

## Platão: O Prazer e a Deficiência do Mundo Sensível

### 1. Introdução

O tema deste artigo é a natureza do mundo sensível, ou seja, sua *dynamis* ou potência. Um tema que tem sido, com frequência, negligenciado, pelos dos estudiosos da filosofia de Platão. Negligência que se explica pelo fato de, nos *Diálogos*, o mundo sensível ter sido sempre apresentado em contraposição ao mundo inteligível, e, quase sempre, definido negativamente em relação a este último. Enquanto o mundo inteligível se caracteriza pela luminosidade, racionalidade e permanência, o mundo sensível pelas qualificações negativas correspondentes: obscuridade, irracionalidade e mobilidade incessante. Desse modo, o conceito de mundo sensível, nos estudos platônicos, se tornou secundário e problemático.

Segundo a formulação apresentada no *Fédon*, o eixo central do inteligível é o verbo *eimi*, o verbo ser, de onde provém o substantivo *ousia*. *Ousia* traduz-se por 'essência' e a forma participial *to on*, por 'aquilo que é verdadeira e realmente'. O mundo sensível, por outro lado, tem seu eixo central no verbo *gignomai*, que significa o movimento de geração, o vir a ser, de onde deriva a forma participial *to gignomenon*, 'aquilo que vem a ser'. Considerada dessa forma esquemática – como uma dualidade de pólos excludentes – a relação entre o sensível e inteligível torna-se uma não-relação, na qual não haveria ponto de contato entre as duas dimensões. Não é possível que seja dessa maneira que Platão tenha querido, segundo uma certa

1 Prof. do Depto. de Letras Clássicas da Universidade Federal Fluminense.

2 Originalmente publicado em inglês: "Plato: Pleasure and Deficiency of the Sensible World" em *Southwest Philosophy Review*, vol. 16, n° 2, 2000.

tradição, 'salvar os fenômenos'. Se quisermos clarificar a questão do mundo sensível, precisamos, portanto, em primeiro lugar, clarificar a relação entre os dois planos de realidade estabelecidos pelo pensamento de Platão.

Meu objetivo é formular esse problema de um modo mais explícito e esboçar uma tentativa de resolvê-lo. Para tal, situo nossa reflexão dentro da esfera do *Fédon*, onde, sem dúvida, o problema surge pela primeira vez nos Diálogos. Do *Fédon*, partiremos em busca das condições textuais adequadas para uma visão mais positiva do mundo sensível.

A justificativa para uma busca por essa positividade é dada tanto pela estratégia da filosofia de Platão de fundar as condições para que se possa ter acesso à ordem que permanece sob o movimento errático do mundo sensível, quanto na insistência com que Platão afirma que a questão mais importante de todas, a mais crucial para a filosofia: como devemos viver a nossa vida? Como devemos conceber uma Vida Boa? É esta a questão que está pressuposta em todas as discussões lógicas ou ontológicas que percorrem os *Diálogos*. E a vida a ser vivida da melhor maneira possível é aquela vivida neste mundo das sensações e prazeres. É necessário, portanto, relativizar o desprezo platônico pelo mundo sensível e integrá-lo a uma ética da construção da Vida Boa.

Desse ponto de vista, o fato de o corpo, os prazeres e as sensações, serem vistos, a partir do *Górgias*, como obstáculos para o pensamento filosófico não nos obriga a considerá-los, exclusivamente, como a fonte irredutível da irracionalidade do mundo. O mundo sensível e o movimento errático que o fundamenta sinalizam para uma ordem mais profunda que, conseqüentemente, escapa a compreensão imediata<sup>3</sup>.

## 2. A inferioridade do mundo sensível

Platão, como se sabe, usou meios variados para a construção de sua filosofia. Alguns são meios transpostos de outros campos de atividade:

3 Sobre esse aspecto, diz, por exemplo, Nicholas White: "We simply have feelings for certain similarities between what we perceive and the notion that we already have in mind, and they inclined us to make certain judgements. We simply make them, and many of them become customary..." "People who make these judgements uncritically do not even recognize the existence of Forms that represent their meanings". "Plato's Metaphysical Epistemology", *The Cambridge Companion to Plato*, p. 280.

religiosos, técnicos etc. Ele adaptou, para o campo da sua filosofia, modelos fisiológicos (alimentares, perceptivos etc.), visando à criação do modo do ser tanto da sensibilidade e quanto do apetite. Muitos exemplos poderiam ser citados aqui, assim como várias pesquisas que tratam desse traço do pensamento de Platão, mas o que nos interessa nesse momento é mostrar a importância da analogia entre uma certa fisiologia e a natureza do mundo sensível<sup>4</sup>. Minha intenção é tomar a questão da inferioridade do sensível à luz das evidências disponíveis e investigar em que sentido essa analogia pode nos orientar para a compreensão da deficiência do mundo sensível no pensamento platônico.

Antes de focalizarmos essa questão específica, gostaria de apresentar os pontos mais relevantes da passagem tida tradicionalmente como a passagem-chave para a elucidação do tema da inferioridade do sensível. Trata-se da passagem do *Fédon* 74a/75d.

Ela dá seqüência a argumentação desenvolvida por Sócrates sobre a imortalidade da alma nos minutos que antecedem a sua morte. É, nesse contexto, que a doutrina da reminiscência é introduzida; e é, aqui, que Sócrates, utilizando essa teoria como ponto de partida, propõe a seguinte questão: de onde tomamos o conhecimento da Igualdade? Não é possível que seja a partir das coisas que vemos como iguais – como, por exemplo, paus e pedras – já que as coisas iguais aparecem também como desiguais e a Igualdade não poderia aparecer como desigualdade. Para eu possa conceber uma outra coisa que a sensação que eu experimento de coisas iguais, é necessário que haja o conhecimento prévio do Igual em si que, por sua vez, é recobrado através de uma operação da reminiscência.

Dessa comparação entre o Igual em si e a sensação que eu tenho de coisas iguais, torna-se evidente que embora o mundo sensível 'queira'

4 Nós estamos familiarizados com a imagem do filósofo parteiro e o discípulo grávido. A *maieutike* é uma das adaptações filosófica que utilizam o processo fisiológico como modelo para a sua criação. Pode-se afirmar que a alma platônica ganha substância a partir desse tipo de transposição. A fisiologia nascente serviu de inspiração para a invenção de uma fisiologia da alma em Platão. Cf. Halperin, D. "Why Diotime is a Woman" em *Before Sexuality*, PUP, p. 297: "Plato found in a 'woman' a figure to representing two properly philosophical (i.e. male) values: reciprocity and creativity"... "whose aim is to represent the institutional and psychological conditions for the proper practice of (male) philosophy"... "in according to a model of erotic responsiveness whose central terms are fecundity, conception, gestation, and giving birth". Sobre o "analogon somatique" v. Joly. *Le reenversment platonicien*. Paris: Ed. J. Vrin, 1985, p. 238.

(*bouletai*) e 'aspire a' (*orégetai*) ser semelhante ao que verdadeiramente é, ele permanece 'mais deficiente' (*endeesteros*), pois, na realidade, é 'mais inferior' (*phauloteros*).

O cerne do problema, para a maioria dos intérpretes, tem sido determinar o modo de manifestação da deficiência. A visão predominante entre eles – de Taylor a Vlastos – é a de que os particulares incorporam insuficientemente a qualidade que a Forma, de modo completo e perfeito, realmente é. No entanto, uma tendência divergente compreende que o exemplar não difere da Forma naquilo que partilha dela, ou seja, na propriedade que exhibe, mas no modo accidental, temporal e incompleto como a propriedade é exibida<sup>5</sup>.

De acordo com a visão predominante, a relação que o mundo sensível mantém com o inteligível – seja de participação ou de *mimesis* – é aproximativa. Ou seja, os dois mundos diferem em graus de aproximação ou graus de realidade, tendo, no entanto, entre eles um limite ontológico intransponível. A tendência divergente, por sua vez, propõe que a imperfeição está no fato mesmo de o sensível ser uma cópia, embora isso não indique que a cópia seja imperfeita. Cada qualidade sensível seria exatamente a qualidade que reproduz; e o que a tornaria deficiente seria o modo como o sensível possui essa qualidade.

### 3. A deficiência

Eu aceito, em parte, a primeira visão, e contesto a segunda, como mostro a seguir. Acredito que o primeiro ponto de vista precisa ser suplementado por uma análise mais atenta da passagem que acentua o paralelismo entre a natureza do apetite humano e a natureza do mundo sensível.

Retomando, assim, a nossa hipótese da inspiração de um modelo fisiológico para a constituição da alma platônica – e uma correspondente metafísica da satisfação do apetite humano, veremos que, não por acaso, a linguagem empregada por Sócrates para descrever o processo de observação dos objetos sensíveis é analógica à descrição da satisfação dos apetites somáticos.

5 Cf. Nehamas, A. "The Imperfection of the Sensible World", em *American Philosophical Quarterly*, volume 12, n.º 2 (April 1995, 105-117.)

O termo crucial, na passagem que resumimos há pouco, é o que traduzimos por 'deficiência': *endeia*. Este substantivo torna-se um termo técnico nos *Diálogos* a partir do *Górgias*, em que, pela primeira vez, se opera uma distinção nítida entre o corpo e a alma, sendo essa mesma distinção a condição de possibilidade da determinação da natureza dos apetites e prazeres associados diretamente ao corpo (*kata soma*). A sede e a fome são, nesse caso, os paradigmas. A fonte física desses apetites é designada por uma *endeia*, um vazio que exige o seu preenchimento.

Mas, ao mesmo tempo em que a exposição no *Górgias* indica a origem do desejo humano em geral, indica também a diferença dele para com o modo de ser do desejo divino, posto que a felicidade ideal divina supõe que não se tenha nenhuma necessidade. Desse modo, o modelo fisiológico revela um movimento circular, um movimento da deficiência (*endeia*) ao preenchimento (*plerosis*), e vive-versa, uma repetição monótona em direção a uma saciedade que, pela própria natureza do apetite, jamais terá tremo. A imagem célebre que o *Górgias* nos oferece desse aspecto da condição humana é a de seres condenados a preencher vasos furados, que se esvaziavam nos instante mesmo em que estão sendo preenchidos.

O *Górgias*, por outro lado, é também o diálogo em a constituição de um apetite positivo, baseado no ideal da saciedade divina, é elaborado. Um apetite de uma natureza superior, desvinculada, até certo ponto, do corpo, mas que é compreendido a partir da analogia com o processo de nutrição. Este apetite positivo não cresce indefinidamente até se tornar o traço distintivo do apetite do tirano: a *pleonexia*. É uma *epithymia* revertida e transformada numa boa *epithymia* voltada para as coisas justas. Um apetite purificado que desloca a intensidade de sua potência para a busca do verdadeiro.

No *Banquete*, essa *epithymia* revertida é completamente revelada no Eros que "permanentemente vive com a deficiência (*endeia*)" (204d). Aqui, a beleza visível que conduz ao movimento circular e repetitiva da *epithymia* é também o início da espiral ascendente de Eros na direção da visão intelectual da Forma da Beleza.

Os ensinamentos iniciáticos de Diotima tornam evidente o fato de que a *endeia* desempenha o papel principal no processo ascensional da dialética. Mas, se a *endeia* está na origem de ambos, Eros e *epithymia* ("aquele que tem apetite tem apetite por aquilo de que é deficiente" (*endees*, 200b), é a natureza intermediária de Eros (*metaxu*, 204b) que torna possível a progressão de uma *endeia* a outra. Ao passar de uma *endeia* a outra, Eros

também gera as condições necessárias para o “encadeamento conjunto (*syndedesthai*) das partes do todo” (202e). Essas condições são as mesmas condições necessárias para a existência da própria filosofia: o dar-se conta da existência de uma *endeia* distinta da *endeia* fisiológica. Pois “se você não sabe que tem deficiência (*endees*) de alguma coisa, é claro que você não desjará aquilo de que você não sabe que é deficiente (*epideisthai*)” (204a).

Desse modo, o caráter dessa dupla *endeia* corresponde à natureza dual da beleza. Isso fica claro no discurso de Diotima. Embora ela não mencione diretamente, a reminiscência da Forma parece estar pressuposta na idéia da gravidez espiritual. De acordo com Diotima, diante da beleza visível, apenas aqueles que estão grávidos podem ascender até a Forma da beleza ou, em outras palavras, revelar o que eles sem saber “carregam dentro” de si mesmos. Este elemento escondido é inseparável da natureza de Eros, de sua tendência na direção do verdadeiro e da correspondente deficiência purificada que “permanentemente o acompanha”. Conseqüentemente o movimento conduzido pela *endeia* culmina na contemplação da Forma de Beleza, uma beleza não “infectada (*anapleon*) pela carne humana e as cores etc” (211e). Desviada da imperfeição da ‘imagem’ (*eidolon*, 212a), a *endeia* erótica estabelece um ‘contato permanente’ (*efaptomeno*, 212a) com aquilo que é puro e verdadeiro.

Voltando à passagem do *Fédon*, é o próprio sensível que, desta vez, ostenta a marca da deficiência. O mundo sensível quer e aspira a se assemelhar ao inteligível, mas permanece deficiente. Esta deficiência, no entanto – e isso é fundamental para a nossa argumentação – só se mostra como deficiência quando a reminiscência coloca lado a lado a lembrança da Forma e o seu exemplar no mundo sensível<sup>6</sup>.

6 A passagem do *Fédon* é, na verdade, uma variação de uma outra passagem do *Protágoras*. Nesta última, os objetos distribuídos no espaço tornam-se maiores ou menores dependendo da posição do observador. Sócrates pretende corrigir a ilusão sensorial por meio de uma *techne de mensuração*, que levaria em conta o ‘excesso’ (*hiperboles*), a ‘deficiência’ (*endeias*) e a igualdade (*isoiotos*). Surpreendentemente, Protágoras não reage à proposta de Sócrates de correção da aparência. Como sabemos, Platão interpreta a tese protagórica do homem-medida no *Teeteto*, combinando um relativismo perspectivista com um certo tipo de heraclitismo. Nesta interpretação, cada experiência individual é incomparável e irreduzível, desde que a ‘sensação’ (*aisthesis*) é ‘infalível’ (*apseudes*). Protágoras, no entanto, concede sem constrangimentos que a *techne de mensuração* pode corrigir a relatividade da experiência sensorial. No *Fédon*, esse tipo de mensuração não é sequer mencionado. Se objetos como paus e pedras aparecem iguais ao mesmo observador e desiguais para outros, não é a mensuração que se recorre para se estabelecer a verdade. Aqui, o problema toma uma dimensão ontológica que não tinha no *Protágoras*. É o igual em si mesmo que deve operar a medida.

Em resumo, a *endeia* é a marca não apenas da imperfeição do homem, de sua falha ontológica inscrita na sua própria fisiologia, mas também da inferioridade do mundo sensível, uma vez que o mundo sensível, por sua própria condição de imagem, caracteriza pela deficiência.

O aspecto oposto – mas complementar – a essa deficiência é representado por dois verbos, *boulomai* e *oregomai*. Como afirma Sócrates, o sensível ‘quer’ (*bouletai*) e ‘tende à’ (*oregetai*) semelhança, mas permanece deficiente (*endeesteron*). Esses verbos *boulomai* e *oregetai*, são verbos do campo semântico da ação, entretanto, demarcam mais uma inclinação própria do que uma escolha. Indicam, portanto, uma tendência que, entendida no sentido socrático da identificação da virtude com o conhecimento, não pode dirigir-se senão ao bem. Aqui essa tendência se equipara ao movimento da alma “que aspira ao que verdadeiramente é” (*oregetai tou ontos*), na expressão de Sócrates. Esse movimento desencadeou um confronto direto com os prazeres, os apetites e as sensações, em suma, um confronto com o corpo. Exigiu do filósofo, o *melete thanatou*, o exercício de morte, no qual a alma alcança um domínio sobre os prazeres e apetites, fazendo prevalecer, assim, a “tendência para o que verdadeiramente é”.

Eis a razão pela qual o *Fédon* propõe não apenas um *chorismos* – a separação entre o mundo sensível e o mundo inteligível – mas também aquela, entre o corpo e a alma: dois *chorismoi* dentro de uma única estratégia filosófica. Mas o *Fédon* não tenta meramente demonstrar que esses dois *chorismoi* existem: ele busca estabelecer a legitimidade da suas existências. Um tal estabelecimento não se operará sem resistência, pois não basta o reconhecimento formal do verdadeiro para que ele se efetue; isso seria manter-se no caráter abstrato e ineficaz do conhecimento. Para realizar tal programa será preciso, então, compreender a natureza dessa resistência, compreender a razão de o projeto filosófico de Platão se dar em um campo de batalha de múltiplas forças de várias naturezas – cosmológicas, psicológicas etc.

Desse modo, o paralelismo entre o desejo e o sensível se configura pela presença em ambos da marca da deficiência, o valor negativo, e da tendência à semelhança, de valor positivo que o verbo *oregomai* representa. Na verdade, esses valores só se opõem superficialmente, uma análise mais acurada revela que há solidariedade entre ambos em função de uma oposição mais profunda de ambos frente à aparência enquanto aparência.

Mas, como o reconhecimento desses traços essenciais do mundo sensível só são revelados a partir da Forma que a reminiscência reativa,

devemos manter a distinção essencial entre a aparência enquanto aparência e a aparência enquanto imagem medida em relação à Forma.

#### 4. Prazer e a inferioridade do mundo sensível.

É difícil negar que o modo de conceber a relação entre as Formas e as coisas sensíveis se constrói a partir da relação modelo-cópia na qual a semelhança é determinante. Mais difícil ainda é compreender essa relação sem fazer a separação entre a aparência ela mesma a aparência concebida como cópia de um modelo ideal.

Alguns intérpretes chamam atenção para essa dificuldade. A ordem sensível manifesta a semelhança que, por sua vez, provoca a apreensão da Forma. Desse modo, teríamos assim uma continuidade simples entre os dois elementos. Em primeiro lugar, todas as percepções seriam verdadeiras e nós teríamos uma forma complicada de empirismo. Em segundo lugar, dada a prioridade da experiência sensível, Platão poderia ser acusado de inconsistência, já que toma insistentemente a sensação, no mesmo *Fédon*, como sendo também lugar da irracionalidade e da obscuridade, em suma, de obstáculo para o pensamento.

Penso que a minha visão do problema evita tais contradições. Eu tomo como elemento norteador a diferença ontológica entre a aparência por ela mesma – ou seja, a aparência na sua potência própria – e a imagem vista a partir do modelo. A continuidade entre a aparência e a Forma não pode ser simples, uma vez que o sensível só é visto como imagem se o modelo de algum modo se fizer presente. Dessa maneira, a separação entre a aparência e a aparência medida pela Forma, torna-se obrigatória.

Mas como poderíamos entender a aparência por ela mesma? O *Teeteto* indica, através da teoria exposta por Sócrates, um caminho<sup>7</sup>. Naquela situação dramática, o objetivo de Sócrates é refutar a proposição: conhecimento é *aisthesis* (sensação). A teoria ali exposta resume-se da seguinte forma: todas as qualidades sensíveis, a brancura por exemplo, são geradas por dois fluxos, um proveniente do olho e o outro do objeto. Desse intercurso,

7 Sobre a autoria da teoria da sensação do *Teeteto*, ver Cornford (*Plato's Theory of Knowledge*, p. 49: "the theory must be Plato's own") e também Nakhinikian, que demonstra que a teoria é de Platão ao compará-la com a teoria apresentada no *Timeu* ("Plato's Theory of Sensation I e II", *Review of Metaphysics*, 1955-6.)



ou seja, do atrito entre os fluxos, o olho torna-se olho vidente enquanto, ao mesmo tempo, o objeto torna-se objeto visível<sup>8</sup>.

Vou me abster de comentar aqui os detalhes da teoria. O que importa é notar que a *aisthesis* (sensação), é vista como a medida da irredutibilidade da experiência, e, como Sócrates reconhece no *Teeteto*, refutar a *aisthesis* é o que há de 'mais difícil' (*calepoteron*, 179c) Dizer que a *aisthesis* é infalível significa dizer que há uma pluralidade de verdades que absolutamente não se contradizem mutuamente, porque não dizem respeito aos mesmos objetos<sup>9</sup>.

Seria, portanto, legítimo supor que o acesso privilegiado que a reminiscência promete, é da ordem da raridade. Algumas sensações, e não todas, provocam e forçam o pensamento a acordar do seu funcionamento espontâneo. Não há em Platão nenhum elogio à experiência sensível, mas sim a denúncia da inutilidade das experiências sensórias para provocar o pensamento. O pensamento, de acordo com a famosa passagem do *Teeteto*, é movido pelo extraordinário.

A recusa platônica da sensação, na sua origem, não é exclusivamente epistemológica, mas ética. Esta recusa ética, por sua vez, funda-se na crença, bem estabelecida no *Górgias*, de que a natureza do apetite humano é decepcionante. Daí surge a idéia de que a alma sofre um processo de contaminação. Numa fala de Sócrates no *Fédon*, lê-se: "Todas as vezes que a alma investiga qualquer coisa por intermédio do corpo, usando a visão, a audição etc., ele a arrasta para a dessemelhança, para a 'errância' (*planatai*), a perturbação e a vertigem, como se estivesse bêbada" (79c/d).

O estado de *errância*<sup>10</sup> e perturbação provocada "pelo tipo de coisa que

8 É digno de nota que Sócrates oferece aqui o mesmo exemplo utilizado no *Fédon*: paus e pedras (*xilon/lithos*).

9 Nesta experiência plural do sensível há, sem dúvida, um igual, um menor, um maior, um justo, um belo etc. Mas são experimentados na sua singularidade irredutível. Essa singularidade pode ser melhor entendida se tomarmos por referência o discurso atribuído a Diotima no *Banquete*. A sacerdotisa da Mantinéia ensinou ao jovem Sócrates que o primeiro degrau da escada ascensional que leva à visão da Beleza é o amor intenso por um só corpo. No nível mais baixo da experiência erótica, o amante só pode conceber a beleza manifestada num corpo singular e insubstituível. Aqui, nós também encontramos a tensão entre a singularidade da experiência e a tendência do sensível em direção ao modelo inteligível.

10 Sobre a *Errância* (*plane*) Cf. 81a, 81d, 108c; Ion 541e etc. Com *ano kato*: Protágoras 356d; Filebo 43a-b etc. Havelock reconhece a existência da doutrina da errância no seu *Preface to Plato* (Chapter 2, note 28: "the doctrine of *plane*") mas não a desenvolve: na realidade, ele apenas se refere ao conceito como parte do livro V de *A República*. Para uma visão mais abrangente ver meu *A Doutrina Platônica da Errância*, *Boletim do CPA*, n. 11 (2001).

alma toca” não esgota a etiologia da infecção. Um pouco mais adiante, Sócrates declarará qual é o supremo mal, o maior e o mais extremo dos males: ser afetado excessivamente pelo prazer. Observe-se que o supremo mal não é atribuído ao sensível genericamente, mas a um tipo específico de sensação, o prazer intenso<sup>11</sup>. Essa disposição da alma exposta a essas afecções do prazer corresponde, no sentido oposto, ao ‘exercício de morte’, pois enquanto este separa a alma do corpo, aquela produz a assimilação e a contaminação pelo contato com o prazer. A consequência epistemológica desta contaminação é um certo modo de conceber o real e o verdadeiro. A alma prisioneira do corpo, na metáfora costumeira dos *Diálogos*, é obrigada a observar os seres através das barras de sua prisão, saber que Sócrates caracteriza como a mais completa ignorância.

Mas qual a relação entre o prazer e os meios de conceber o real e o verdadeiro? E por que o prazer excessivo é o supremo mal? Sócrates afirma que o mais terrível na prisão da alma é que ela é uma construção dos apetites (das más *epithumiai*), e, por essa razão, o encadeado – entenda-se a alma – é quem coopera para o seu próprio encadeamento. O processo de encadeamento-infecção-assimilação da alma pelo corpo faz dela e, consequentemente, de todas as suas funções, o pensamento, a memória, aliados dos apetites relativos ao corpo.

Mas como se efetiva essa infecção? Qual a sua relação com o verdadeiro? Ao se experimenta um prazer intenso, diz Sócrates, é-se levado a crer que a causa dessa afecção extrema é o que há de mais verdadeiro e mais evidente, quando absolutamente não é o caso. Cada prazer e cada dor funcionam como pregos que fixam a alma ao corpo e a consequência epistemológica dessa assimilação é que ela só toma como verdadeiro e real aquilo que o corpo declara ser<sup>12</sup>.

Se levarmos em conta os aspectos revelados pela nossa análise, não poderemos compreender a caracterização platônica do mundo sensível sem a admissão do fato de que esta caracterização foi concebida por meio de uma

11 A análise da natureza dos prazeres e sua relação com a *aisthesis* é objeto da minha tese “A Potência da Aparência: um estudo sobre a *aisthesis* e a *hedone* nos *Diálogos* de Platão”. IFCS/UFRJ, 1999.

12 Charles Kahn (Plato’s Theory of Desire em *Review of Metaphysics* 41, 1987), discutindo essa metáfora platônica de escravização da razão, diz “When one feels intense pleasure or pain concerning a given object, one is forced to regard this thing as clearly real and true, although it is not”. E conclui ele: “one’s ontology is affect by one’s favorite pursuits”.

analogia com uma fisiologia do apetite (*epithymia*). A analogia, tomada seriamente, oferece as condições para uma compreensão alternativa da relação entre os planos inteligível e sensível, tendo ainda a vantagem de integrar nesta compreensão a função 'cognitiva' – mesmo que negativa – que Sócrates atribui enfaticamente ao prazer.