

A ética do *Filebo* é uma ética pluralista?¹

Is the ethics of Philebus a pluralistic ethics?

Resumo

Tomando como uma hipótese geral que a ética do *Filebo* é uma ética da vida boa ou eudemônica, viso demonstrar neste artigo ser ela também, tal como a aristotélica, uma ética pluralista ou inclusiva. Meus principais argumentos para esta conclusão podem ser enunciados como segue: 1) a postura aberta de Sócrates e Protarco, os principais palestradores, em contraste com a atitude dogmática de *Filebo*; 2) o método que Platão estabelece para a construção de sua ética nesse diálogo; 3) os princípios ontológicos que ele erige como base para essa ética; 4) os elementos que os principais oradores ao final incluem no bem misto que o *ἀνθρώπων ἀγαθόν* é. Além disso, sustento que uma análise cuidadosa desses argumentos contribui, como diria Gadamer, para uma melhor compreensão da ética aristotélica.

Palavras-chave: vida boa; bem humano; pluralista; método; princípios.

Abstract

Taking as a general hypothesis that the ethics of the *Philebus* is an ethics of the good life or an eudaimonics, I aim to demonstrate in this article that it is also, as the Aristotelian one, a pluralistic or inclusive ethics. My main arguments for this conclusion may be enounced as follows: 1) the open attitude of Socrates and Protarchus, the main speakers of the dialogue, in contrast with the *Philebus'* dogmatic

1 O original deste texto - *Es la etica del Filebo una etica pluralista?* - foi apresentado por seu autor no ciclo de conferências realizado no quadro do projeto *O último pensamento de Platão e a recepção de Platão na Antiguidade*, promovido pelo Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga da PUC-Rio, com apoio do CNPq, sob a coordenação da Prof^a Maura Iglésias.

* Professor Emérito da Universidad Central de Caracas, Venezuela

** Professora no curso de Especialização em Filosofia Antiga da PUC-Rio.
E-mail: silviabcunha@gmail.com

one, 2) the method that Plato sets going for the construction of his Philebian ethics, 3) the ontological principles he sets up as a basis of such an ethics, 4) the elements that the main speakers finally include in the mixed good that the ἀνθρώπων ἀγαθόν (anthrōpinon agathón) is. I maintain moreover that a close analysis of these arguments helps, as Gadamer would say, to better understand the Aristotelian ethics.

Keywords: good life, human good, pluralistic, method, principles.

I. O problema

Começarei por esclarecer que parto do pressuposto de que a ética do *Filebo* é, como a aristotélica, uma ética da vida boa, ou seja, uma “eudemonologia”. Assim o indica seu propósito, enunciado desde as primeiras linhas deste diálogo: “cada um de nós se esforçará (ἐπιχειρήσει) por descobrir (ἀποφαίνειν) uma disposição ou condição da alma (ἔξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν) capaz de assegurar a todos os homem (ἀνθρώποις πᾶσι) a vida feliz (τὸν βίον εὐδαίμονα)” (11d4-6). Como se vê, a pergunta fundamental continua sendo a do *Górgias* (492d5): πῶς βιωτέον, como se há de viver². Além disso, admito que, em essência, o pluralismo, seja de que tipo for, reconhece a existência inevitável de várias posições distintas, às vezes contraditórias, sobre qualquer questão importante³. Ora, para Platão nenhuma questão é mais importante do que a pergunta acerca de como viver: “é talvez a questão sobre a qual – ressalta ele – saber a verdade é o mais belo (εἰδέναι τε κάλλιστον) e ignorar é o mais vergonhoso (μὴ εἰδέναι τε αἰσχιστον)”⁴. O que averiguaremos, entre outras coisas, é se a resposta a tal pergunta é, ou ao menos pode ser pluralista, no contexto de uma ética da vida boa (EVB). É uma ética desse tipo a desenvolvida no *Filebo*? De que maneira?

Da EVB de Aristóteles foi dito que “exclui desde o começo o fim particular”⁵, incompatível não apenas com a vida política, mas também com a vida feliz. Portanto, estaria ela voltada para as metas sociais e, conseqüentemente,

2 Para autores recentes, como A. Silverman (*The Dialectic of Essence. A Study of Plato's Metaphysics*. Princeton. Oxford: Princeton University Press, 2002, p.1), esta não é apenas a pergunta fundamental da ética platônica, mas também “the starting point for Plato's Philosophy, his Platonism”.

3 Embora o termo ‘pluralismo’ tenha sido cunhado por Hermann Lotze em 1841 (cf. sua *Metaphysik*), o que este designa deve-se a alguns filósofos pré-socráticos como Empédocles, Anaxágoras e Demócrito, que reconhecem a pluralidade dos princípios do real. Cf. Aristóteles, *Phys.*, I, 4-5.

4 *Gorg.* 472c7-9.

5 A. Heller. *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona: Ed. Peninsula, 1998, p. 326.

para um pluralismo de seus destinatários. Todavia, também há quem sustente que um dos fundamentos do eudemonismo aristotélico é um certo individualismo, sugerido, por exemplo, pela autossuficiência do homem feliz⁶. Tal individualismo faria que inclusive a amizade, que é a mais social das virtudes e, segundo o Estagirita, “a mais necessária para a vida”⁷, seja tal sobretudo para o indivíduo. Ocorre que, junto a certos textos que podem sugerir uma ética individualista e excludente⁸, há outros que sugerem o contrário. Basta o seguinte, que se encontra no começo da *EN* (1094b7-10): “pois ainda que se identifiquem o bem do indivíduo e da cidade, de todo modo, é uma tarefa visivelmente mais importante e mais perfeita apreender e salvaguardar o bem da cidade; porque o bem é desejável mesmo para o indivíduo isolado; porém é mais belo e divino aplicado a uma nação ou aos Estados”. Além disso, a pluralidade se dá também quanto aos componentes aristotélicos da VB, como o revelam a determinação do fim último do homem e a definição de *eudaimonia*. “Se houver algo que seja o fim de todas as coisas realizadas pela ação humana – diz ele, em relação à primeira – este será o bem prático (τὸ πρακτὸν ἀγαθόν); e se houver vários desses fins (εἰ δὲ πλείω), serão eles (ταῦτα)” (1097a22-24)⁹. Em seguida, aplica esta hipótese à definição do bem do homem (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν: 1098a16), isto é, a felicidade: esta é, segundo ele, “uma atividade da alma em conformidade com a virtude (ψυχῆς ἐνέργεια κατ’ ἀρετήν); e se as virtudes são várias (εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί), em conformidade com a mais perfeita delas (κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην) (1098a17-18). Esses poucos textos permitem concluir que a ética aristotélica da VB é uma ética pluralista¹⁰, tanto pela pluralidade de seus destinatários como pela pluralidade dos componentes da VB. Podemos afirmar o mesmo em relação àquela que Platão desenvolve no *Filebo*? Procurarei mostrar que não só a ética do *Filebo* é tão pluralista como a aristotélica, mas que foi a sua inspiradora. De acordo com Terence Irwin, também creio que “há bons

6 Cf. *EN* 1097b7-11. Contudo, Aristóteles deixa claro que o autossuficiente não é o solitário (μονότης), mas sim o rodeado de família e amigos, pois “o homem é social por natureza (φύσει πολιτικόν: b12)”.

7 *EN* 1155a4-5: ἔτι δ’ ἀναγκαϊότατον εἰς τὸν βίον.

8 Veja-se em particular *EN* X, 7-8.

9 Também W.F.R. Hardie (*Aristotle’s Ethical Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1980, p. 17) vê nesse texto “the possibility of a plurality of ends”.

10 Outros intérpretes, como Hardie (1980) 23 preferem falar de ética “inclusiva”, em contraste com outras “excludentes”. A de Aristóteles seria “a satisfactory synthesis of the data which have impressed plain men and philosophers” (p.26).

motivos para supor que, em matéria ética, Aristóteles foi influenciado pelo *Filebo*” e que este diálogo é especialmente importante para entender a relação entre a teoria moral platônica e a aristotélica¹¹. Essa hipótese foi antecipada, de certo modo, por H.G. Gadamer em seu *Platons dialektische Ethik*, destinada por seu autor a “compreender melhor a ética aristotélica”¹². De minha parte, intento demonstrar que a eudemonologia do *Filebo* é pluralista sob vários títulos: (1) pela atitude filosófica de seus interlocutores; (2) pelo método que emprega; (3) pelos princípios em que se funda; (4) pelo conteúdo que atribui ao ἀνθρώπινον ἀγαθόν. Notadamente em relação a (4), a vida mista – que é a vida boa do *Filebo* – tem um claro eco na vida boa da *Ética a Nicômaco*.

II. Pluralismo e diálogo genuíno

Os intérpretes coincidem em que o problema ético fundamental do *Filebo* diz respeito à pergunta qual é o bem (τἀγαθόν) da vida humana. Não é, portanto, o que averigua o que é ‘bom’, como sustenta G.E. Moore em seus *Principia Ethica*¹³, mas sim qual é o Bem humano. Por conseguinte, não se trata de um problema definicional, mas especificativo. Dois candidatos apresentam-se a este título, desde as primeiras linhas do *Filebo*, e até mesmo antes, na parte central da *República* (505b7): ἡδονή (11b5), defendido por *Filebo* e Protarco, e τὸ φρονεῖν (11b7), a vida de pensamento, proposta por Sócrates. Cabe notar, porém, que Sócrates não *identifica* com τὸ φρονεῖν, mas limita-se a defender a *superioridade* deste sobre o prazer¹⁴. Além disso, não pretende que o conhecimento seja o Bem “para todos os viventes” (11b5), mas apenas para aqueles que “dele podem participar” (11cd1-2), isto é, os viventes dotados de razão. Esta dupla restrição concede-lhe uma prudente independência a respeito da hipótese que defende. Junta-se a ela o objetivo que atribui ao debate: não o triunfo de um candidato sobre o outro, senão “chegar a verdade, seja de que modo for” (11c10). A este propósito deve-se, evidentemente, sua renúncia a prosseguir o diálogo com *Filebo*, um hedonista dogmático que não está

11 T. Irwin. *La ética de Platon*. Trad. A.I. Stellino. México: UNAM, 2000, pp. 522-523.

12 H.G. Gadamer, *L'Etique dialectique de Platon*. Trad. F. Vatan; V. von Schenk. Arles: Actes Sud, 1994, p. 321.

13 Cambridge, CUP, 2003, p. 3, 5. Cf. F. Bravo, *Ética y Razón*, Caracas, 2ª., UCV, 2007, p. 69 ss.

14 Na *Rep.* 505 b-d, Platão rechaça a identidade do Bem tanto com o prazer como com o conhecimento. Cf. Irwin (2000) 521.

disposto a buscar a verdade, pois crê que já a possui. Gadamer observa com razão que a retirada de *Filebo* marca uma virada na conversação e prepara “uma primeira etapa para a instauração de um diálogo autêntico”. Na realidade, Sócrates cuida, para começar, em “criar as condições de um diálogo positivo, assegurando-se de que seu interlocutor se encontre expressamente disposto a uma confrontação honesta e objetiva das teses presentes”¹⁵. Esta é, claramente, a primeira condição para buscar um pluralismo ético genuíno.

E, para manter-se de acordo com ela, Sócrates toma sua posição como uma simples hipótese. E como tal considera também a de seu oponente. Uma vez propostas, certamente as defendem, mas sem deixar de pensar em outra “disposição e condição da alma que seja capaz de assegurar a vida feliz (*βίον εὐδαίμονα*)” (11d6), não a todos os viventes, nem a tal ou qual grupo humano privilegiado, mas sim a todos os homens (*ἀνθρώποις πᾶσι*)” (11d5). Assegura, desse modo, o pluralismo dos destinatários. Com este propósito, os interlocutores aventam a seguinte possibilidade: o que ocorreria se descobrissem uma nova disposição da alma que fosse superior às já propostas (*κρείττων τούτων*: 11d11)? A continuidade do debate exige que examinem com qual dessas a recém-descoberta disposição manifesta-se mais aparentada (*μᾶλλον φαίνεται συγγενής*: 11e1): se com o prazer, caso em que ficaria descartado o conhecimento (11e), ou com o conhecimento, caso em que seria descartado o prazer (12a). Porém, antes de decidir em definitivo a favor de um ou de outro, os investigadores contentam-se com deixar aberta a via para um novo candidato que, em bom pluralismo, poderia ser uma síntese dos dois anteriores. Com este fim, examinarão as razões que poderiam levá-los à superação dos anteriores.

III. A vida boa e o princípio do Uno-múltiplo

Os interlocutores começam por examinar a hipótese auxiliar do prazer isolado de todo conhecimento. Protarco defende, em favor dela, que *ἡδονή* constitui uma unidade, pois, por múltiplos e mesmo opostos que pareçam ser seus exemplares, todo prazer é o que há de mais semelhante a outro prazer (*ἡδονῆ γε ἡδονῆ ὁμοιότατον*: 12e1), o que significa dizer que é o que há de mais semelhante a si mesmo (*ἑαυτῷ*: 12e2). Contra essa alegação, Sócrates irá demonstrar “quão variado (*ὡς ἔστι ποικίλον*: 12c4) é *ἡδονή*. Com efeito, ainda que seu

15 Gadamer (1994) 164.

nome sugira que é algo uno (ἐν τι: 12c7), tem várias formas (μορφάς δὲ δήπου παντοίας: 12c7) e várias delas “contrapostas entre si (ἀνομοίους ἀλλήλαις: 12c8)”. Como contrapartida e num gesto claramente pluralista, reconhece que a ciência, seu candidato, “sofre a mesma sorte” (13e6-7), pois também as ciências são múltiplas (πολλάι,) e amiúde mutuamente dessemelhantes (ἀνομοιοί τινες αὐτῶν ἀλλήλαις: 13e9-10). Protarco, decepcionado com esta primeira “trinca” (τι σαθρόν: 55c6) de sua hipótese, consola-se, porém, ao ver que a de seu oponente “é posta na mesma posição (ἴσον τοῦ σοῦ τε καὶ ἐμοῦ λόγον: 14a7)”. Sócrates aproveita este clima de convergência para recordar que “a meta de nosso debate não é – diz ele – que tua tese triunfe sobre a minha nem a minha sobre a tua, senão que ambos militemos ao serviço da verdade absoluta (τῷ ἀληθεστάτῳ: 14b7).

Qual é, contudo, a trinca comum às hipóteses em discussão? Ela consiste em que, ao identificar o Bem do homem, uma com o prazer e a outra com a ciência, cada uma negligencia o princípio ontológico do uno-múltiplo. Segundo esse princípio, em todos os domínios do real, “os muitos são um e o um muitos (ἐν γὰρ δὴ τὰ πολλὰ εἶναι καὶ τὸ ἐν πολλὰ: 14c8)”. Em consequência, qualquer processo de identificação entre duas ou mais coisas carece de legitimidade enquanto não se determinar qual dos muitos incluídos no um é objeto desse processo. Recordemos que o princípio do uno-múltiplo, antes que Platão o reconhecesse como princípio do ser e do pensar, era já “coextensivo com a história da filosofia grega”¹⁶. Segundo ele, o prazer, a ciência e qualquer outro item que componha o real é, certamente, “um quanto ao gênero (γένει ἔν: 12e7), porém múltiplo quanto a suas partes (τοῖς μέρεσιν: 12e7; cf. 13e-14a). É, portanto, necessário decidir se o prazer ou a ciência identificam-se com o Bem tomados genérica ou especificamente. É o que o *Filebo* quer dar a entender com a esta pergunta: se o que devemos chamar de bem (τὰγαθόν) é o prazer como um todo, ou a ciência como um todo, ou algum terceiro pretendente (τι τρίτον ἄλλο: 14b5) como um todo. Antes de ensaiar uma resposta, Sócrates insiste na necessidade de consolidar, com ajuda do acordo mútuo (δι’ ὁμολογίας: 14 c1), o princípio segundo o qual “o um é múltiplo e infinito (τό τε ἐν ὡς πολλὰ ἐστι καὶ ἄπειρον) e o múltiplo só um (τὰ πολλὰ ὡς ἐν μόνον) (14e4-5). E Sócrates salienta as dificuldades deste princípio quando aplicado a ἔναδας ou unidades originárias como humanidade, bovinidade, beleza e bondade. Mais ainda, explícita, numa das passagens mais difíceis e controvertidas

16 Hackforth, R. *Plato's Examination of Pleasure*. Cambridge: CUP, 1958, p. 17. Cf. Platão, *Fil.* 14c e *Parm.* 139b5-e6.

do *Filebo* (15a1-b8)¹⁷, os paradoxos que esse princípio contém. Sem poder entrar em sua análise, limitar-me-ei a sustentar que qualquer tentativa de solução de tais paradoxos deve enquadrar-se na teoria da “comunhão dos gêneros (κοινωνία τῶ γένων)” do *Sofista*, onipresente no *Filebo*¹⁸. Essa teoria permite ver que o princípio do uno-múltiplo é “inerente à essência mesma do discurso humano”¹⁹ e é indispensável para descobrir a relação entre, por um lado, o Bem humano e, por outro, o prazer e o conhecimento.

IV. Pluralismo e método da divisão

Que método pode mostrar-nos a “identidade entre o um e o múltiplo” (ταὐτὸν ἓν καὶ πολλὰ: 15d4) nos casos do prazer, do conhecimento e de qualquer outro? É Protarco quem manifesta a necessidade de um método. Confuso, pergunta, com efeito, se não há algum meio para evitar o caos na discussão e encontrar um método melhor que este (ὁδὸν δέ τινα καλλίω ταύτης) para abordar o problema que surge (16b1). Sócrates acredita que não há caminho mais belo (οὐ μὴν ἔστι καλλίων ὁδός) “que aquele do qual tem estado enamorado (ἔραστής) desde sempre” (16b5-6)²⁰, ainda que muitas vezes o tenha perdido de vista e tenha ficado sem guia nem saída. Esse caminho é tão belo que não teme considerá-lo como “um dom dos deuses aos homens (θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις: 16c-5), “fácil de mostrar mas muito difícil de percorrer” (16c1-2). Sócrates não chega a mencionar seu nome, mas todos os intérpretes o identificam com o método da reunião e da divisão (MRD), que constitui, segundo alguns, a dialética platônica do último período²¹. É, claramente, o método que permite aplicar o princípio do uno-múltiplo em todos os domínios.

17 Cf. Muniz, F; Rudebusch, G., Plato, *Philebus* 15 B: A problem solved”, *Classical Quarterly* 542000-000 (2004) p. 1-12.

18 Cf. F. Bravo. “Ontología y ética en el *Filebo* de Platón”, in M. Perine. (ed.), *Estudios Platônicos*, São Paulo: Loyola, 2009, pp.173-183, em particular p. 179.

19 *Fil.* 15d8; cf. 15d5.

20 Cf. *Fedro* 266 b3.

21 Cf. F. Bravo, “O método da divisão e a divisão dos prazeres no *Filebo* de Platão”, in H. Benoit (Org.), *Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão*, Ed. UNIJUI, pp. 13-37. Deste método também me ocupei em minha *Teoría platónica de la definición*, Caracas: Universidad Central de Venezuela, 2ª ed., 167-195.

Segundo esse princípio, tudo que existe “está feito de um e de múltiplo” (16c9). É, portanto, evidente que em toda multiplicidade há que se buscar uma forma única (μίαν ιδέαν περι παντός:16d1) e ver logo se nessa forma única (*hênada*) tem duas ou mais formas menores (*mônadas*) ou espécies (cf. 15a6). Todavia, isto é precisamente o que faz o “método divino” em seu duplo movimento ascendente (até a *hênada*) e descendente (até as *mônadas*): no múltiplo busca o único, mediante a reunião (συναγωγή; *Fedr.*, 266b4), e o um no múltiplo, mediante a divisão (διαίρεσις; *ibid*). Não seria, pois, arriscado dizer que ao princípio ontológico do uno-múltiplo, radicalmente pluralista, corresponde, segundo Platão, o método da divisão, que é um instrumento igualmente pluralista. A propósito, Gadamer observa com razão que o método em questão serve não apenas para o conhecimento de todo o real, mas também “para fundar a possibilidade de um autêntico acordo dialógico”²². O pluralismo iria, deste modo, do princípio ao método e do método ao discurso.

As funções do MRD na aplicação do princípio do uno-múltiplo fazem-se ainda mais patentes no que poderíamos chamar de suas “regras”. A primeira delas concerne à reunião e prescreve “unir o que se acha desunido e impri-mir-lhe, na medida do possível (κατὰ δύναμιν), a marca de uma natureza única (25a3-4; cf. *Fedr.* 265d3). Por exemplo, tratando-se do prazer, o movimento de repleção (πλήρωσις): todos os prazeres, por múltiplos que sejam, unificam-se no fato de que são um movimento de repleção²³. A aplicação dessa regra exige não buscar a unidade ao acaso (ὅπως ἂν τύχῃσι: 17a1), indo a ela diretamente (εὐθύς:18b1), mas sim estabelecendo primeiro “certa pluralidade” (τινα πλῆθος:18b2) maior, com atenção a um ou mais caracteres mais amplos (por exemplo, ao movimento, comum aos prazeres e a outros estados de alma), e subindo em seguida a outras mais restritas, fundadas em caracteres menos comuns (por exemplo, na repleção, que não abarca todos os movimentos). Não se pretenderá, pois, haver chegado à unidade que se busca antes de reduzir todas as pluralidades, cada vez mais restritas (cf. 18b3). Uma vez alcançada a unidade, entra em jogo a segunda regra que é, na realidade, um conjunto de regras concernentes à διαίρεσις. À ascensão “sinagógica”, que vai de uma pluralidade indefinida à unidade, corresponde, com efeito, o descenso “diairético”, que vai da unidade a uma pluralidade definida. O descenso começa examinando se a *hênada* alcançada pela reunião contém dois,

22 Gadamer (1994), 177.

23 *Fil.* 31e8. Cf. F. Bravo, *Las ambigüedades del placer*. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2003, pp. 56-61.

três ou mais *mônadas* ou espécies (cf. 16d3)²⁴. O mesmo exame deve repetir-se para cada uma das novas *mônadas* (cf. 16d5), até chegar a ver, no tocante à *hênada* dividenda, não apenas que é uma, múltipla e infinita, mas também que quantidade precisa (*ὀπόσα*:16d7) de *mônadas* abrange. Apenas neste momento do trabalho dialético deixar-se-á que cada *mônada* ou pluralidade finita “disperse-se no infinito (εἰς τὸ ἄπειρον:16e2). Assim, ao término deste duplo processo ascendente e descendente, “sinagógico” e “diarético”, podemos ver, com Gadamer²⁵, que “toda unificação do múltiplo tem como meta a multiplicação do um, porém com a finalidade de transformar a pluralidade indefinida do ponto de partida numa pluralidade determinada de unidades”.

V. Dialética e busca da vida boa

Mas qual seria a relação do MRD com a questão de saber “qual dos dois (prazer ou conhecimento) se deve escolher (*αἰρετέον*: 18e4)” como constitutivo da VB? É o preterido *Filebo* quem introduz a questão e Sócrates quem a explicita (18d7). O mesmo Sócrates e Protarco haviam já reconhecido que cada um dos candidatos é “um” (18e6) e múltiplo. Agora se perguntam *como* o são (18e9). Em especial, como pode ocorrer que, sendo cada um *uno*, em vez de ser diretamente (*εὐθὺς*:18a8; cf. 17a3) *múltiplo*, sem passar pelos intermediários (*μέσα*:17a3), alcance um número determinado desses antes de alcançar a multiplicidade infinita (*ἄπειρα*). É uma pergunta ontológico-metodológica e assim a entende Protarco.

Segundo ele, o que Sócrates pergunta é “se o prazer tem ou não espécies e quantas e quais são elas (*εἴτ’ ἔστιν εἶτε μή, καὶ ὀπόσα ἐστὶ καὶ ὀποῖα*:19b3-4)”. E o mesmo à respeito da ciência (*ibid.*). No entanto, Sócrates dá a entender que somente mediante o MRD se poderia responder adequadamente a essas interrogações. O mesmo Protarco, que deixou de ser um adversário para converter-se em um coinvestigador, põe em relevo a importância dessa questão, com vistas a “determinar qual é o mais precioso de todos os bens humanos (*τί τῶν ἀνθρωπίνων κτημάτων ἄριστον*: 19c6). Agora quer saber se será Sócrates quem levará a cabo “a divisão dos prazeres e das ciências” (20a6). Este, em lugar de responder, volta a suspeitar que o bem que se busca “não é nem um nem outro (*οὐδέτερον αὐτοῖν ἐστὶ*), mas um terceiro (*ἄλλο τι τρίτον*), diferente de ambos e superior aos dois

24 Cf. *Politico* 287c, 286d-e.

25 Gadamer (1994), p. 190.

(ἕτερον μὲν τούτων, ἄμεινον δὲ ἄμοιβόν)” (20b7-8). Em realidade, é a defesa deste *tertium quid* que o porta-voz de Platão quis preparar, analisando o princípio do uno-múltiplo e o MRD, que é sua aplicação metodológica. Porém outros dois passos são ainda necessários para acabar de fundamentar esta hipótese, ética e ontologicamente pluralista: 1) determinar qual é a condição necessária do bem (τὴν τἀγαθοῦ μοῖραν: 20d1)” enquanto tal; 2) especificar o *tertium quid* que cumpre essa condição. Ora, ocorre que nenhum desses passos requer o MRD. E Sócrates o declara sem rodeios: “creio que já não teremos necessidade da divisão das espécies de prazer” (20c4-5). Refere-se ele, a meu modo de ver, tão somente aos dois passos que acabo de indicar, os quais podem dar-se efetivamente, sem recorrer ao MRD. Contudo, como irá demonstrar com maior clareza o progresso da investigação (προῖόν δ’ ἔτι σαφέστερον δείξει: 20c5), esse método será indispensável para a construção do *tertium quid*, pois apenas ele permitirá ver que partes do prazer e da ciência hão de entrar nessa construção.

VI. Condições do bem e pluralismo ético

A análise das “condições necessárias” do bem supremo oferece certo paralelismo no *Filebo* e a *Ética a Nicômaco*²⁶. Segundo o diálogo platônico, nem o prazer nem a ciência, tomados separadamente, cumprem as condições adiante assinaladas, enquanto que a combinação dos dois as cumpre sem dificuldade. Como há de ser *x* para poder ser o bem supremo? Segundo Platão, este deve ser: 1) *perfeito* (τέλειον: 20d1), e mesmo o mais perfeito (τελεώτατον: 20d3) de tudo quanto existe. Como tal, *autossuficiente* (ικανόν: 20d4), bastando-se a si mesmo e não requerendo nada fora de si. Essas características (1) e (2) fazem que τἀγαθόν seja *universalmente elegível* (αἰρετόν)²⁷, de tal modo que todo ser consciente “o persiga, tenda para ele e se esforce por alcançá-lo e possuí-lo” e, uma vez alcançado, “não dará importância a nenhuma outra coisa” (20d8-10). Os dois interlocutores estão teoricamente de acordo no tocante a essas três condições formais do Bem enquanto Bem. Seus respectivos candidatos as cumprem? Isto é o que agora devem examinar. Protarco não duvida que a vida de prazer, independentemente de toda inteligência, cumpre tais condições (cf. 21a-b). Porém Sócrates lhe objeta que, desprovido de toda inteligência, o indivíduo entregue à vida de prazer não saberia nem

26 Cf. EN 1097 a15-b20, especialmente 1097b7 e 1097a27.

27 Fil. 61a1; cf. 21d3, 21e4, 22b1, 22b5, 22d7.

mesmo se se deleita no presente, nem se se deleitou no passado, nem se pode ou não deleitar-se no futuro (cf. 21b-c). Pode considerar-se digna de escolha (αἰρετός) uma vida dessa espécie? (21d3). Protarco não pode deixar de reconhecer uma segunda fenda (*fêlure*) do prazer²⁸, e abandona sua pretensão de identificá-lo com o ἀνθρώπινων ἀγαθόν. Sócrates, de seu lado, empenhado em construir uma ética genuinamente pluralista, vem uma vez mais em ajuda de seu oponente, reconhecendo que a “vida de inteligência” desprovida de todo prazer não está em melhores condições do que uma vida de prazer vazia de inteligência. E insiste: “quero saber se algum de nós aceitaria viver com toda a inteligência, com toda a ciência e toda a memória possível, mas sem desfrutar de prazer algum, nem pequeno nem grande, nem experimentar dor alguma, e sem sequer ser capaz de experimentar nada disto” (21d9-e2). Os dois personagens (Platão, na realidade) se põem agora rapidamente de acordo em que nenhum desses dois gêneros de vida isolado do outro é elegível (αἰρετός: 21e5). Que diriam, contudo, de uma vida “feita de sua mescla (ἐξ ἀμφοῖν συμμιχθεῖς)”? É chegado o momento de proclamar definitivamente o terceiro gênero conjecturado desde o começo. A análise mostra, com efeito, que apenas a mescla de prazer e conhecimento (vida afetiva e vida cognitiva inseparavelmente unidas) pode ser ao mesmo tempo “suficiente, perfeita e universalmente elegível (ικανὸς καὶ τέλειος καὶ πᾶσι αἰρετός: 22b4-5)”. Em outras palavras, que o ἀνθρώπινον ἀγαθόν identifica-se com a “vida mista (τοῦ κοινού τούτου βίου: 22d1; cf. 22d6). Mas como se alcança este “misto” ético e ontológico? E qual é o lugar e a função de cada elemento na estrutura do todo?

VII. Pluralismo e mereologia

A tendência espontânea dos interlocutores é outorgar o lugar e a função mais relevantes a seu candidato original. Porém a ética dialógica que está em jogo exige que a resposta seja o fruto de um novo debate, guiado por “uma nova estratégia (ἄλλης μηχανῆς: 23b7)” metodológica. Veremos que esta, embora diferente do “método divino” (o MRD) (cf. 16a7), lança mão dele quando necessário (cf. 23c4) e dá a impressão de ser uma aplicação dele mesmo²⁹.

28 O título dado por Dixaut, M. à coletânea sob sua direção, *La fêlure du plaisir*, Paris: J. Vrin, 1999, alude, sem dúvida, ao εἴ πῆ τι σαθρὸν do *Fil.* 55c7.

29 Cf. S. Delcomminette, *Le Philebe de Platon*. Introduction à l’agathologie platonicienne. Leiden, Boston: Brill, 2006, p. 202.

Eis aqui o que se propõe o método complementar: (1) elucidar a natureza do “misto” em geral; (2) estabelecer as bases para a construção da estrutura do todo. B. Kühn diz, a esse respeito, que a “nova estratégia” traça “o quadro conceitual em que deve inscrever-se a vida mista de prazer e pensamento”³⁰. Também podemos dizer, com G. Gadamer³¹, que ela tece “o substrato ontológico” que lhe serve de base. Os referidos “quadro” e “substrato” implicam uma nova teoria, uma teoria da composição ou mereologia, ainda que Platão não a explicita no *Filebo*³². Na realidade, ela vem sendo formada em alguns diálogos anteriores, principalmente no *Teeteto* (203a-205e). Não creio forçar os textos ao sustentar que, em nosso diálogo, a mereologia platônica encontra-se entre as bases ontológicas de sua ética pluralista da VB.

Sócrates começa retomando o princípio já enunciado do Ilimitado e do Limite: “Deus – sustenta – revelou que há em todos os seres o ilimitado e o limite (23c9-10: cf. 16c9-10). Estes são, segundo ele, os dois primeiros ingredientes de tudo quanto atualmente existe no universo (πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί: 23c4). Aos dois junta-se um terceiro, que é uma mescla deles (ἐν τι συμμισγόμενον: 23d1), e um quarto, que é a causa (τὴν αἰτίαν: 23d7) da mescla. Platão refere-se à gênese dessa última e a descreve em várias etapas. Na primeira mostra a natureza dos três primeiros gêneros. Esses, tal como tudo que existe, estão sujeitos ao princípio do uno-múltiplo e são ao mesmo tempo um e múltiplo (ἐν καὶ πολλὰ: 23e6). É, com efeito, óbvio que o Ilimitado (τὸ ἄπειρον) é múltiplo (frio, quente, alto, baixo, grande etc); mas leva em todos os seus membros a marca de uma natureza única (μίαν τινα φύσιν: 25a4), a saber, a capacidade de ser “mais e menos (μᾶλλον τε καὶ ἧττον: 24e7; cf. 25c9)”. O mesmo vale para o Limite (τὸ πέρας): embora múltiplo (igual, duplo, triplo etc.), seus componentes levam o selo do proporcional e harmonioso (σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα: 25e1-2), e isso graças à introdução dos números (ἐνθεῖσα ἀριθμὸν ἀπεργάζεται: 25e2; cf. 26a8). A mescla desses dois gêneros dá lugar a “certas gerações” (γενέσεις τινὰς: 25e4); e quando a mescla é correta (ὀρθὴ κοινωνία: 25e7), origina boas gerações como a saúde (cf. 25b8), a música (cf. 26a4) e as belas estações (cf. 26b1). Qual é, entretanto, sua marca ontológica em todos os membros de sua classe? O que é

30 W. Kühn, “Quatre catégories cosmologiques employées en étique. *Philèbe* 23b-26d”, in M. Dixaut, *La féture du plaisir*. Paris: Vrin, 1999, p. 92.

31 Gadamer (1994) 200.

32 Cf. V. Harte, *Plato on Parts and Holes*. The Metaphysics of Structure. Oxford: Clarendon Press, 2002, p. 13.

“que determina ontologicamente o ser da mescla”³³? A resposta do *Filebo* não é de todo explícita e para encontrá-la deve-se ter presente que το συμμισγόμενον, a mescla³⁴, já não é um princípio propriamente dito, como os dois primeiros gêneros, mas um σύμφυτον (16c9), um nascido, ou seja, um produto daqueles, que se multiplica ao infinito (cf. 26c8). Tem, não obstante, tal como o Infinito e o Limite, um ser uno (ἔν: 26d8) que lhe é próprio. O autor do *Filebo* parece caracterizá-lo, primeiro, como uma γένεσιν εἰς οὐσίαν (26d9), uma geração da existência, e em seguida como uma γεγενημένην οὐσίαν (27b8), uma “existência gerada”. Poderíamos dizer que, no primeiro caso, o considera *in fieri* e no segundo como um *factum esse*. Se unimos os dois momentos, teremos que o ser da mescla consiste em ser o ser de cada coisa, seu τὶ ἐστὶ. Assim, toda mescla é ser e – como disse Gadamer³⁵ – todo ser é mescla³⁶.

Qual é, todavia, o processo por meio do qual se produz o ser da mescla? De que maneira a mescla é geração do ser e ser gerado? Basta, para que se produza, uma simples justaposição do Ilimitado e do Limite? Sem poder entrar nesse complexo problema, contentar-me-ei com recordar que, na mereologia platônica, o todo (τὸ ὅλον) é mais do que a justaposição de suas partes³⁷. Para

33 Gadamer (1994) 200.

34 No *Filebo*, este termo é utilizado, primeiro, para designar o terceiro gênero do ser, nascido da mescla de Indefinido e Limite (cf. 23d1, 7, 25b5, 25e3, 26b3); segundo, para referir-se à mescla de prazer e dor, que faz do primeiro um falso prazer (50c2), ou à mescla da ciência menos pura com a mais pura (62c7); terceiro, para falar da mescla de prazer e conhecimento como elemento da vida mista (27d1-2, 59e1, 61d2, 5, 62d8, 63c8).

35 Gadamer (1994) 200.

36 Não creio que Hackforth (1958) 49, nota 2 e G.M.A. Grube (Plato's Thought, London, Methuen, 1935, p. 303) estejam corretos ao subtrair “significação ontológica” das frases γένεσιν εἰς οὐσίαν e γεγενημένην οὐσία no presente contexto. Ainda que ‘οὐσία’ tenha vários significados (p.ex, o de ‘riqueza’ em *Fil.* 48e2), aqui se trata da marca ontológica distintiva da mescla.

37 É o que se depreende da teoria platônica do uno-múltiplo e do método da divisão que nela se funda. Também se depreende do exemplo privilegiado de tudo que é a sílaba e da análise platônico-aristotélica desta. Segundo o *Teeteto* 203e3-5, a sílaba não é “os elementos (τὰ στοιχεῖα) [as letras], mas certa forma única originária deles (ἐξ ἐκείνων ἐν τι γεγονός εἶδος), dotada de sua própria unidade formal e distinta dos elementos (ἰδέαν μίαν αὐτὸ αὐτοῦ ἔχον, ἕτερον δὲ τῶν στοιχείων)”. Uma formulação mais analítica desta concepção encontra-se na *Metafísica* de Aristóteles (1041b12-33): o que se compõe de algo de modo a tornar-se um todo assemelha-se não a uma pura justaposição, mas a uma sílaba (μὴ ὡς σωρὸς ἀλλ’ ὡς ἡ συλλαβή), a qual, por sua parte, não é apenas suas letras, mas algo outro (ἕτερόν τι) (1041b16-17). Ora, o princípio de união dos elementos (as letras) não é outro elemento – se fosse, nos levaria a um processo de regressão ao infinito – mas sim a causa de que a sílaba seja tal. Tal é “a substância formal de cada coisa (οὐσία δὲ ἐκάστου μὲν τούτου), causa primordial de seu ser (τούτου γὰρ αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι)” (1041b27-28). A relação entre o todo e suas partes voltou a ser muito discutida na atualidade. Verity Harte

que este tenha lugar, não basta a justaposição dos elementos materiais – por exemplo, das letras das sílabas ou, em todos os casos, do Ilimitado e do Limite – mas, além disso, são necessárias certas características formais (ἐν τι εἶδος) que lhe fornecem sua estrutura. Essas características serão especificadas ao examinarmos a mescla de prazer e pensamento para a constituição da VB. Acrescentemos, antes disso, que a mescla, por dar-se como resultado de um processo de produção, requer uma causa (αἰτία) produtora ou eficiente, pois é lei do devir (ἀναγκαῖον εἶαι) que “tudo que é gerado vem a ser gerado por força de uma causa (πάντα τὰ γιγνόμενα διὰ τινα αἰτίαν γίνεσθαι)” (26e3). Na qualidade de causa eficiente (ἢ τοῦ ποιούντος φύσις), ela difere do que é causado, ou seja, da mescla e é, por conseguinte, outro princípio, o quarto princípio do real. Na aplicação cosmológica da ontologia dos quatro princípios, Sócrates a identifica com o intelecto (cf. 28c-31a). Νοῦς é, para ele, a “causa universal (τοῦ πάντων αἰτίου)” (30e1; cf. 30c6) de toda mescla, como o reconheceram os sábios de todos os tempos, proclamando-o “rei de nosso universo e de nossa terra” (28c6). Até Protarco concede agora que o intelecto é “o ordenador de todas as coisas (πάντα διακοσμεῖν αὐτὰ)” (28e3) e está, portanto, acima de seu candidato.

VIII. Os elementos platônicos da vida mista

Se νοῦς é a causa eficiente de toda mescla, o é também da “vida mista de prazer e sabedoria (τὸν μεικτὸν βίον ἡδονῆς τε καὶ φρονήσεως: 27d1-2), constitutiva da VB. Porém resta ainda determinar qual é o lugar de cada um desses elementos na constituição da εὐδαιμονία. Para tanto, falta antes estabelecer as relações entre o prazer e o pensamento. E para isto é necessário saber “de que modo cada qual é uno e múltiplo (πῶς ἔστιν ἐν καὶ πολλὰ αὐτῶν ἐκάτερον: 18e9), ou seja, quais são suas espécies e como se estruturam no todo. Ressurge, portanto, uma pergunta que parecia haver sido descartada ao decidir que, vistas as condições do Bem, este não se identifica nem com o prazer nem com o conhecimento, senão com uma terceira disposição, distinta e superior a elas (27b7-9). Retorna com ela o MRD, que também parecia haver sido descartado junto com a pergunta anterior (cf. 20c4-5). Retorna e não fará mais do que dominar no resto do *Filebo*. Será, com efeito, necessário para descobrir quais são as espécies do prazer (cf. 31b-52d) e da ciência (cf. 55c-59d), e

(2002) oferece o primeiro exame detalhado acerca desse debate platônico, explicando sua relação com os debates contemporâneos.

de que maneira integram-se para a estruturação da VB. Impossível retomar, neste espaço, a divisão dos prazeres e das ciências³⁸. Recordemos apenas que seu propósito é descobrir em cada um desses “aquilo que há de naturalmente mais puro (ὄτι καθαρώτατόν ἐστὶ αὐτῶν φύσει: 55c8)” e “mesclar as partes que contém o máximo de verdade (μέρεσιν ἀληθεστάτοις: 55c9-10)”. Tais são, por um lado, os prazeres *puros*³⁹, ou seja, os isentos de toda dor, que são os únicos prazeres *verdadeiros*⁴⁰, e por outro, as ciências em seu conjunto.

IX. A construção pluralista da vida boa

Uma vez obtidas as espécies do prazer e da ciência graças ao MRD, os interlocutores veem-se a si mesmos “como fabricantes (δημιουργοῖς) diante de materiais de construção (δημιουργεῖν τι)” (59e1-2) e se obrigam a “empreender a mescla (μειγνύναι ἐπιχειρητέον)” tão largamente preparada. Agora sabem definitivamente que “não se deve buscar o bem numa vida sem mescla (ἐν τῷ ἀμείκτῳ βίῳ)”, mas, ao contrário, numa vida mesclada (ἐν τῷ μεικτῷ) de prazer e conhecimento (61b5). Dificilmente pode haver uma declaração mais taxativa de pluralismo ético. Sua base lógico-ontológica poderia resumir-se nesta declaração do *Sofista*: “para nós, o discurso (λόγος) nasceu da mútua combinação das Formas (διὰ ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκήν: 259e5-6)”. O mesmo podem dizer os interlocutores do *Filebo*: para nós, a VB nasceu da combinação mútua de ἡδονή e φρόνησις. Para que esse nascimento se torne efetivo, uma tarefa impõe-se: “realizar a melhor mescla possível (ἄς προθυμητέον ὡς κάλλιστα συμμειγνύναι)” (61c7-8). Platão pensa, sem dúvida, nos aspectos formais da mescla, que são os que lhe conferirão sua estrutura. Em face da enorme dificuldade dessa tarefa e do risco de fracassarem, resta aos interlocutores invocar a ajuda dos deuses: τοῖς δὴ θεοῖς εὐχόμενοι κεραννύομεν (61b11: façamos a mescla invocando os deuses).

38 Para essas divisões, cf. meus trabalhos *Las ambigüedades del placer*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2003, 137-143 (tradução para o Português, São Paulo, Ed. Paulus, 2009, p. 251-262) e “El método de la división y la división de los placeres en el *Filebo* de Platón”, in J. Dillon & L. Brisson, *Plato's Philebus*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2010, 25-30. Ver também E. Benitez, “La clasificación des sciences”, in M. Dixsaut (1999) 337-364.

39 Cf. *Fil.* 52c2, 53c1, 62b2-3, 62b7, 62e3, 66e5.

40 Em contraste com eles, os prazeres falsos são prazeres mesclados com algum tipo de dor (definido como κένωσις ou vazio: cf. *Fil.* 35b4, 42b1), os quais *qua tales* não tem o ser do prazer (definido como πλήρωσις ou repleção: *Gorg.* 492b1, d7, 496e2; *Rep.* 439d8, 585a3). Cf. Bravo (2003) 56 ss e (2009) 95 ss.

Sua atenção dirige-se, então, primeiramente, aos elementos materiais da mescla em marcha, a saber, o prazer e a ciência. Em seu manejo, evitam com cuidado combinar “qualquer espécie de prazer com qualquer espécie de ciência (παῖσαν ἡδονὴν πάση φρονήσει: 61d1-2)”. Sua divisão lhes mostrou, com efeito, que “há prazeres mais verdadeiros que outros e técnicas (ciências) mais exatas que outras” (61d7-8). Decidem, pois, mesclar “as partes mais verdadeiras de uns e outras” (61e6-7) e ver se estas “bastariam para nos assegurar a vida mais desejável (τὸν ἀγαπητότατον βίον: 61e8)” ou se, ao contrário, seria necessário “juntar partes menos verdadeiras” (61e9). O critério de sua decisão deve ser a necessidade de conseguir que “nossa vida seja uma vida, de uma ou de outra maneira (ἡμῶν ὁ βίος ἔσται καὶ ὅπως οὐδὲ ποτε βίος)” (62c4-5), ou seja, uma vida realmente humana. Não buscam, pois, uma vida moral ideal porém inalcançável, mas sim uma que se mantenha no âmbito do humanamente realizável. Em vista deste propósito, terminam incluindo as ciências menos exatas e os prazeres menos puros mas necessários (ἀναγκαῖοι) para viver como seres humanos⁴¹. Resta assim evidente que o pluralismo ou inclusivismo em construção no Filebo tem como um de seus critérios fundamentais a integridade da vida humana, embora sem sacrificar a autenticidade do bem buscado. Em vista desse critério, depois de escolher os elementos *materiais* da VB, Platão volta sua atenção aos aspectos *formais* da mescla que, como antecipamos, vai além da soma dos primeiros⁴².

O mais precioso de todos (τιμιώτατον) e o que se considera mais que nenhum outro como a causa [formal] (μάλιστα αἴτιον εἶναι δόξειεν: 64c6) de que a mescla seja querida por todos (προσφιλή: 64c7) é a medida (μέτρον), ou seja, por um lado a proporção (σύμμετρον: 64d9) entre os elementos materiais e, por outro, a pureza, a integridade e a autenticidade (τὸ εἰλικρινές⁴³) de cada um deles. “Privada de medida e proporção – diz Sócrates – toda mescla, seja qual for e composta como quer que seja, corrompe a seus componentes e se corrompe sobretudo a si mesma” (64d9-11). A necessidade ontológica da medida faz-se patente pela declaração de que, sem ela, não teríamos uma mescla propriamente dita (οὐδὲ γὰρ κρῆσις), mas uma mixórdia ingovernável (τις ἄκρατος συμπεφορημένη: 64e1) e, portanto, uma real miséria para os

41 Cf. *Fil.* 62e9-10, 62 a-b, *Rep.* 558d.

42 É o que parecem não haver visto Gauthier-Jolif em seu comentário à *Ética a Nicômaco*, ao sustentar que Platão, no Filebo, quis fazer da vida feliz “une somme de parties qui étaient, entre autres, les plaisirs et la sagesse” (*Étique à Nicomaque*, Louvain/Paris, B. Nauwelaerts, 1970, vol. III, p. 863).

43 Cf. *Fil.* 29b7, 30b6, 32c7, 52d7, 53a8, 59c3.

seres que a padecem. A medida traz consigo a *beleza* (τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν: 64e6), em clara concordância com a tese do *Timeu* (87c4-5) de que “todo bom é belo e não há beleza sem medida (πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον)”⁴⁴. À beleza une-se a verdade (ἀλήθεια: 64e9), ou seja, a pureza e a integridade (τὸ καθαρὸν τε καὶ εἰλικρινές: 52d7), tanto da mescla mesma como de cada um de seus elementos. Sem a verdade ontológica, que é a que aqui encontra-se em jogo, a mescla não poderia nem mesmo ser iniciada. “Aquilo com que não mesclamos a verdade (ὄϊ μὴ μείζομεν ἀλήθειαν) – afirma Sócrates – na realidade nunca nasceria verdadeiramente (οὐκ ἂν ποτε τοῦτο ἀληθῶς γίγνοιτο); nem, se porventura nascesse, existiria realmente” (64b2-3). São estas propriedades juntas, a saber, “beleza, verdade e medida” (65b8), que fazem que a mescla de prazer e conhecimento seja ontologicamente real e eticamente boa (ἀγαθόν: 65a4). Pois bem, um minucioso exame dessas propriedades mostra que elas são, na realidade, mais aparentadas (συγγενέστερόν ... ἀληθεία: 65b1) ao intelecto que ao prazer. É por isto que, na estrutura final da VB, o grau mais alto da construção corresponderá, tal como chave de abóboda, à medida (πρῶτον μὲν πη περὶ μέτρον: 66a7); o segundo, à beleza (περὶ τὸ σύμμετρον καὶ καλόν: 66b1) e o terceiro ao intelecto e à sabedoria (66b5-6), que são o domínio da verdade. Em quarto lugar vem o cortejo destes últimos, a saber, “as ciências, as artes e as opiniões corretas” (66b9) e em quinto “os prazeres isentos de dor (ἡδονὰς ἀλύπους: 66c4; cf. 53c1), ou seja, os prazeres puros (καθαραί: 66c5)⁴⁵ e os prazeres necessários (ἀναγκαία: 62e9, 10), únicos que têm o direito de entrar na mescla, pois são os únicos prazeres verdadeiros (ἀληθεῖς: 62e5, 7)⁴⁶.

Este pluralismo ético-ontológico, cuidadosamente buscado e finalmente alcançado no *Filebo*, inspirou, sem dúvida, o da *Ética a Nicômaco*. Como dissemos ao início, este se depreende da mesma definição aristotélica de εὐδαιμονία, segundo a qual a VB não é nem a vida de prazer sem inteligência, nem a vida de

44 Assim se compreende que a beleza em si (ὃ ἔστι καλόν) seja, no *Banquete* (211b-c), o objeto final do amor humano dialeticamente considerado.

45 A importância dos prazeres puros como elementos da VB depreende-se também da frequência com que o *Filebo* a eles se refere: cf. 52c2, 52e1, 2, 2, 53b4, 53c1, 55a8, 59c3, 63e3, 66c5. Mas também as ciências puras são mencionadas: cf. 62c7.

46 Em *Fil.* 52d6 Sócrates pergunta “o que devemos considerar como o mais próximo da verdade (πρὸς ἀλήθειαν): acaso o que é puro e sem mescla (τὸ καθαρὸν τε καὶ εἰλικρινές) ou o forte, numeroso e grande?” Cf. também 58c8 e 63e3.

inteligência sem prazer, mas, como comentam Gauthier-Jolif⁴⁷, “uma vida mista, ao mesmo tempo vida de prazer, vida política e vida contemplativa”. Segundo Aristóteles, a união entre esses elementos é tal que um é objeto do outro, pois não apenas há um prazer da contemplação (θεωρία)⁴⁸, como este é o mais elevado de todos os prazeres. Assim, também para o Estagirita, a VB é uma vida mista que une inseparavelmente ação e contemplação, contemplação e prazer. É verdade que em suas obras éticas não aparece a expressão “vida mista”. Ao constatar tal fato, intérpretes como Gauthier-Jolif pretendem que, embora ela “não tenha aparecido senão depois (de Aristóteles), parece haver sido cunhada para expressar seu pensamento”⁴⁹. Esquecem esses autores que Platão introduziu a expressão no *Filebo*, sustentando inequivocamente que a VB é “uma vida mista de prazer e conhecimento”⁵⁰. É certo que o peripatético Ario Dídimos⁵¹ a retomou mais tarde numa perspectiva claramente aristotélica, afirmando que há três gêneros de vida: a prática, a contemplativa e a mista das duas⁵². Porém, a perspectiva aristotélica, herdada da platônica, dela não difere em sua essência. Ao contrário, as duas fundam as que logo foram chamadas “éticas da vida boa” e são, como se vê em seus criadores, éticas essencialmente pluralistas ou inclusivas.

Referências

- BENITEZ, E. La clasificación des sciences. In: DIXAUT, M. *La fêlure du plaisir*. Paris: Vrin, 1999, p. 337-364.
- BRAVO, F. Ontología y ética en el *Filebo* de Platón. In: PERINE, M. (ed.). *Estudios Platónicos*. São Paulo: Loyola, 2009, pp.173-183.
- BRAVO, F. O método da divisão e a divisão dos prazeres no *Filebo* de Platão. In: BE-NOIT, H. (Org.) *Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão: a Procura da Eudaimonia*. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2007, pp. 13-37.
- BRAVO, F. *Teoría platónica de la definición*. 2ª ed. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1982.

47 Gauthier-Jolif (1970) III, 862.

48 Cf. EN X, 7, 1177a22-27; Met. I, 7, 1072b24.

49 Gauthier-Jolif (1970) III, 864

50 Fil. 27d1-2: τὸν μικτὸν βίον ἡδονῆς τε καὶ φρονήσεως.

51 Cit. por Gauthier-Jolif (1970) III, 864.

52 βίον δὴ τρίτος ἰδέας εἶναι, πρακτικόν θεωρητικόν σύμμετον ἐξ ἁμφοῖν.

- BRAVO, F. *Las ambigüedades del placer*. Sankt Augustin, Alemanha: Academia Verlag, 2003.
- BRAVO, F. *Ética y Razón*. Caracas: UCV, 2007.
- BRAVO, F. El método de la división y la división de los placeres en el *Filebo* de Platón. In: DILLON, J.; BRISSON, L. *Plato's Philebus*. Sankt Augustin, Alemanha: Academia Verlag, 2010, p. 25-30.
- DELCOMMINETTE, S. *Le Philèbe de Platon*. Introduction à l'agathologie platonicienne. Leiden ; Boston: Brill, 2006.
- DIXAUT, M. *La fêlure du Plaisir*. Paris: J. Vrin, 1999.
- GADAMER, H.G. *L'Étique dialectique de Platon*. Trad. F. Vatan; V. von Schenk. Arles: Actes Sud, 1994.
- HACKFORTH, R. *Plato's Examination of Pleasure*. Cambridge: CUP, 1958.
- HARDIE, W. F. R. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- HARTE, V. *Plato on Parts and Holes. The Metaphysics of Structure*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- HELLER, A. *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona: Ed. Peninsula, 1998, p. 326.
- IRWIN, T. *La ética de Platon*. Trad. A.I. Stellino. México: UNAM, 2000.
- KÜHN, W. Quatre catégories cosmologiques employées en étique. *Philèbe* 23b-26d. In: DIXAUT, M. *La fêlure du plaisir*. Paris: Vrin, 1999.
- MOORE, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge: CUP, 2003.
- MUNIZ, F.; RUDEBUSCH, G. Plato, *Philebus* 15 B: A problem solved. *Classical Quarterly* 54.2 , p. 394-409, 2004.
- SILVERMAN, A. *The Dialectic of Essence. A Study of Plato's Metaphysics*. Princeton ; Oxford: Princeton University Press, 2002.