligados às coisas belas por si, como as

<sup>62</sup> Cf. ROSSETTI, L., art. cit., 15.

<sup>63</sup> ID., *ibid.*

<sup>64</sup> Sobre o tema dos prazeres falsos ver o instigante artigo de MUNIZ, F., Os prazeres falsos no *Filebo* de Platão, *Anais de Filosofia Clássica*, vol. 3, n. 5 (2009) 30-39.



formas matemáticas, os sons puros, as cores puras, muitos odores (51 BE), e a um conhecimento privado de fome de saber (51 E-52 B). Portanto, é nos prazeres puros, mensurados, verdadeiros e belos que se revela a natureza do prazer (52 C-53 C).

Platão queria evitar que esta concepção do prazer, tão cuidadosamente elaborada, fosse confundida com a concepção racionalista inaugurada por Sócrates, que foi, segundo Rossetti, “quem habituou os gregos não à ideia da irresistibilidade das paixões, mas à ideia oposta, à presunção de que as paixões só fogem ao controle se o sujeito não está verdadeiramente decidido a controlá-las”<sup>65</sup>. Mas, esse racionalismo socrático, do qual Platão, não Antístenes ou Espeusipo, pretendia ser o legítimo herdeiro, não podia dar margem a uma posição anti-hedonista, seja no que se refere à natureza do prazer, seja na estratégia de tratamento das paixões. Por isso, uma *techne alypias*, que agia em situações excepcionais e se propunha “libertar a mente da paralisante penetração de certas obsessões penosas”, não podia ser confundida com uma estratégia que visava “construir uma personalidade coesa e coerente, que exerce um controle sobre as tensões emotivas não coordenadas (...) e afirma a sua racionalidade”<sup>66</sup>.

Ao fazer essa engenhosa operação de ocultamento e revelação, que envolvia figuras muito conhecidas em Atenas, pode-se dizer que Platão matou dois coelhos com uma só cajadada. Por um lado, preservou a herança da *enkrateia* socrática<sup>67</sup> contra apropriações anti-hedonistas indevidas, como a que foi operada por Antístenes e a que estava sendo reivindicada pelo rigorista Espeusipo; por outro lado, estabeleceu uma claríssima fronteira entre a socrática concepção racionalista das paixões e a nova concepção dos prazeres, que viriam a ocupar o quinto lugar na hierarquia dos bens, prazeres

<sup>65</sup> Cf. ROSSETTI, L., art. cit., 10.

<sup>66</sup> ID., 15.

<sup>67</sup> Convém recordar aqui a tese de Werner Jaeger: “Foi graças a Sócrates que o conceito de autodomínio se converteu numa ideia central da nossa cultura ética. Essa ideia concebe a conduta moral como algo que brota do interior do próprio indivíduo e não como mera submissão exterior à lei, tal qual a exigia o conceito tradicional de justiça. [...] Foi na época em que Sócrates dirigia o seu olhar para a natureza do problema moral que apareceu no idioma grego de Atenas a nova palavra *enkrateia*, que significa domínio de si próprio, firmeza e moderação. Como esta palavra se apresenta simultaneamente em Xenofonte e Platão, ambos discípulos de Sócrates, e também uma vez por outra em Isócrates, autor fortemente influenciado pela socrática, é conclusão irrefutável tratar-se de um novo conceito, cujas raízes mergulham no pensamento ético de Sócrates”. Cf. JAEGER, W., *Paidéia. A formação do homem grego*, trad. A. M. Parreira, São Paulo, Martins Fontes, 1995, 548.

definidos como isentos de dor, prazeres puros pertencentes só à alma, que dependem, alguns das ciências, outros das sensações (66 C).

Para concluir com uma evocação da sabedoria das nações, parece que Platão realizou aqui a espetacular acrobacia de subir sobre os ombros de um gigante para ver mais longe do que o gigante. Mas para fazer isso Platão precisou, segundo Maurizio Migliori, “reivindicar para a sua posição uma espécie de defesa dos direitos do corpo: a identificação entre prazer e Bem comportaria uma completa desvalorização da dimensão corpórea do homem”<sup>68</sup>.

Portanto, a meu ver, a surpreendente hipótese de Antifonte como o representante dos inimigos de Filebo *se non è vera, è ben trovata*. Afinal, a sua *techne alypias* fazia dele um concorrente direto da estratégia de Sócrates no tratamento das paixões. E o risonho Demócrito não precisaria ser lembrado antes de concluir? Talvez sim, mas isso fica para outra ocasião. Por agora me contento com remeter ao ponto por onde comecei, isto é, ao testemunho de Demétrio de Magnésia, recolhido por Diógenes Laércio, segundo o qual Demócrito foi a Atenas e conheceu Sócrates, mas não foi reconhecido por ele<sup>69</sup>.

[recebido em maio 2010; aceito em agosto 2010]

## BIBLIOGRAFIA

- ANTIFONTE, *Testemunhos, Fragmentos, Discursos*, Prefácio e tradução de Luís Felipe Bellintani Ribeiro, São Paulo, Loyola, 2008.
- ARISTÓFANES, *As nuvens*, tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2000.
- ARISTOTELES, *Lexicon* III, Edited by Roberto Radice in collaboration with Tatiana Gammacurta, Lucia Palpacelli, Ilaria Ramelli, Nicoletta Scotti, Emmanuele Vimercati, vol. I, Milano, Biblia, 2005.
- BIGNONE, E., *Antifonte oratore e Antifonte sofista* (1919), Urbino, Argalia, 1974.
- BIGNONE, E., *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Parte Prima, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1936.
- BIGNONE, E., *Studi sul pensiero antico*, Edizione anastatica, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1965.
- CASERTANO, G., *I Presocratici*, Roma, Carocci Editore, 2009.
- CASSIN, B., Histoire d'une identité. Les Antiphon, *L'Ecrit du Temps*, 10 (1985) 65-77.
- DIELS, H.; KRANZ, W., *I presocratici*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2006.

<sup>68</sup> Cf. MIGLIORI, M., *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene*, p. 403.

<sup>69</sup> Cf. DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 36 (DK 68 B 116).

- DILLON, J., Speusippe et le plaisir, in: DIXSAUT, M. (Org.), *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, vol. 2. Contextes, Paris, Vrin, 1999, 83-98.
- DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 2ª ed., trad. M. da Gama Kury, Brasília, Editora UnB, 1977.
- FALLAS, L. A.; CÁRDENAS, L. G., *En diálogo con los griegos*. Introducción a la filosofía antigua, Bogotá, San Pablo, 2006.
- GEMELLI MARCIANO, M. L., *Democrito e l'Accademia*. Studi sulla trasmissione dell'atomismo antico da Aristotele a Simplicio, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2007.
- GOMPERZ, T., *Pensadores griegos*. Tomo II. Sócrates y Platón, trad. de la tercera edición alemana (1910-1912): C. G. Körner, J. R. Bumantel, P. Von Heselberg y E. Prieto, Barcelona, Herder, 2002.
- GUTHRIE, W. A., *Historia de la filosofía griega II*, Madrid, Gredos, 1986.
- HORN, C., *L'arte della vita nell'antichità*. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici, Edizione italiana a cura di Emidio Spinelli, Roma, Carocci Editori, 2004.
- JAEGER, W., *Paidéia*. A formação do homem grego, trad. A. M. Parreira, São Paulo, Martins Fontes, 1995.
- KENNY, A., *Uma nova história da filosofia ocidental*. Vol. I. Filosofia antiga, trad. C. A. Bárbaro, revisão técnica M. Perine, São Paulo, Loyola, 2008.
- KERFERD, G. B., *O movimento sofista*, trad. M. Oliva, São Paulo, Loyola, 2003.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E; SCHOFIELD, M., *Os filósofos pré-socráticos*, 4ª edição, trad. C. A. Louro Fonseca, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- MIGLIORI, M., Due giochi danno unità e struttura ad un dialogo tempestoso: il *Filebo*, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 99 (2007) 375-440.
- MIGLIORI, M., *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene*. Commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone. Introduzione di Thomas A. Szlezák, Milano, Vita e Pensiero, 1993.
- MIGLIORI, M., Lo sviluppo tempestoso di un gioco compatto: la struttura del *Filebo*, in: COSENZA, P., *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*, Atti del Convegno di Napoli 4-6 novembre 1993, Napoli, M. D'Auria Editore, 1996, 353-373.
- NARCY, M., Antiphon d'Athènes, in: GOULET, R. (Org.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, vol. I, Paris, Éditions du CNRS, 1989, 225-244.
- PLATO, *Lexicon I*, Edited by Roberto Radice in collaboration with Ilaria Ramelli e Emmanuele Vimercati, Milano, Biblia, 2003.
- REALE, G., *História da filosofia grega e romana*, vol. I. Pré-socráticos e Orfismo, nova edição corrigida, trad. M. Perine, São Paulo, Loyola, 2009.
- REALE, G., *História da filosofia grega e romana*, vol. II. Sofistas, Sócrates e Sócráticos menores, trad. M. Perine, São Paulo, Loyola, 2009.
- ROMEYER-DHERBEY, G., Antiphon d'Athènes, in: HUISMAN, D. (Org.), *Dictionnaire des Philosophes*, 2ème éd. revue et augmentée, vol. I, Paris, PUF, 1993, 113-116.

- ROSSETTI, L., Estratégias no tratamento das paixões (de Antifonte a Sócrates), *Hypnos* (São Paulo), vol. 14, n. 20 (2008) 1-17.
- SARRI, F., *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Introduzione di Giovanni Reale, Seconda edizione completamente rifatta, Milano, Vita e Pensiero, 1997.