

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS - GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

SARAH SUMIÊ ROCHA MANDAI

O AMOR E A CURA DA ALMA EM PLATÃO E JUNG

Uberlândia
2018

SARAH SUMIÊ ROCHA MANDAI

O Amor e a Cura da Alma em Platão e Jung

Dissertação apresentada ao Programa de Pós -
Graduação em Filosofia como requisito à
obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Rubens Garcia Nunes
Sobrinho.

Área de concentração: Ética, Conhecimento e
Ontologia.

Uberlândia
2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

M271a Mandai, Sarah Sumiê Rocha, 1983-
2018 O amor e a cura da alma em Platão e Jung [recurso eletrônico] /
Sarah Sumiê Rocha Mandai. - 2018.

Orientador: Rubens Garcia Nunes Sobrinho.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Modo de acesso: Internet.
Disponível em: <http://dx.doi.org/10.14393/ufu.di.2019.2>
Inclui bibliografia.

1. Filosofia. 2. Corpo e alma (Filosofia). 3. Psicologia e filosofia. 4.
Psicologia analítica. 5. Cura - Aspectos filosóficos. 6. Saúde - Aspectos
psicológicos. I. Nunes Sobrinho, Rubens Garcia, 1964-, (Orient.). II.
Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em
Filosofia. III. Título.

CDU: 1

SARAH SUMIÊ ROCHA MANDAI

O amor e a cura da alma em Platão e Jung

Dissertação de mestrado _____ para a
obtenção do título de Mestre no Programa de
Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de
Filosofia da Universidade Federal de
Uberlândia (PPFIL/IFILO/UFU), pela banca
examinadora formada por:

Uberlândia, 14 de setembro de 2018.

Prof. Dr. Tommy Akira Goto
Universidade Federal de Uberlândia/UFU

Prof. Dr. Paulo Irineu Barretos Fernandes
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Triângulo Mineiro/IFTM

Prof. Dr. Rubens Garcia Nunes Sobrinho (Orientador)
Universidade Federal de Uberlândia/UFU

Uberlândia
2018

DEDICATÓRIA

À minha família, que depois de tantos aprendizados foi curada pelo amor.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais Teruo Mandai e Vânia Lúcia Rocha pela oportunidade da vida e por doarem o seu melhor, na convivência com minha alma.

Ao meu irmão Matheus Mitsuo, quem primeiro me apresentou Platão, por toda influência do seu brilhante intelecto.

Ao meu irmão Ícaro Hissao por me ensinar tanto com sua essência, especialmente a cultivar e insistir nos laços familiares e fraternos.

À minha irmã Marina Harumi (*in memoriam*), por nossa convergência profissional, sobretudo por seu amor e orientação espiritual nos dois lados da vida.

Ao casal de psicólogos Marisa Santos e Franklin, pela humanidade e socorro quando caí no vale desconhecido da minha sombra.

À querida psicóloga Alda Angélica Borges Giovanini, por estar presente quando ascendi às luzes do amor-próprio.

À médica Clarissa Aires de Oliveira e sua equipe, pela excelência ao proporcionar-me a cura e a saúde integral.

Ao professor Rubens G. N. Sobrinho, por fornecer o aprendizado acadêmico e crescimento pessoal.

Ao amigo Marcelo Rosa por seu exemplo, encorajamento e apoio fundamental para que eu ingressasse neste processo.

Ao Felipe Ribeiro “o menino dos livros”, pela amizade desde as aulas de filosofia, até os meses de estudo em conjunto para a prova do mestrado.

À amiga Lorena Oliveira pelo bom encontro, companhia diária e apoio fundamental, durante os anos de mestradas.

E finalmente, fora dos círculos familiares ou acadêmicos, mas igualmente dentro do coração, agradeço à Livia Resende e Mariana Yoshimini, pelo carinho e compreensão.

No mais elevado grau, sinto gratidão pelo mestre Jesus Cristo e a Allan Kardec, por me proporcionarem um sentido de vida e a razão da fé, através do espiritismo. Minha gratidão se estende a tudo, a todos, e ao Amor que nos torna *um*.

A prece do sábio

Divino Pã, - e vós deuses outros destas paragens!
Daí-me a beleza da alma, a beleza interior e fazei
com que o meu interior se harmonize com essa
beleza espiritual.

Que o sábio me pareça sempre rico; e que eu tenha
tanta riqueza quanto um homem sensato possa
suportar e empregar!

(Sócrates)

RESUMO

Esta dissertação busca determinar a relação entre o amor e a saúde da alma, na filosofia de Platão e na psicologia de Jung. Em ambos os autores a psicologia e a ética são inseparáveis. Em Platão, o amor enquanto impulso da alma para o Bem fundamenta a saúde e felicidade desta. Da mesma forma, a energia psíquica em sua transferência do biológico para o cultural, perpassa os conflitos éticos determinantes para a saúde psicológica. A partir disso, observou-se a presença de analogias entre a alma de Platão e o aparelho psíquico da psicologia moderna, e também entre a função do Eros e da Energia Psíquica. Outra analogia apontada pelo próprio Jung se dá entre as Ideias platônicas e os Arquétipos. Essa convergência teórica endossa a compreensão de que o amor participa dos mecanismos anímicos, como parte essencial de manifestação e manutenção da vida e da saúde. Além disso, a terapêutica resultante dessa interação, não escapa à proximidade entre o autoconhecimento e a análise.

Palavras-chave: Eros; Saúde da Alma; Filosofia da Psicologia.

ABSTRACT

This dissertation seeks to determine the relationship between love and soul health, in Plato's philosophy and in Jung's psychology. In both authors, psychology and ethics are inseparable. In Plato, love as the soul's impulse to the Good grounds the health and happiness of the soul. In the same way, the psychic energy in its transference from the biological to the cultural, runs through the ethical conflicts that determine psychological health. From this, the presence of analogies between Plato's soul and the psychic apparatus of modern psychology, and between the function of Eros and Psychic Energy, was observed. Another analogy pointed out by Jung himself is between the Platonic Ideas and the Archetypes. This theoretical convergence endorses the understanding that love participates in the mental mechanics as an essential part of the manifestation and maintenance of life and health. Moreover, the therapy resulting from this interaction does not escape the proximity between self-knowledge and analysis.

Keywords: Eros; Health of the Soul; Philosophy of Psychology.

Sumário

Introdução	10
Capítulo 1- Platão e a Filosofia dos Amantes	25
1. A concepção de Eros antes de Platão	25
2. O Amor no <i>Banquete</i>	28
2.1. <i>Banquete</i> : o caminho e os líderes da jornada filosófica	28
2.2. Sócrates, o porta-voz de Diotima no <i>Banquete</i>	35
2.3. A natureza de Eros	39
2.4. O desejo de Eros e a multiplicidade dos amantes	43
2.5. Gerar- um ato de imortalidade inerente aos mortais	46
2.6. As corretas instruções para a iniciação na arte erótica	50
3. Conclusão sobre o Amor no <i>Banquete</i>	53
Capítulo 2 - Sócrates e a Medicina da Alma	67
1. A concepção de <i>Psykhé</i> antes de Platão	67
2. O Amor e a Alma no Fedro	72
2.1. <i>Fedro</i> : purificação das opiniões sobre o Amor	72
2.2. Necessidade de saber o que é a Alma	81
2.3. Estrutura da Alma: o mito da parelha alada	86
2.4. Os caminhos do Amor no <i>Fedro</i> : do inteligível ao sensível	91
3. A Saúde integral proposta no <i>Cármides</i>	98
4. Conclusão sobre o amor e a saúde da alma em Platão	105
Capítulo 3 - Jung e a Ciência Psicológica	123
1. A Psicanálise como antecessora da Psicologia Analítica	123
1.1. Correspondências entre o platonismo e a Psicanálise	123
1.2. O relato de Jung sobre a libido psicanalítica	131
2. O Resgate do Sagrado e a Saúde Psicológica em Jung	143
2.1. A Energia Psíquica da Psicologia Analítica	143
2.2. A Estrutura da Personalidade	152
2.3. Individuação e Função Transcendente: a saúde da psique	158
3. Conclusão sobre o amor e a cura da alma em Jung	165

Considerações Finais	177
-----------------------------	-----

Referências	183
--------------------	-----

Introdução

Os diálogos *Fedro* e *Banquete* versam sobre o amor e trazem como premissa o conhecimento da alma, conceito indissociável da ética platônica. Este axioma forma a base estrutural de discussão destes diálogos, o qual funciona como um prisma que permite ampla irradiação em variados espectros. Esta pesquisa mergulha na luminescência da filosofia da psicologia, que parte de Platão e alcança o pensamento de Carl Jung. Sob este feixe, demonstra a profunda conexão entre a noção de amor, tal como apresentado nos diálogos acima citados, e a de cura, no *Cármides*, evidenciando as possibilidades de uma equivalência conceitual e terapêutica com a psicologia analítica.

Dissertar sobre o amor pode soar algo prazeroso, uma vez que ele figura um alimento inebriante do qual todos têm fome. Perante ele toda a humanidade se iguala, pois a experiência é universal. Em Platão, o amor triunfa até mesmo sobre a morte, seja propiciando a fecundidade, ou por ser o elo entre humanos e o divino, como se lê em *banq.* 212 a: “Consequentemente, quando ele houver gerado uma virtude verdadeira e a houver nutrido, estará fadado a se tornar caro aos deuses. Ele, acima de todo ser humano, é imortal.” Contudo, toda essa potência do objeto de estudo requer, na mesma proporção, o cuidado em defini-lo ou explicitá-lo enquanto conhecimento filosófico.

Tal cuidado se amplia diante de alguns percalços que podem ser erigidos durante este processo: primeiro, o diálogo como método de filosofia; segundo, a persistente vinculação que Platão estabelece entre o enunciado e o enunciador; terceiro, o uso dos mitos; quarto, a psicologização da filosofia; e quinto, o plano inteligível da teoria platônica. Portanto, à maneira de um neófito é preciso preparar o espírito quanto a estas questões. Como se a porta que conduz aos mistérios do amor fosse estreita e exigisse uma alma despojada.

O *diálogo socrático* é um novo gênero literário introduzido por Platão. Mais que isso, foi o método que ele reconheceu como capaz de acolher sua concepção de filosofia. O exercício do filosofar em Platão, a proposta do “conheça-te a ti mesmo”, estão intrinsecamente ligados à presença do outro. A forma dialógica configura, então, um encontro de almas, que no processo de lapidação das ideias acabam por purificá-las das falsas opiniões, purificando, assim, a própria alma. Essa *práxis* filosófica é, na verdade, um modo de vida, em que a ética não se dissocia da ontologia, como de nenhuma área do conhecimento.

O ensinamento oral e o diálogo compreendem aquele movimento natural de intercâmbio das ideias, que envolve além do contato visual, outros níveis de troca. Não se trata, apenas, de uma percepção física ou da vitalidade dos olhos, mas do testemunho, o olhar

que espelha e é espelhado, parturejando, assim, o conhecimento no outro. O diálogo se presta bem a preservar esses movimentos, que ocasionam a eclosão do filosofar. Em contrapartida, a leitura ou escrita de tratados, nos quais a ideia está cristalizada, são geralmente, atos unilaterais e solitários.

Assim, Platão escreveu dramas, peças teatrais das quais ele nunca é personagem, nem mesmo coadjuvante. Portanto, não se pode citá-lo, ele delega o que é dito a quem disse, seja a Sócrates, a poetas cômicos, trágicos, ou outros. O enunciado está persistentemente relacionado ao enunciador. Para Monique Dixsaut (2001, p. 127, tradução nossa)¹ é justamente a presença do sujeito da enunciação que incomoda e deixa a impressão de uma linguagem platônica impura, equívoca ou imprecisa.

A presença desse sujeito incomoda porque Platão desaparece em sua sombra, e dificulta o apontamento do que seria um enunciado platônico. Isso tolhe a abstração de um corpo sistemático de enunciados, como gostariam os mais analíticos. Também, dessa sensação surge frequentemente a questão do conjunto de teses não-escritas, que estariam mascaradas nos diálogos de forma retórica ou dramática (DIXSAUT, 2001, p.127).

Diante disso, toda interpretação oscilará entre uma reconstituição histórica das doutrinas ou, uma restituição do passo-a-passo lógico dos argumentos, encontrando uma estrutura que exclui os interlocutores. Em ambos os casos, corre-se o risco de desqualificação do diálogo como forma filosófica. Reduzindo-o a uma finalidade retórica para torná-la aceitável ou a uma finalidade pedagógica, fazendo com que o leitor participe de uma ilusão de descoberta (DIXSAUT, 2001, p.128).

O gênero platônico de escrita é inverso aos tratados, nos quais as doutrinas ficariam estaticamente expostas. Isso porque os *Diálogos* não se prestam a uma filosofia técnica, metódica, como se fossem uma etapa necessária para a ciência. O conhecimento depende mais de uma disposição da alma, que de um corpo sistemático de enunciados. Ele sai dos círculos secretos dos eruditos para a praça pública, para as jornadas.

Certamente, ler um diálogo platônico também não se restringe a elaborar uma crítica literária, como detectou sensivelmente a autora. Diferente de todas essas possibilidades de interpretações restaria submeter-se, à proposta de incorporar a filosofia, como um modo de vida. Embora Monique considere o aspecto pedagógico uma redução, é inerente ao diálogo a peculiaridade de engajar o leitor na cena. Esse aspecto estimula o resgate da dúvida, cria um percurso junto ao interlocutor e promove um resultado psicológico e terapêutico.

¹ Todas as citações diretas e indiretas da autora francesa Monique Dixsaut, *Le Naturel Philosophe. Essai Sur Les Dialogues de Platon*. Paris: Vrin, (2001), são tradução nossa.

Liberar o diálogo desses percalços consiste, também, em compreender porque ele é o que há de mais complexo na filosofia. Ainda que, a habilidade literária de Platão, anestesie a percepção de tal dificuldade. Em se tratando dos *Diálogos*, para comentar o que é dito, é necessário precisar por quem é dito. Afinal, cada um tem o discurso que tem em função do que ignora, do que crê saber ou do que sabe. Não apenas isso, cada um sabe o que sabe e ignora o que ignora, a não ser porque deseja aquilo a que deseja (DIXSAUT, 2001, p.128).

Ou seja, a orientação do desejo define o grau e a qualidade da ignorância, bem como a capacidade de aprender *philosophia*. Todo juízo ou consideração serão orientados pelo desejo, em que a determinação cultural ou sofisticada dos valores comanda as formas de viver, agir, os modos de conhecimento e ignorância, bem como os modos de discurso. E tudo isso constitui o sujeito da enunciação, que não é nem histórico, nem empírico (DIXSAUT, 2001, p.128).

É assim que Platão distingue os *filodoxos*, os sofistas, os filósofos, sem constrangimentos ou más intenções. Sócrates e Cálicles no texto do *Górgias* são dois amantes e por isso dialogam, mas não podem se entender, porque os objetos de seu desejo são diferentes. Se todo discurso tem sua fonte no desejo, então cada enunciado será relativo ao que esse tipo de desejo é capaz de reconhecer como poder do *logos*.

A depender do desejo que avalia a potência do *logos*, implícita ou explicitamente, é que será definida a realidade do que é real. Assim, deve-se encontrar no enunciado a sua origem, que ordena todo o conteúdo e enxergar em toda tese a subordinação à hipótese ontológica que a comanda. E esse processo só pode ser assumido pelo diálogo (DIXSAUT, 2001, p. 129)

Tal como na natureza tudo tem uma causa, a causa das ações humanas não está no discurso, nem mesmo no pensamento. Para Platão, a causa das ações são os desejos, ou, transportando para um termo psicanalítico, as pulsões. O discurso tem como pano de fundo, afetos, emoções, desejos, ele é um sintoma da natureza erótica. A ignorância aponta para um tipo de desejo, assim como é ele quem determina o tipo de conhecimento e de discurso. A própria composição do *Banquete* e do *Fedro* revelam essa dinâmica em que Eros flerta com o discurso, como também todo discurso flerta com o desejo.

No entanto, o desejo por si só é claramente monológico, ele e seu discurso são surdos a qualquer outro. Só o desejo de aprender (*philomathia*), que predomina em alguns, é essencialmente dialógico. Todo verdadeiro diálogo é filosófico na medida em que só o filósofo puder dialogar. Ele, que tem sede de conhecimento, que não se limitará a confrontar os tipos de discursos, desejos ou opiniões. Portanto, é necessário interrogar cada enunciado, cada hipótese, explicitar o desejo que as sustenta, isso para Platão é o significado de “pensar”.

É dessa forma que o Ser, o Uno e mesmo o Bem devem ser dialeticamente definidos. É assim que sobrevém toda multiplicidade de hipóteses ontológicas (DIXSAUT, 2001, p.129).

É difícil reduzir toda essa gama de possibilidades, porque nenhuma hipótese é em si mesma possível ou impossível. Quando se apresenta uma posição de impossibilidade, automaticamente isso exige que ela seja pensada e dita. O que há é um princípio de equivalência lógica entre as hipóteses ontológicas, a necessidade de uma escolha e o caráter não lógico dessa necessidade. A falta de uma justificação lógica convoca o mito, e entre o mito e o lógico parecia não haver terceiro termo (DIXSAUT, 2001, p.130).

O exercício da alma em Platão, parte da percepção à opinião, da opinião ao *logos* e do *logos* à Verdade. Todavia, a Verdade parece transcender à linguagem da racionalidade conceitual e nesse momento, não há mais que duas opções: se circunscrever unicamente ao *logos* ou lançar mão do mito. Diotima apresentou a Sócrates os *metáxos* entre vários conceitos, como o da opinião correta que está entre a sabedoria e a ignorância (202a). De maneira similar, podemos compreender o mito platônico como um *metáxo* entre o mito pré-platônico e o *logos*.

A francesa Geneviève Droz (1997, p. 9, 10), escreve que com o nascimento da racionalidade científica e filosófica na Grécia, surgiu a aparente oposição entre a narrativa mítica e o discurso lógico. Platão se situa nesse período e não escapou a essa ambiguidade. Traçou certo rigor na busca da verdade, estranho aos seus predecessores. Foi então que ele criou um gênero novo, já que o mito platônico se distingue da narrativa mítica grega, como as de Homero, Hesíodo, poetas órficos, ainda que nelas se inspire.

O mito platônico não tem pretensões à verdade. Se a verdade se apresenta maior que a linguagem e não se submete à racionalidade conceitual, não seria no discurso mítico que ela iria se alojar. Quando Sócrates apresenta uma hipótese plausível, ainda que não verificável, ele sugere o provável. “Que estas coisas sejam precisamente como eu disse, não convém ao homem sensato afirmar. Mas que sejam próximas disso, a respeito de nossas almas, suas moradas e imortalidade, é um risco que vale a pena afrontar.” (*Fédon* 114d).

Se o mito não pode afirmar a verdade, ele pode apreender o sentido. Quando o objeto inteligível começa a escapar à forma-pensamento, o mito platônico o evoca pela imagem ou o símbolo. De certa forma, isso denuncia a dependência humana da visualização, que faz com que se crie todo um universo de símbolos arbitrários, como são os números. No *Fedro* fica claro como o homem é afetado pelo belo através da visão. Seja pela visão da alma: “Sempre que essas poucas [almas] percebem alguma imagem das coisas lá do alto, ficam tomadas de

entusiasmo e perdem o domínio de si mesmas.” (*Fedro* 250a); Quer seja pela visão dos olhos do corpo:

A vista é, realmente, o mais sutil dos órgãos do corpo; contudo, não percebe a sabedoria, pois esta despertaria em todos nós violenta paixão se apresentasse a nossos olhos uma imagem tão clara como a da Beleza, o que também é válido para todas as essências dignas do nosso amor. (*Fedro* 250d)

Da mesma maneira que dentre as formas originais a Sabedoria não é explícita como a Beleza, a sabedoria do mito também extrapola a sua imagem. Percebe-se que no *Fedro*, a beleza é o objeto mais perceptível, o homem a vê, sobretudo nos corpos, e no *Banquete*, primeiramente nos corpos. Talvez, essa prevalência visual se acentue mais em alguns que em outros, especialmente ante as diferenças de gênero.

O predomínio de outros sentidos, como o auditivo em algumas mulheres, decerto facilita seu acesso ao inteligível. O que justificaria, mais a fundo que o contexto cultural, as sacerdotisas dos templos gregos ocuparem tais posições. Também as flautistas são dispensadas do *Banquete*, os homens não querem ouvi-las. Mas é uma mulher, uma sacerdotisa, que Platão convoca para instruir os homens sobre o amor. E não porque Platão dissimule uma homenagem ao nome de Díon de Siracusa, como aponta o quase xará Dion Macedo (2001, p. 66 apud Robin, 1964, p. 52), mas simplesmente pelo fato de ser uma mulher intuitiva.

É Sócrates quem pede contas da procedência de Eros a Diotima e o mito que se segue é um dos mais curtos dos diálogos platônicos. Nele se vê a artimanha de Pênia, desprovida de todos os recursos, menos do recurso de gerar, e de gerar o amor. Ainda que para gerar seja necessária a união com aquilo que é fértil, e em troca, ela seja geradora para ambos. Gerar sempre envolve alguém além de si mesmo e aquilo que é gerado. A união entre a falta e a superabundância, gera o amor. A grande fraqueza da visão é que a sabedoria não produz imagens, só pode ser captada pelo intelecto.

A essência que realmente existe e é sem corpo e sem forma, impalpável e só pode ser percebida pelo guia da alma, o intelecto, sobre ser o objeto do verdadeiro conhecimento, tem aqui a sua sede. (*Fedro* 247d)

Assim, essa complementariedade homem-mulher implícita nos diálogos é análoga à complementariedade argumento-mito. Se não fosse possível aproveitar a proposta de situar o mito platônico entre o mítico e o lógico, então cada um dos dois termos passaria inteiramente ao seu outro. No entendimento de Monique (2001, p. 130), a falta de uma justificação lógica convoca o mito. Se não há um terceiro termo entre o mítico e o lógico, toda ontologia passa à

mítica e toda mitologia pode valer para uma ontologia. É isso que surge no diálogo em que o uso sofisticado do *logos* atinge seu limite e se parodia. No qual vale menos salvar sua alma, do que salvar a linguagem, ao colocar as únicas realidades capazes de lhe conferir um sentido que não seja mitológico.

Por outro lado, o relato mítico possui a tarefa de apresentar, como escolha, uma escolha que nunca é efetuada. Essa é a escolha, sempre pressuposta, que é necessária pensar como natureza, como orientação e como ímpeto vivo. Em Platão, a natureza da alma como ímpeto vivo, força e impulso, é quase imanente a eros, que por sua vez tem em comum com a filosofia o direcionamento do desejo ao que é necessário. Em todos os diálogos “de maturidade”, eros se faz presente em toda parte como tema, força, mito, causa, efeito, origem ou movimento. As ocorrências de *philosophia*, *philosophein*, e *philosophos* se difundem, como se este último só pudesse ter sentido no campo erótico-filosófico (MONIQUE, 2001, p. 130).

Com efeito, só Eros, o Emplumado, pode efetuar aquilo que não é nem empiricamente, nem logicamente possível: unificar uma alma que, contudo, é realmente dividida, discernir a unidade de uma Forma e, ao contrário, cindi-la e multiplicá-la e, sobretudo, superar a representação meramente lógica do impossível e do possível. A potência de Eros, potência que convoca o elogio, é a própria essência da filosofia. A filosofia é a única capaz de engendrar os discursos inventivos – e que produzem o inventivo. Ao querer expulsar da filosofia sua dimensão erótica e, com ela, toda espécie de psicologia como se isso se tratasse de elementos poéticos, de impurezas que fariam obstáculo a uma ciência rigorosa, golpeia-se a inteligência da alma e a filosofia do filósofo. Fazendo-se isso, recai-se, talvez, na pior das mitologias. Pois, crer que uma hipótese sobre o Ser possa ser algo diferente de uma hipótese, não se perguntar sobre o tipo de necessidade que leva a filosofia a privilegiar uma e refutar todas as outras, constitui uma abordagem tão redutiva que ela própria parece naturalmente convocar sua própria redução. (DIXSAUT, 2001, p. 130, tradução nossa)²

Recusar esse psicologismo enfraquece e reprime a filosofia que é capaz de orientar o pensamento sobre a natureza erótica da alma. Isso não quer dizer que seja necessário psicologizar a filosofia ou de delimitar uma psicologia da filosofia. Para Platão, o erótico faz parte da filosofia, uma vez que a filosofia deve existir, antes de tudo, como Eros, amor pelo

² En effet, seul Erôs l'Emplumé peut effectuer ce qui n'est ni empiriquement ni logiquement possible: unifier une âme pourtant bien réellement divisée, discerner l'unité d'une Forme et, au rebours, la scinder et la multiplier, et surtout surmonter la représentation simplement logique de l'impossible et du possible. La puissance d'erôs, puissance qui appelle l'éloge, est l'essence même de la philosophia. La philosophia est seule capable d'engendrer des discours inventifs et qui rendent inventif. A vouloir expulser de la philosophie sa dimension érotique, et avec elle toute espèce de psychologie comme s'il s'agissait là d'éléments poétiques, d'impuretés faisant obstacle à une science rigoureuse, on coupe l'intelligence de l'âme et la philosophie du philosophe. Ce faisant, on retombe peut-être dans la pire des mythologies. Car croire qu'une hypothèse sur l'Être puisse être autre chose qu'une hypothèse, ne pas s'interroger sur le type de nécessité qui pousse le philosophe à en privilégier une et à refuser toutes les autres, constitue une démarche si réductrice qu'elle en appelle comme naturellement sa propre réduction (DIXSAUT, 2001, p. 130).

saber, uma orientação natural do desejo ao que é “necessário”. Uma necessidade que não é irracional, nem lógica, nem mítica, mas natural e psicológica (DIXSAUT, 2001, p. 131).

Trata-se, portanto de localizar em toda filosofia aquela parte injustificável. O desejo, em Platão, é injustificável, não se explica o que determina o desejo, no entanto, não se pode dizer que ele seja ilógico ou irracional. Ele é a própria natureza do filósofo que deseja a inteligência, com a parte lógica da alma. Neste caso, cabe a Eros suprir essa lacuna entre o racional e o irracional, entre o desejo e a inteligência.

Daí a necessidade no *Fedro* de compreender o que é a alma, ou pelo menos, como ela é, antes de apresentar a ação de Eros. No *Banquete* fica evidente a proposta de um caminho lógico e dialógico, para a ascese da alma. Esses dois diálogos são pares naturais, pois enquanto o *Fedro* traça um percurso da alma do inteligível ao sensível, uma dialética descendente, o *Banquete* caminha no sentido inverso em uma dialética ascendente.

Cabe lembrar, que a proposta de um plano de realidade inteligível não surge como uma postura dogmática. Como toda investigação que parte do plano sensível, haverá o momento em que ela se tornará dialética e passará das coisas às formas. É possível impor limites em qualquer ponto de uma investigação. Platão partindo do “não-saber” induz à dúvida sobre as coisas sensíveis, ao mesmo tempo em que propõe um autoconhecimento tão profundo, a ponto de atingir o despertar para outra realidade.

Para Simone Manon (1992, p. 76), Platão sempre começa, assim como a maioria das pesquisas, a partir das coisas familiares do universo. Entretanto, se chega o momento de transcender às coisas é porque já não se pode proceder de outra maneira, e Platão não evitará fazê-lo. O plano sensível apresenta demasiadas ambiguidades para que o filósofo ancore todas as possibilidades em um único plano.

Para ilustrar a ambiguidade decorrente das percepções, Simone lança mão de um recurso que pode soar bem-humorado. A proposta é denunciar o mal-estar intelectual causado pela ambiguidade do sensível com um enigma e sua resposta: “Um homem que não é um homem, vendo e não vendo um pássaro que não é um pássaro, empoleirado em uma árvore que não é uma árvore, bate nele e não bate com uma pedra que não é uma pedra.” E a resposta é a seguinte: “Um eunuco zarolho visa um morcego empoleirado num sabugueiro com uma pedra-pomes, e erra o alvo.”

Assim, a alma quando levada a examinar por si mesma aquilo que lhe causa mal-estar, se esforça em desapegar-se do vício no sensível e se esforça para torná-lo inteligível, usando unicamente os recursos de que dispõe. Indubitavelmente há contradições de todos os níveis de dificuldades a serem superadas, a simplicidade do enigma diante dos grandes problemas

existenciais, o torna risível. Mas é curioso como a concepção de formas inteligíveis sofrerão mais ou menos resistência no meio erudito, a depender do campo de atuação e do objeto que se estuda, pondera a autora.

Quando o esforço de inteligibilidade que elas exigem é de ordem estritamente científica e matemática, os homens reconhecem de bom grado a diferença entre conceber e perceber. Não hesitam em recorrer ao cálculo, às operações científicas de determinação da experiência para atingir o real e, se são incapazes disso, confiam nos cientistas e matemáticos. Ao contrário, quando a contradição concerne ao campo de valores, o bem e o mal, o belo e o feio, o justo e o injusto, a virtude de alerta dessa prova parece menos evidente. Tudo acontece como se os homens aceitassem facilmente o princípio de uma inteligibilidade da experiência enquanto se trata de objetos indiferentes, mas o recusassem assim que se tratasse do essencial, isto é, assim que se tratasse de valores. Platão recusa essa distinção. Para ele, seja qual for a natureza do objeto a determinar, o igual ou desigual, o duplo ou a metade, o santo ou o profano, o justo e o injusto, etc., o processo de inteligibilidade é o mesmo. Somente o método pelo qual nos elevamos do sensível ao inteligível pode salvar o pensamento do suicídio do pensamento. (MANON, 1992, p. 79)

Portanto, parte-se do princípio de que toda idéia é ideia de alguma coisa que é. Cada uma dessas formas não passa de um pensamento, que só poderia se formar no espírito. Se o espírito as comunica é por ser da mesma natureza que elas. A “coisa que é” não encontra na realidade sensível sua permanência, daí o pressuposto de que a realidade inteligível guarda a eternidade e imutabilidade das coisas que são. Portanto, o que o espírito pensa do Belo em si, o inteligível, é o que é: o real. A bem da verdade, só o inteligível é real se a realidade é imutável e eterna, já o sensível parece não ser (MANON, 1992, p.86).

Em ambos os diálogos, a beleza é um recurso que provocará a reminiscência na alma sobre a realidade imutável, enquanto Eros é apresentado como o melhor meio do qual o homem dispõe para alcançá-la, sendo, portanto, um mediador. Veremos então, que, para Platão, diante do frenesi causado pela beleza, há na alma outras possibilidades além dos desejos inatos de prazer. O Belo tem íntima relação com o Bem na filosofia platônica e, assim como cada espécie busca o alimento que lhe é próprio, o homem busca pelo Bem – medida de todas as coisas.

Para além de toda cautela que exige o tema, como foi discutido no início, não há que se suprimir o reconhecimento dos especialistas sobre a riqueza literária em Platão³. Pois a arte

³ O comentador das obras platônicas Giovanni Reale, em sua obra *Eros dèmone mediatore*, encara a composição do *Banquete* como uma obra de arte. Considera que a vocação literária de Platão no uso da língua grega, em nada prejudica o fundamento filosófico em seu corpo teórico (MACEDO, 2001, p.77, *apud* REALE, 1997). Jaeger (1989, p. 497, 499) também comunga da mesma opinião: “Nenhuma prosa humana poderia atrever-se a fazer justiça, com os meios da análise científica ou de uma paráfrase cuidadosamente decalcada sobre o original, à suma perfeição da arte platônica, tal qual o *Banquete* nos revela.” Mais à frente ele diz: “Não é só na perfeição da forma que reside a beleza desta obra, mas também na maneira como nela se fundem a

e a genialidade expressa em suas obras, por toda sua filosofia, por si só emanam profunda beleza e inspirada sabedoria. Sem embargo, ela perpetua digna do mais elevado respeito, pois, não é sem razão que atravessou os milênios enriquecendo a sapiência humana. Assim, os que buscam um vislumbre amoroso divino nutrem-se dessa filosofia que revela um Eros dinâmico e vital. Rousseau foi categórico ao escrever que: “A verdadeira filosofia dos amantes é a de Platão, enquanto durar o encanto, eles não terão outra. O homem sob o efeito da emoção não consegue largar esse filósofo; o leitor frio não o suporta” (HUISMAN, 2000, p. 26).

Mas, qual seria, afinal, a relevância em estudar o que um filósofo do séc IV a.C, como Platão, tem a dizer sobre o amor e a saúde da alma? Platão não só inventou um método científico absolutamente autêntico, como elevou a filosofia a um patamar completamente novo. Sua concepção de *psykhé* influenciou a maior parte dos pensadores subsequentes, seja apoiando-o ou refutando-o. Influenciou Freud, Jung e a psicologia moderna. Como diz Jaeger (1989, p. 408), “o fundador da Academia⁴ é com razão considerado um clássico, onde quer que se reconheçam e professem a filosofia e a ciência como forças formadoras de homens.” Além disso, nenhum outro filósofo deu tanto destaque ao estudo do amor, a ponto de torná-lo central em sua ética.

Mas existirá alguma unidade conceitual e filosófica, de uma experiência afetiva tão complexa como o amor? O desejo que impeliu esta pesquisa estava impregnado desta indagação. Platão veio em nosso socorro dizendo que o desejo da verdade é a verdade do desejo. Enviou uma sacerdotisa, para iniciar a humanidade nos mistérios do amor. No entanto, o amor visto da perspectiva da atual condição moral e intelectual da humanidade, só pode ser concebido na multiplicidade, no campo do a-lógico e do mítico.

verdadeira paixão, o alto e puro vôo da especulação e a força da própria libertação moral do Homem.” Pessanha *et al.* (1987, p. 89, 408) diz: “O *Banquete* é indiscutivelmente uma obra prima da literatura e da filosofia de todos os tempos. De saída, merece atenção a forma como a situação dramática é construída e como o tema do amor é introduzido.”

⁴ Escola fundada por Platão (em aproximadamente 387 a.C.) chamada “Academia”. O nome foi dado em virtude do local onde foi fundada, perto da aldeia de Colona, nos arredores de Atenas, em um ginásio e parque dedicados ao herói Academos. O parque era ornamentado com belos plátanos e o instituto vasto, com salas para estudo, bibliotecas, museus, capelas comemorativas, espaços livre para corridas, provavelmente semelhante aos modelos das instituições pitagóricas. Eram servidas refeições em comum e alguns cultos deviam ser cumpridos. Dentre as disciplinas ministradas estavam Matemática, Astronomia, Medicina, Música, Retórica, Dialética e outras. A Academia atraiu para Atenas figuras famosas da Antiguidade como o matemático Eudoxo, o matemático e astrônomo Filipe de Opunte, Hermodoro e Heráclites, astrônomos, bem como alunos como Aristóteles. Além disso, Platão em suas viagens mantinha relações com alguns estrangeiros com os quais trocava saberes, como Teodoro de Cirene. Assim, tinha informações sobre a ciência de outras regiões, como a dos egípcios. Devido à qualidade do ensino e por reunir grandes encontros intelectuais, tornou-se rapidamente célebre e perdurou por quase oito séculos ininterruptos, até 529 d.C. (JAEGER, 1982, p. 620, 621; MANON, 1992, p. 4).

De maneira análoga, no campo da Psicologia Moderna, o amor não pode ser apreendido e revelado inteiramente. Tanto Freud quanto Jung, ao formularem a teoria da libido e da energia psíquica, respectivamente, mencionaram o Eros platônico. Em seu livro *Além do Princípio do Prazer* Freud diz: “O que tenho no espírito é, naturalmente, a teoria que Platão colocou na boca de Aristófanes no *Symposium*”⁵. No entanto, a psicanálise de Freud restringe a libido à sexualidade, e a situa sob a perspectiva da causa do patológico.

Já Jung, em seu livro *Psicologia do Inconsciente*, compreende que Freud se desviara do princípio epistemológico do amor platônico e diz: “Eros é um grande demônio”, declara a sábia Diótima a Sócrates. Nunca o dominamos totalmente; se o fizermos, será em prejuízo próprio”⁶. Apesar de Jung não restringir a energia psíquica à uma dimensão exclusivamente sexual, em um primeiro momento, ele percebe que também não ultrapassa o cientificismo psicológico:

Em 1912 já chamava a atenção para o fato de eu conceber um impulso de vida geral, chamado libido, e que eu usava em lugar do conceito de “energia psíquica”, utilizado em minha *Psicologia da demência precoce*. Cometi então um pecado de omissão, por apresentar o conceito apenas em seu aspecto psicológico, sem levar em conta o da metafísica: presto esse esclarecimento agora no presente trabalho. Ao limitar o conceito de libido a sua forma inteligível também lidei com ele como se fosse hipostasiado. Nesse sentido assumo a culpa dos mal-entendidos. Por isso declarei expressamente um tempo depois, em minha *Exposição da teoria psicanalítica*, em 1913, “que a libido com a qual operamos, além de não ser concreta ou conhecida, é propriamente uma incógnita, uma pura hipótese, uma imagem ou um tento no jogo, tão inapreensível concretamente quanto a energia do mundo das representações físicas.”⁷ (JUNG, 2013, p. 41, 42, grifo do autor).

A princípio, Jung se lança à investigação do psiquismo com tendências naturalmente empiristas, embora não fosse tão persistente, a ponto de evocar a imagem do cientista de jalecos brancos em seu laboratório. A mesma imagem pode ser aplicada aos intentos de Freud, este sim, enquanto neurologista e pesquisador, primou pelo status científico da psicanálise. Por isso, a teoria da libido psicanalítica é limitada aos aspectos biológicos e à esfera materialista do existir, ao passo que Jung tendia a aproximá-la dos postulados da física. Porém, quanto a isso, se Freud manteve-se irredutível durante toda sua vida, Jung apresenta maior flexibilidade durante sua trajetória.

Embora o início das investigações de Jung tenham se dado às voltas da Psicanálise, ele não a adere por completo, e sua teoria toma outros rumos. Sua concepção da natureza da

⁵ FREUD, 1996, v.18 p. 68.

⁶ JUNG, 1978, p. 20.

⁷ *Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie*, p. 54. 4v. (nota de rodapé referente à citação que Jung faz de seu próprio texto, e que o tradutor manteve como no original, em alemão).

psique engloba inúmeros conceitos, mais aprofundados, com uma cosmovisão mais completa. Da mesma forma, a Energia Psíquica da Psicologia Analítica transcende a esfera puramente biológica e fisicalista, para englobar os aspectos culturais e espirituais. Portanto, os paralelos entre o platonismo e a psicologia profunda de Jung, ficaram cada vez mais próximos e hamônicos.

O que se observa, é que o amadurecimento da teoria junguiana se dá concomitantemente, ao amadurecimento do próprio autor. Nascido em 1875, concluiu o curso de medicina na Universidade de Basileia, na Suíça, em 1900. Fez sua especialização em psiquiatria no Hospital Burghölzli, em Zurique, até 1905. Sua tese de doutorado configura sua primeira expedição oficial, intitulada *Sobre a Psicologia e Patologia dos Chamados Fenômenos Ocultos*⁸. Nessa época recebeu o encargo de seu professor, de estudar a obra *A Interpretação dos Sonhos* de Freud, publicada em 1899 (mas que Freud fez imprimir como publicada em 1900, como inauguradora do novo século). O jovem Jung reconheceu a importância daquela obra e identificou-a, com seus primeiros experimentos (STEIN, 2006, p 13).

Surge então a colaboração recíproca entre Freud e Jung, que entrariam para a história como os dois grandes Titãs da teoria da personalidade, cujas personalidades, lê-se, eram igualmente fortes. Essa colaboração durou sete anos, entre 1907 a 1914, após esse período Jung consumiu anos, entregue a uma profunda auto-análise, viagens e pesquisas por várias partes do globo. Essa foi a fase, em que Jung, angariou um vasto conhecimento cultural e pessoal. Esse eruditismo culminou no fortalecimento de suas ideias, que emergiram como sua própria e distinta teoria psicológica, denominada *Psicologia Analítica* (HALL, LINDZEY, 1973, p. 93).

Apesar de já ter feito várias publicações desde 1906, seu corpo teórico foi apresentado ao mundo de modo mais completo em 1921, no livro *Tipos Psicológicos*. Em 1930, aos 55 anos de idade, ele já havia criado a maioria dos pressupostos de sua teoria, mas não detalhara certo número de importantes pontos. Os detalhes seriam apresentados nos anos seguintes a 1930 e continuariam fluindo até sua morte, em 1961 (STEIN, 2013, p. 13). Para a mentalidade científica da época, Freud passou de louco e depravado a referencial teórico.

⁸ O estudo fornece uma descrição psicológica do mundo interior de uma jovem e talentosa mulher, que veio a saber, ser sua prima Helene Preiswerk. Desde a adolescente, ela atuava como médium para o espírito dos mortos, que se manifestavam com vozes e acentos históricos notavelmente precisos. Jung empenhou-se em entender e interpretar esse desconcertante fenômeno. Usou, então, o teste de associação verbal para desvendar características ocultas da paisagem psíquica, que não tinham sido classificadas antes. Divulgou-as em numerosos artigos que estão hoje reunidos em suas *Obras Completas* (STEIN, 2013, p. 15).

Jung por ter emergido posteriormente, não recebeu tantas pedradas, mas alguns dos seus pressupostos soavam tão ousados, que lhe imputaram a alcunha de místico: “Apesar de me terem acusado frequentemente de misticismo, devo insistir mais uma vez em que o inconsciente coletivo não é uma questão especulativa nem filosófica, mas sim empírica.” (JUNG, 2008, p. 55).

De acordo com Gomes (1998, p. 3), os primeiros textos de Jung traduzidos no Brasil, foram os que tratam dos fenômenos religiosos e dos mitos. Somente mais tarde, seus textos de temáticas científicas, foram vertidos para a língua portuguesa. Por esta razão, Jung passou a ser conhecido no país mais como místico, que pesquisador científico.

O léxico e a biografia de Jung (marcada pelos estudos sobre a religião) muitas vezes levaram à imagem distorcida do criador da Psicologia Analítica como místico. Comparada com a Psicanálise freudiana (cujos conceitos estariam estruturados sobre *objetos palpáveis*, como sexualidade e pulsões), a psicologia junguiana lidaria com conceitos alicerçados sobre a recorrência de representações culturais, mas para os críticos da metapsicologia junguiana – nada garantiria que os arquétipos e o inconsciente coletivo, por exemplo, tivessem causa psicológica empiricamente demonstrável. (GOMES, 1998, p. 3)

Essa crítica e opressão contra os estudos de fenômenos metafísicos são onipresentes, em qualquer área do conhecimento, em várias épocas, até os dias de hoje. É inevitável respirá-la, desde as primeiras produções dentro dos redutos acadêmicos, até as estruturas mais externas que determinam o científico. As teorias psicanalíticas da personalidade, formuladas por Freud e Jung, nutriram-se do mesmo clima positivista, que caracterizou o curso da Biologia e da Física do século XIX. Sendo assim, não é de se estranhar que, a princípio, Jung tenha se esforçado em utilizar os métodos experimentais e defendido, ferozmente, sua teoria do descrédito.

Tais esforços deixaram inúmeros registros em suas obras, que formam um espectro que varia do apego, à frustração, até a libertação das exigências de validação teórica, através do método das ciências naturais. Os textos a seguir ilustram essas três fases, de sua mudança de perspectiva.

Embora me tenham chamado frequentemente de filósofo, sou apenas um empírico e, como tal, me mantenho fiel ao ponto de vista fenomenológico. Mas não acho que infringimos os princípios do empirismo científico se, de vez em quando, fazemos reflexões que ultrapassam o simples acúmulo e classificação do material proporcionado pela experiência. (...) Daqui se deduz que abordo os fatos psicológicos, não sob um ângulo filosófico, mas de um ponto de vista científico-natural. (...) Limito-me, portanto, a observar os fenômenos e me abstenho de qualquer abordagem metafísica ou filosófica. (...) O que acabo de dizer não é Filosofia platônica, mas Psicologia empírica. (JUNG, 2008, v. 11, p. 7, 9)

Os problemas da psicologia complexa que aqui procurei delinear levaram-me a resultados espantosos até para mim mesmo. Eu acreditava estar trabalhando cientificamente, no melhor sentido do termo, estabelecendo, observando e classificando fatos reais, descrevendo relações causais e funcionais, para, no final de tudo, descobrir que eu havia me emaranhado em uma rede de reflexões que se estendiam muito para além dos simples limites das Ciências naturais, entrando nos domínios da Filosofia, da Teologia, da Ciência das religiões comparadas e da História do espírito humano em geral. Esta extrapolação, tão inevitável quanto suspeita, trouxe-me não poucos aborrecimentos. Sem falar de minha incompetência nestes domínios, minhas reflexões em princípio pareciam-me duvidosas, porque eu estava profundamente convencido de que a equação dita pessoal tinha um efeito de peso nos resultados da observação psicológica. O trágico é que a Psicologia não possui uma matemática invariável. Isto a priva da imensa vantagem de um ponto de Arquimedes de que a Física dispõe. Esta observa o mundo físico do ponto de vista psíquico e pode traduzi-lo em termos psíquicos. A psique, pelo contrário, observa-se a si própria e só pode traduzir o psíquico em um outro psíquico. (JUNG, 2009, p. 156)

O que singulariza o caminho aqui descrito é em grande parte a certeza de não podermos continuar recorrendo unicamente ao ponto de vista científico-intelectual, mas de que o nosso compromisso também compreende todo o lado do sentimento, isto é, a totalidade das realidades contidas na alma – já que lidamos com uma psicologia fundada na vida real. (...) Uma psicologia que satisfaz unicamente ao intelecto, jamais é praticável; pois o intelecto por si só nunca será capaz de abranger a totalidade da alma. Quer queiramos, quer não, mais cedo ou mais tarde o fator cosmovisão terá que ser levado em conta, porque a alma está em busca da expressão de sua totalidade. (JUNG, 1973, p. 110)

À medida que Jung amadurecia, ele se desprendia da crítica para assumir o fenômeno psíquico por dentro, tomando outras perspectivas. Talvez ele compreendesse, de modo semelhante a Platão, que a pesquisa da psicologia reduzida ou limitada ao plano exclusivamente material, não pode ser completa. Em vez disso, o que se faz necessário, inadiavelmente, não é a redução da psicologia a um método, mas a evolução de - ou o deslocamento para - um método que comporte uma ciência da alma.

Ademais, defrontar-se com o problema mítico, místico, religioso ou espiritual, na psique, não implica em sincretizar-se com as mesmas. Diferente disso, a pesquisa mantém os mesmos processos, daquela empregada na observação, de qualquer outro fenômeno. A ideia é psicologicamente verdadeira, na medida em que existe, se ocupar da existência da ideia não implica em determinar se ela é verdadeira ou falsa. Uma vez que a ideia ocorre no indivíduo, sua existência é subjetiva, mas é objetiva na medida em que ocorre em todos os indivíduos.

Há um preconceito de se considerar a psique e seus conteúdos simples invenções arbitrárias ou produtos mais ou menos ilusórios de conjecturas e opiniões. No outro extremo há um orgulho e o hábito de crer ser a consciência tudo o que existe, assim o ego fica sob o controle do seu criador humano. Jung vem demonstrar que há ideias que não são criadas pelo

indivíduo, que não estão no campo da consciência, e que o direcionam sem auscultar-lhe o livre-arbítrio. A boa notícia é que elas compõem a estrutura psíquica de todos os homens, e podem, portanto, serem analisadas objetivamente.

A Psicologia Analítica não fornece uma definição conceitual do que seja a experiência amorosa, do modo como ingenuamente ansiamos. Mas, assim como a doutrina platônica, oferece um mapa do psiquismo humano, e descreve como a “potência amorosa” movimentada cada uma de suas intâncias. Procuramos identificar, como essa energia atua nos aspectos determinantes da cura, ou seja, da saúde da alma. Acreditamos que esta abordagem, seja de extrema importância, enquanto fundamentação teórica, que reflete diretamente no desenvolvimento e eficácia da prática terapêutica.

Assim, o primeiro capítulo, dedicado ao *Banquete*, expõe a teoria platônica do amor, sua natureza, sua função e o caminho ascendente no qual ele guia a alma. Esse processo, revela que *eros* ascende à metafísica diretamente, tornando o homem um problema metafísico. Ao fazer da alma do homem o problema, Platão eleva o amor ontologicamente. As considerações poéticas de Hesíodo, ou dos filósofos pré-socráticos Parmênides e Empédocles, são reposicionadas para intuições embrionárias. Pois, o Eros platônico é compreendido em uma dimensão igualmente cósmica, mas com um sentido metafísico totalmente novo. Afinal, em Platão, o amor desce do Olimpo para ser filósofo, salvando as almas humanas da ignorância de sua condição de ignorantes.

No segundo capítulo, traçamos a relação entre a concepção de alma e de amor no *Fedro* e a de cura no *Cármides*. Partiu-se de uma breve exposição da noção pré-socrática de *psykhé*, desde as cosmogonias produzidas pela poesia até os filósofos naturalistas. Priorizaram-se as teorias de Pítágoras e Heráclito, por terem exercido uma influência mais direta em Platão. No tocante ao diálogo *Fedro*, considerou-se importante as passagens de abertura, por conterem uma espécie de purificação das opiniões sobre o amor. Como é própria da filosofia socrática partir do não-saber para a busca da sabedoria, os dois primeiros discursos representam a esfera da opinião. Em contraste, surge a palinódia de Sócrates e a investigação filosófica sobre os componentes da *psykhé* humana, através do mito. Em seguida, abordam-se as implicações do amor, frente às tendências antagônicas da alma. Finalmente, observamos no *Cármides*, que Sócrates representa o amor filosófico diante da beleza estonteante de um jovem, e como a moderação resulta na saúde da alma.

No terceiro capítulo, estabeleceram-se as principais correlações entre a estrutura da alma em Platão e o aparelho psíquico da psicanálise. Foram pesquisadas as referências que Freud fez de Platão, e pode-se concluir que as influências deste, sobre aquele, são profundas e

bem delineáveis. Assim, as três instâncias psíquicas *Id*, *Ego* e *Superego* são análogas à tripartição da alma, tanto na *República* quanto no *Fedro*. Também o conceito psicanalítico de libido, é convergente, mas apenas em linhas gerais, ao eros platônico. Em seguida, a doutrina psicanalítica é sucintamente abordada, pelo viés da explanação de Jung, por situar-se como precursora da Psicologia Analítica. Depois tratamos de compreender o conceito de Energia Psíquica em Jung, os sistemas básicos que compõem a estrutura da alma, ressaltando os conceitos de individuação e função transcendente, enquanto processos de cura da psique.

Nas considerações finais, tratamos de estabelecer a relação entre amor e cura no escopo da filosofia platônica, bem como da Psicologia Analítica. Também foram traçados os paralelos entre as duas abordagens, buscando respeitar o contexto, a área e as especificidades próprias de cada uma. Finalmente, algumas reflexões sobre o problema da cientificidade da psicologia, encerram este trabalho.

Capítulo 1: Platão e a filosofia dos amantes

1- A concepção de Eros antes de Platão

Uma das fontes mais antigas da poesia grega são as obras de Homero⁹, no entanto, Eros ainda não se encontrava entre os deuses de suas epopéias. É a partir de Hesíodo¹⁰, por volta do século VIII a. C., que se organizam as cosmogonias mais elaboradas, trazendo realidade, organização e coerência no que tange ao divino. E é nesse ínterim que surge, com destaque, a figura de Eros, como responsável pela unificação das potências divinas, que regem os destinos dos homens e do universo.

Em Téspias na Beócia, onde nasceu o poeta Hesíodo, Eros era cultuado apenas enquanto agente de fecundação do gado e dos matrimônios. A partir disso, o poeta infere-lhe dimensão universal. Na *Teogonia* Hesíodo se descreve como um pastor de ovelhas, que as apascentava ao pé do monte Helicão. Durante esta tarefa, ele teria alcançado o conhecimento da origem dos deuses, sob a inspiração das Musas. A *Teogonia* seria, portanto, uma reprodução do canto das Musas, que contém a narrativa da origem dos deuses e de todos os seres (CIVITA, 1973, p. 34).

A partir do princípio de que tudo tem uma origem, Hesíodo diz que no início havia o Caos¹¹, que não é um deus, é apenas um bocejo do vazio, um espaço aberto, matéria informe. Surge, então, a deusa mais velha, a Terra de fartos seios, e depois Eros, o Amor criador e governador de toda a vida. Do Caos surge também a Escuridão e a Noite, que se apaixonam e

⁹ Da vida de Homero praticamente não se sabe nada com segurança, ainda que dados semilendários sobre essa figura fossem transmitidos desde a Antiguidade. Sete cidades gregas reivindicaram a honra de ter sido sua terra natal. Homero é frequentemente descrito como um homem cego e idoso que perambulava de cidade em cidade, recitando seus versos, por volta do século IX a. C. Chegou-se a suspeitar que ele não tenha existido, e que a *Ilíada* e a *Odisséia* não seriam obra de uma só pessoa. Neste caso, seriam coletâneas de cantos populares de antigos aedos, e ainda que Homero tenha existido e organizado esses cantos, o fato é que eles contêm passagens de épocas diversas. Suas epopéias informam sobre a organização da *pólis* arcaica, sendo a primeira expressão documentada da visão mito-poéticas dos gregos. No âmago da psicologia dos heróis estão as intervenções benéficas e maléficas dos deuses, a controlar-lhes as ações. Na *Ilíada* os poderes superiores interferem na luta entre gregos e troianos, bem como nas aventuras de Ulisses ou Odisseu (tema da *Odisséia*) (PESSANHA, 2000, p. 8).

¹⁰ Tudo que se sabe, com segurança, sobre a vida de Hesíodo, é narrado por ele próprio em seus poemas. Nasceu, viveu e morreu na Beócia, em meados do século VIII a. C. Além de cultivar os campos e apascentar rebanhos, Hesíodo tornou-se aedo sob a inspiração das Musas. Suas grandes obras são *Os Trabalhos e os Dias* e a *Teogonia*, em que o drama teogônico se origina e enriquece pela vinculação, através da genealogia sistemática dos deuses primordiais e consequentemente, de todos os seres. O divino deixa de apresentar-se composto de entidades isoladas e passa a ter coesão no todo interligado (PESSANHA, 2000, p. 12).

¹¹ No início não havia palavra que significasse “tumulto” ou “confusão”: “Caos” só adquiriu, mais tarde, esse segundo significado, após a introdução da doutrina dos Quatro Elementos (KERÉNYI, 2004, p. 26).

geram a luz do céu e o Dia. A Terra dá a luz ao céu estrelado, que a cobre completamente, para ser firme e eterna morada dos deuses bem-aventurados. Gera também o mar espumante e as Montanhas para abrigar as Ninfas, todos estes elementos ela concebe sem se casar. Somente depois, a Terra se casa com o Céu estrelado (Urano), para que juntos deem origem aos Titãs e diversos outros seres (KERÉNYI, 2004, p. 27).

No poema do cantor mitológico Orfeu, Eros está entre os primeiros seres da gênese, agindo diretamente no surgimento de todos os subsequentes. Assim, ele esboça a noite como um enorme pássaro de asas negras, que concebeu do vento, um grande ovo de prata. Botou-o no colo imenso da escuridão, até que dele saltou o impetuoso Eros, o deus do amor, com asas de ouro. A Terra e o Céu que estavam abaixo e acima do ovo, por ocasião da influência de Eros, vieram a se casar. Deste casamento surgiu, então, o Oceano de belo fluxo, e assim, todos os outros deuses surgiam sob a compulsão do amor (PESSANHA, 2000, p. 8).

Portanto, Eros surge na *Teogonia*, com uma característica que perpetuará em toda a posteridade, o de liame, mediador. Talvez, um dos principais esforços da filosofia pode ser entendido como a tentativa de vincular, através de causas que a justifiquem, a pluralidade dos eventos para integrá-los numa visão unificadora. Diante dessa hipótese, é compreensível que Eros, o liame, seja engendrado como benemérito do amor à sabedoria, do desejo insaciável de unificação para tudo conhecer.

Por isso, não é de se estranhar que Eros retorne ao pensamento do grande filósofo racionalista, Parmênides¹² no século VI a. C.. Visivelmente inspirado pela *Teogonia*, sua obra *Sobre a Natureza*, oferece dois caminhos aos mortais: a opinião fundada pelos sentidos e a certeza alcançada pela razão. Na primeira via ele oferece sua versão da origem do universo. Esse princípio seria constituído por dois elementos contrários, a Luz e a Noite, de cuja mescla tudo deriva. Eros o intermediário por excelência, aparece como o autor dessa mescla, que é o fundamento do universo (CIVITA, 1973, p. 34).

Já Empédocles¹³ concilia razão e sentidos conduzindo a substituição do monismo corporalista pelo pluralismo: o universo pode ser compreendido como resultado de quatro

¹² Parmênides (cerca de 530 – 460 a. C.) nasceu em Eléia, atual Itália. Foi discípulo do pitagórico Amínias e mostra conhecer a doutrina pitagórica. Em Atenas, combateu a filosofia dos jônicos. Escreveu um poema filosófico em versos: *Sobre a Natureza* (nome homônimo da obra de Heráclito). A atitude polêmica de Parmênides levanta-se tanto contra o dualismo pitagórico (ser e não-ser, cheio e vazio), como segundo alguns intérpretes, contra o mobilismo de Heráclito (PESSANHA, 2000, p. 117).

¹³ Empédocles de Agrigento (cerca de 490 – 435 a. C.) era natural de Agrigento na Sicília, provavelmente morreu no Peloponeso. Na política era opositor da oligarquia e defensor da democracia. Cedo virou figura legendária, pois ele mesmo se atribuía poderes mágicos. Empédocles era um misto de cientista, místico, alcmeônida, pitagórico e órfico. Escreveu dois poemas em jônico: *Sobre a Natureza* (como Parmênides e Heráclito) e *Purificações* nos quais sua doutrina pode ser entendida como uma primeira síntese filosófica.

raízes. O fogo, a água, a terra e o ar estão governados pela isonomia, ou seja, são iguais, sem que nenhuma seja mais importante ou mais primitiva, todas são eternas e imutáveis. A diversidade das coisas que delas resultam advém da sua mistura em diferentes proporções. Assim, por exigência da razão, as raízes são imóveis, mas por exigência dos sentidos, o movimento percebido no universo, não pode ser tido como mera ilusão (PESSANHA, 2000, p. 27).

Para resolver esse impasse gerado pelo eleatismo, Empédocles apela para dois princípios cosmogônicos: o Amor (*Philia*) e o Ódio (*Neikos*). O primeiro age como força de atração entre os dessemelhantes (as raízes), enquanto o ódio exerce ação contrária, afasta as raízes. Empédocles estabelece uma paridade entre Amor e Ódio e as quatro raízes, que são também corpóreos (são fluídos-forças) e tem a mesma preeminência e anterioridade (PESSANHA, 2000, p. 27, 28).

Assim, o princípio de igualdade, regendo a atuação do Amor e do Ódio, resulta em um processo cíclico, que oscila entre um estado de máxima junção e máxima separação. Na fase em que o Amor prepondera, a fase de atração e de junção dos dissemelhantes (as quatro raízes) tende a abolir todas as diferenças para instaurar, no limite extremo, o reino do perfeito equilíbrio (PESSANHA, 2000, p. 28).

No período helênico da cultura grega, Safo (século VI a. C.), uma poetisa da Ilha de Lesbos, falava do Amor enquanto uma força obscura, potente, que dissolve os membros, doce e amargo, monstro invencível. Para Alceu (século VII a. C.) poeta lírico, Eros é o mais temível dos deuses, tendo nascido de Íris e Zéfiro. Eurípedes, por sua vez, o último dos grandes poetas trágicos gregos, ressalta o duplo caráter de Eros: ora é pernicioso e conduz à ruína, mas quando moderado, é um poder saudável que leva à virtude. Na época alexandrina, Eros perde sua dimensão cósmica e se transforma no Cupido, tormento de deuses e homens (CIVITA, 1973, p. 36).

Saltando para o século II d. C., o escritor romano Apuleio compôs a história de amor entre *Eros* e *Psykhé*. Seu relato tem profundo significado alegórico com raízes na mitologia. Partindo de dados elaborados pela tradição platônica, mostra que só o amor pode fazer a alma feliz, e que esta é capaz de enfrentar todos os obstáculos para se unir a ele. O caráter de Eros evidencia-se também na arte, como nas esculturas gregas de Fídias (500 – 432 a. C.) e Escopas (420 – 350 a. C.). O relato de Apuleio também serviu de inspiração para escultores,

Substitui a busca dos jônicos de um único princípio das coisas pelos quatro elementos: fogo, terra, água, e ar; combina ao mesmo tempo o ser imóvel de Parmênides e o ser em perpétua transformação de Heráclito, salvando ainda, a unidade e a pluralidade dos seres particulares (PESSANHA, 2000, p. 163).

músicos e pintores dos séculos seguintes, dentre eles, François Gérard (1770 – 1837) e Jean-Baptiste (1827 – 1875). Franz Caucig (1755 – 1828) é o autor do quadro *Diotima*, que ilustra a cena da iniciação de Sócrates na arte erótica, contida no diálogo *O Banquete* de Platão (CIVITA, 1973, p. 36).

De todos os pensadores antigos, Platão foi, de longe, o que mais debateu sobre o Amor, chegando a torná-lo um dos pontos centrais de sua filosofia. De um lado, seu pensamento foi profundamente marcado pela matemática da época, generalizando a aplicação do “método dos geômetras”. Por outro lado, o caminho de ascensão intelectual culmina em uma doutrina da realidade das Ideias. No entanto, para isso, propõe o trabalho racional de índole dialógica, como via de acesso.

No diálogo *Banquete* há, ainda, outra via de desenvolvimento intelectual, a ascese erótica em que Eros conduz a alma pela contemplação da beleza, até a Ideia da Beleza em si. Eros surge, assim, como mediador entre a sensibilidade e a compreensão pura, fazendo um papel análogo ao da matemática. Não obstante, a ciência não é, para Platão, resultado apenas de um esforço ordenado pela inteligência, mas é também e necessariamente, uma obra do Amor.

2 – O Amor no *Banquete*

2.1 – *Banquete*: o caminho e os líderes da jornada filosófica

Alguns diálogos platônicos, como *A República*¹⁴, começam com uma caminhada em direção à *pólis* ou para fora dela. Isso acontece de algum modo no *Banquete*, mas a cena inicial se dá no meio de uma conversa em andamento, em algum lugar não revelado. Vê-se Apolodoro respondendo a um amigo, ficando claro que a pergunta havia sido sobre a festa de Agaton, na qual erigiram-se discursos sobre o amor. Apolodoro diz estar preparado para narrar a história, pois, dois dias antes, quando saía de Falero a caminho de Atenas, Gláucon o saudou por trás e pediu-lhe que contasse essa mesma história (172a-b).

A partir disso, Platão cria uma espécie de labirinto antes de dar acesso aos discursos em questão. Esta etapa do texto consiste em uma comunicação incerta, indireta ou ameaçada

¹⁴ *A República* 327a: “Desci ontem ao Pireu juntamente com Glauco, filho de Aristão, para fazer minhas orações à deusa e também porque desejava ver como haviam organizado o festival, que pela primeira vez era celebrado. (...) Depois de terminarmos as orações e de assistirmos às cerimônias, retomamos o caminho da cidade. Porém, ao perceber, de longe, Polemarco, filho de Céfalos, que voltávamos para casa, mandou a correr um seu escravozinho, com recado para que o esperássemos. Puxando-me o manto por detrás, disse o menino: Polemarco pede que o espereis. Virei-me e perguntei onde ele se encontrava. Vem já; está ali atrás, foi a sua resposta. Nesse caso, esperemo-lo, disse Glauco.”

pelo tempo e a memória. Visto que, o caminho do conhecimento é árduo, como bem explica Abel Jeannière (1995, p. 152), em que o acesso à filosofia nunca é dado imediatamente, mas se adquire difícil e lentamente, torna-se natural que Platão a introduza assim.

Essa dificuldade começa com Gláucon explicando a Apolodoro que ouviu uma versão baseada no relato de Fênix, porém a comunicação não foi nada clara. O filho de Felipe o informa que Apolodoro conhece a história. Gláucon procura-o e considera-o, então, o correto comunicador, já que ele é amigo e admirador de Sócrates. Diante da pergunta de Gláucon sobre ele estar ou não presente naquele evento, Apolodoro percebe que tal relato foi mesmo muito impreciso. Então, ele explica que o banquete aconteceu há muitos anos, quando os dois não passavam de crianças. No momento desse diálogo entre Gláucon e Apolodoro, o poeta Agaton já estava a longo tempo fora do país, enquanto que a festa em questão aconteceu em virtude do prêmio que ele ganhara por sua primeira tragédia (173a).

No entanto, Apolodoro revela que quem lhe contou a história, foi o mesmo que a contou a Fênix, ou seja, Aristodemo de Cidateneum. Este sim esteve presente na reunião e era àquela época um dos principais amantes de Sócrates. Embora Gláucon esperasse ouvir a história em primeira mão, se dá por satisfeito e diz que a caminhada até a cidade é propícia para ouvi-la (173b). O caminho está dado, desta vez em direção à cidade, caminho no qual Apolodoro instrui Gláucon e que ele deixa agora. Dois dias à frente, o amigo, cujo nome não foi revelado, bem como o lugar em que se encontram, aguarda a história de Apolodoro, colhida de Aristodemo.

Catherine Osborne (1994, p. 86, tradução nossa)¹⁵ observa que o desenrolar da história evidencia, que o exercício filosófico configura-se como uma jornada ao longo de uma estrada. Mas, os amigos de Apolodoro não compartilham essa estrada com ele. Por certo, Apolodoro resalta que os discursos filosóficos feitos por ele ou ouvidos de outros, lhe dão imenso prazer (173c). De acordo com o texto do *Banquete*, ele desfruta da companhia diária de Sócrates há três anos, acompanha com cuidado todos seus atos e discursos. Considera que antes disso, sua vida não tinha direção e pensava realizar algo importante quando, na verdade, era um homem infeliz (173a). Essa direção implica um trajeto, o qual, para a autora, denota que seguir Sócrates é o mesmo que fazer uma jornada na estrada da filosofia.

A diferença de caminhos entre Apolodoro e seus amigos, apontada por Catherine, pode ser conferida ao longo dos trechos 173a e 173c-d, em que a mesma crítica lançada a Gláucon é dirigida ao amigo que o ouve agora. Percebendo que ambos se interessam mais

¹⁵ Todas as citações diretas e indiretas da autora inglesa Catherine Osborne, *Eros Unveiled. Plato and the God of Love*. New York: Clarendon Press Oxford, (1994) são tradução nossa.

pelo aspecto social do evento, Apolodoro julga-os infelizes, como ele mesmo foi um dia, por pensarem que a filosofia não lhes diz respeito. Confessa, também, que outros tipos de discursos o entediavam, como os de homens ricos que falam sobre dinheiro ou negócios. Eles pensam tratar de algo tão importante quando, efetivamente, não passa de coisa insignificante. Apolodoro lamenta a situação dos amigos e sabe que da parte deles, desconfiam que seja ele o infeliz, todavia, a infelicidade dos amigos é para ele um fato.

Provavelmente, a condição de Gláucon se sobreponha em relação à do amigo ouvinte. Conquanto sua posição atrás de Apolodoro simbolize um atraso quanto à busca do conhecimento, fica clara sua tentativa de aproximar-se da verdade. Apolodoro, por sua vez, já em marcha, deixa sua casa em Falero partindo de seu antigo estilo de vida não-filosófico, para seguir a nova vida no reduto socrático. Ao levar Glauco até Atenas, é ao mesmo tempo guia e seguidor. Esta situação se repete quando Apolodoro busca pelo relato de Aristodemo sobre a festa e enfatiza que este, à época do banquete, já era devotado seguidor de Sócrates (OSBORNE, 1995, p. 87,88).

Diante do contexto, pode-se supor que Aristodemo estivesse vivo à época do relato de Apolodoro. Ou, pelo menos, esteve vivo até recentemente, pois fazem apenas três anos que Apolodoro se engajara no percurso filosófico. Aristodemo deve ter iniciado sua peregrinação a pelo menos dez ou vinte anos, contando, de qualquer forma, muito mais anos de serviço que Apolodoro. Isso estabelece certa hierarquia de guias neste caminho, que será encabeçado por Diotima. Para mais, delinea-se desde já, uma via de ascensão erótica com seguidores e líderes (OSBORNE, 1995, pag 88, 90).

Quanto ao amigo que aguarda o relato do evento, reage com protestos e acusa Apolodoro de louco, diante do lamento deste por sua condição de simples curioso. Pois, segundo o tal amigo, Apolodoro critica a todos exceto o Sócrates. No entanto, a análise é acatada por Apolodoro: “Ó caro amigo, é evidente que a razão de eu sustentar essa opinião de mim mesmo e de todos vós é simplesmente a presença de uma loucura¹⁶ em mim!” (173e). Nesse caso, ele prefere não discutir e pede que Apolodoro lhe atenda ao pedido de narrar os discursos.

Este é o quadro dentro do qual Apolodoro conta sua história, embora tal quadro seja sempre esquecido no final. Apolodoro, a partir de agora, dá voz a Aristodemo e vai se transformando em um narrador não observado. Aristodemo terá o mesmo destino, em breve será esquecido pelo leitor, pois ainda que estivesse presente no banquete, não mencionou

¹⁶ Repare que no *Fedro* (245b) o amor é designado como uma espécie de loucura.

discurso próprio. Ademais, tão logo Sócrates adentra a casa, a festa se torna presente e todos como que falam por si.

Surge mais uma vez no diálogo um caminho, já dentro da cidade, aquele no qual Aristodemo encontra Sócrates e que os conduzirá à casa de Agaton. Um caminho inundado pelos pensamentos de Sócrates, cujos conteúdos não são explicitados. Platão apenas menciona que Sócrates estava submerso neles. Essas omissões são, no texto, o que mais expõem a presença de Platão, pois somente ele poderia omitir essas informações. Mesmo assim, ele ainda se mantém reservado, dado que, mesmo quando ele emite o texto, o faz imerso na sombra de Sócrates ou de qualquer outro personagem. Como consta na introdução desta dissertação, Monique Dixsaut (2001, p. 127), diz que é impossível citar o evasivo Platão.

Antes de adentrar esse caminho com Sócrates, Aristodemo inicialmente, não sabia da festa de Agaton, que ocorria desde o dia anterior. Estava descalço como lhe era habitual e encontrou Sócrates banhado, calçando sandálias. Visto que os dois acontecimentos eram raros em se tratando de Sócrates, Aristodemo perguntou o motivo da boa aparência. Sócrates o informa do banquete e explica que a bela aparência, é para concordar com a beleza de seu anfitrião. Justifica sua ausência no primeiro dia da festa, alegando evitar multidões e euforias (174a). Emendando um adágio de Homero, ele convoca Aristodemo para acompanhá-lo ao jantar. A despeito de que este não havia sido convidado por Agaton, ele aceita ir junto desde que Sócrates assumisse o motivo de sua presença (174d).

Postos a caminhar, Sócrates fica para trás por estar sobremaneira pensativo e pede que Aristodemo prossiga. Assim, ele teve que enfrentar, a contragosto, o vexame de chegar sozinho. Mas passado isso, um servo lava-lhe os pés, enquanto outro sai em busca de Sócrates (174e). Este foi encontrado ainda absorto em pensamentos, ali no pórtico vizinho, e se recusava a entrar. Depois de idas e vindas do servo insistindo que ele entrasse, quando o jantar já estava pela metade, ele finalmente entrou (175c).

Na visão de Catherine (1995, p. 91), Sócrates está levando Aristodemo para a festa e se torna seu guia, como já proposto. No entanto, há uma inversão em que guia e seguidor mudam de lugar, já que Sócrates fica para trás e pára na varanda de alguém. O objetivo de Platão não se restringe somente a ilustrar a excentricidade de Sócrates. Mas marcar o fato de que, nesta ocasião em particular, Aristodemo se revela mais socrático do que Sócrates por causa da simbologia de sua aparência, principalmente dos pés desnudos.

Pois que Aristodemo, como um verdadeiro amante, adota o estilo de vida ascético de Sócrates, está descalço. Ainda que fosse raríssimo encontrar Sócrates banhado, em suas melhores vestes e de pés cobertos, nesse átimmo, ele se professa amante de Agaton, seguindo

seu estilo de vida. Só por agora, Sócrates está em conformidade com o Eros desse poeta. Mas quando se passa ao discurso de Sócrates, que será o último a louvar Eros, descobre-se que essa imagem de amor não leva à verdade. Porque o verdadeiro guia na filosofia, ou seja, Eros, tem uma aparência rústica, que se aproxima melhor àquela apresentada por Aristodemo (OSBORNE, 1995, p. 91).

O belo anfitrião convida o recém-chegado para que reclinasse ao seu lado, de modo que em contato ele pudesse absorver aquela sabedoria concebida no pórtico. Sócrates alega que se isso fosse possível, seria ele o agraciado.

“Sócrates, vem reclinar-te perto de mim, para que te tocando, possa eu beneficiar-me desse bocado de sabedoria que a ti ocorreu naquele pórtico. É evidente que fizeste uma descoberta e te apoderaste dela, pois se assim não fosse, ainda estarias lá.”
Ouvindo-o Sócrates sentou-se e disse: “Que bom seria, Agaton, se a sabedoria fosse o tipo de coisa que pudesse fluir daquele entre nós que dela estivesse mais repleto, para aquele que dela estivesse mais vazio mediante nosso mero contato mútuo, como a água que flui através da lâ da taça mais cheia para a mais vazia. Se assim sucedesse de fato com a sabedoria, seria um sumo prêmio sentar ao teu lado; não demoraria a sentir-me repleto da admirável sabedoria copiosamente aurida de ti. A minha é ínfima e tão contestável quanto um sonho, enquanto a tua é resplandecente e irradiante, como a assistimos outro dia emanando de tua juventude, vigorosa e estupenda, ante os olhos de mais de trinta mil gregos.”
“Tu te excedeste, Sócrates”, disse Agaton. “Um pouco mais de tempo para ti e não tardará para que Dionísio seja o juiz de nossas pretensões quanto à sabedoria. Por enquanto, ocupa-te apenas de teu jantar.” (175d,e)

Em seguida à chegada de Sócrates, o ponto que chama bastante atenção, especialmente por tratarmos do vínculo “amor e saúde”, é o fato de Platão introduzir o tema através das orientações de um médico¹⁷. Inclusive, Erixímaco fará seu próprio louvor a Eros pelo viés da arte médica. Frias (2004, p. 11), constata que Platão teria sido ávido leitor dos textos médicos de seu tempo. Uma vez que é possível perceber um nexos entre o método de “observação clínica” (criação da medicina Hipocrática), e o método da arte retórica presente no *Fedro*. No trecho 270 c-d do referido diálogo, ele transpõe a *tékhnē*¹⁸ de Hipócrates para a filosofia. A

¹⁷ Algo semelhante ocorre no diálogo *Fedro* (227a), em que o primeiro parágrafo traz o médico Acumeno (pai de Erixímaco do *Banquete*), indicando como muito benéfico e saudável o passeio para fora dos muros da cidade. Tanto no *Fedro* quanto no *Banquete*, o personagem Fedro mostra total concordância e obediência aos preceitos médicos. É ele que em ambos os textos, devido a seu contato com os médicos, acaba se tornando o responsável pelo tema do amor. Já que no *Fedro*, embora a sugestão médica não tenha sido, explicitamente, a de discursar sobre o amor, ela permeia o encontro de Fedro com Sócrates e justifica o local onde os discursos são concebidos.

¹⁸ *Τέχνη* (*Tékhnē*) – Técnica; arte manual, ofício; habilidade (manual, em coisas de espírito); conhecimento teórico; método; meio; recurso; obra artística (PEREIRA, 1998, pág. 572).

partir do modelo médico, o filósofo fala pela primeira vez da *diaíresis*¹⁹, ou método da divisão, que estará presente nos diálogos considerados como da última fase.

É verdade que a medicina e a erótica estão constantemente próximas uma à outra, contudo, a medicina serve de paradigma para diversos fins, quais seja a política, a justiça e outros. Além disso, Platão utiliza outros modelos médicos em sua obra como é caso do diálogo *Cármides*, no qual trataremos de especificar, as novidades que o filósofo introduz nessa área. Assim, não há dúvidas de que sua atenção aos conhecimentos da arte médica seja constante.

Na introdução do *Banquete* percebemos a elevada consideração que os convidados dispensam às palavras de Erixímaco. Por causa da ressaca do dia anterior, Pausânias sugere que deixem de lado a embriaguez, dispensando também as flautistas. É representação da transformação do rito Dionísio em rito Apolíneo, do mito em *lógos*, reflete Macedo (2001, p. 16).

Mesmo diante do consentimento geral, Erixímaco acautelou que a embriaguez é nociva ao ser humano e não a indica. Sugere em vez disso, que a bebida seja limitada ao ponto do prazer e que se façam discursos para os quais ele pode sugerir o tema (176d,e). Foi então, que ele revelou uma extensa queixa que Fedro lhe fizera sobre a escassez de louvores a Eros, enquanto que até o sal era louvado constantemente por sua prazerosa utilidade (177c).

Estando o médico de pleno acordo com o protesto de Fedro, indica, então, que os discursos contemplem o deus do amor. A começar pelo próprio Fedro, pai do tema, e, assim, sucessivamente da esquerda para a direita (177d). Novamente todos concordaram, tal como Sócrates, que inteiramente satisfeito diz que *a única coisa de que entende é sobre a arte do amor*. Acrescenta, ainda que todos os presentes, sobretudo os poetas que vivem entre Dionísio e Afrodite têm condições de elaborarem discursos admiráveis (178e).

Os últimos portais desse labirinto inicial que Platão coloca como entrada para os discursos são, na verdade, duplos vãos, referentes à memória de Apolodoro e Aristodemo. De todos os convivas que discursaram sobre o amor no banquete, apenas alguns serão recordados por Aristodemo e menos ainda os retidos por Apolodoro.

É claro que Aristodemo não pôde recordar-se de cada discurso individual na sua totalidade, bem como eu próprio recordar-me de absolutamente tudo que ele me contou. Contudo, as partes (dos discursos) que considere mais memorizáveis, até

¹⁹ *διαίρεσις* (*diérese*) – distribuição; distinção. A *diérese* é a divisão de ideias metodologicamente efetuada. O precursor da *diérese* platônica é a sinônima de Pródico de Ceos, que pretendia diferenciar duas palavras aparentemente iguais. Só com Platão ela se torna um método científico e até mesmo o cerne da própria dialética nos escritos posteriores (PEREIRA, 1998, pág. 130; SCHÄFER, 2012, pág 90, 91).

em função dos discursadores, eu as relatarei a ti, inclusive na sequência em que tais discursos foram feitos (178a)

Esses vãos da memória parecem remeter a um conteúdo que Platão menciona, mas não revela, deixando a impressão de que esses discursos revelam o tema apenas parcialmente. O que não significa que a narração seja defeituosa, como no caso daquela mencionada por Gláucon, ou seja, a primeira narração baseado no relato de Fênix. Aquela não merece créditos, por ser imprecisa, vaga e faz com que a compreensão da mensagem não seja apropriada. Em vez disso, Platão talvez, retira do texto aquilo que só seria alcançável pelo exercício filosófico particular de cada alma. Ainda assim, prevalece a dúvida: qual seria o resultado, caso os meios de transmissão desses discursos, não estivessem tão limitados pela memória?

Macedo (2001, p. 16), distingue a boa narração de Apolodoro, que conduz à reflexão e à argumentação. O fato de ele repetir a narração duas vezes, em um intervalo de dois dias, é o sinal de que ele dá continuação ao *lógos* acolhido. O que corrobora com o pensamento de Macedo é o passo 173b, no qual Apolodoro busca por explicações mais precisas, procurando Sócrates para confirmar seu próprio discurso. É isso, que a princípio, já difere o discurso de Sócrates de todos os outros, é o único que teve seu conteúdo confirmado e sua nitidez garantida.

A primeira ordem do diálogo, a dos discursos de Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agaton, mostram uma multiplicidade de opiniões sobre Eros. São todos personagens bem instruídos e que compuseram discursos dotados de variegada beleza e conteúdo. Cada qual expressa os efeitos de Eros pela perspectiva de suas ocupações e à altura delas. Eles são fundamentais na composição do diálogo como um todo, bem como ao discurso de Sócrates. Pois é desenhada uma transição do elogio à verdade essencial do amor.

Nesse jogo de meias-verdades, Platão tem espaço para trafegar entre Hesíodo, Parmênides, mas, sobretudo, de estabelecer o processo de depuração da *doxa*, em busca da verdade. Este princípio é imprescindível no modo socrático de fazer filosofia. Promove, igualmente, a definição do discurso filosófico e do papel do filósofo. Jaeger (1989, p. 499), entende que a união das tendências a ideias universalmente válidas desvendam-se, nas figuras poéticas caracterizadas por Platão. Esse coro de vozes reais da época, do qual se ergue no fim a de Sócrates, corresponde a uma situação espiritual e moral, em que todos buscam uma solução comum, que abarque todas as tendências discrepantes.

Longe de ser uma introdução retórica ou uma montagem aleatória, constitui para Dixsaut (2001, p. 136, 142, 143), um inventário de ilusões sobre Eros. Todavia, todos que

falam são, no mínimo, amantes de seus discursos e acrescentam ao precedente aquilo que neles faltam. Nesse ínterim, algumas verdades são alcançadas e outras não.

Já para Macedo (2001, pág. 16, 17, 18), os cinco primeiros discursos concernem mais ao elemento dramático que ao elemento filosófico. Em razão de atender apenas aparentemente, à exigência filosófica de tratar, com prioridade, da natureza de Eros e, depois, de seus efeitos. Assim, segundo ele, podem-se considerar tais discursos como “as máscaras de Eros”, um “teatro de sombras” no qual os convivas o moldam a seus campos de atuações. É o primeiro vislumbre que Platão concede, da capacidade de cada um em defini-lo o melhor e mais belo possível, na tentativa de agregar beleza ao próprio discurso.

Este é o segundo ponto que difere o discurso de Sócrates, dos demais, o fato de ele especificar a natureza de Eros. O primeiro ponto, como dito acima, se refere à nitidez e, o próximo será o uso do caminho dialógico, primeiro com Agaton e depois com Diotima. Mas o seu destaque não pára por aí. Veremos que Platão resgata esse tema da situação fatídica do mito, da opinião e da ignorância e o transporta para um caminho, do qual ele é um dos precursores, o caminho filosófico.

2.2 - Sócrates, o porta-voz de Diotima no *Banquete*

Aristodemo, o narrador titular do banquete, era um amante de Sócrates, como disse Apolodoro, e isso explica o fato de ele ter adotado o estilo de vida ascético de seu amado. Ele estava descalço, sem os cuidados com a aparência que uma festa exige. Sócrates, por sua vez, escolhe professar seu amor por Agaton, estava de acordo com a imagem que este acabara de fazer de Eros. Apesar de Agaton ter criticado seus predecessores por elencarem as qualidades e não a natureza do objeto, ele acaba incorrendo no mesmo erro. Assim, o Eros de Agaton é feliz, belo, corajoso, temperante, jovem, sábio e poeta. No discurso do poeta trágico, Eros é dotado de todas as qualidades, se aproximando ao máximo da imagem do próprio Agaton.

Esse hiato entre o que Agaton se propõe a fazer e o que ele de fato fez, corresponde ao da aparência de Sócrates e seu discurso. A escolha de Sócrates, de se apresentar de acordo com as características do anfitrião, é uma forma de respeito a ele, por seu comemorado prêmio. Dessa forma, ele não nega aplausos a todos os discursos. Mas ele não pode amá-los senão assim, em aparência. Pois quando ele tem seu momento de fala, vemos que seu reconhecimento se limita à aparência e que esta não vale mais que seu discurso.

Assim, Sócrates começa elogiando o aplaudido discurso de Agaton. Alega estar em real dificuldade para tecer sua fala, depois de ouvir tanta beleza e variedade. Na sequência,

em uma transição quase imperceptível, emenda suas críticas e oposição no tom de sua habitual ironia. Em sua avaliação, a maior parte do discurso do poeta não foi tão maravilhosa, mas o desfecho foi de tirar o fôlego. Isso o faz lembrar a retórica envolvente do “terrível” Górgias, usando propositalmente um trocadilho entre *Γοργίου* (*Gorgioy*) e *Γοργῶ* (*Gorgo*), ou seja, Górgias e a Górgona de Homero, cuja visão petrificava as pessoas (198c).

Não é sem razão que Sócrates faz essa menção irônica, pois Agaton é discípulo do sofista Górgias. E qual o desejo por trás do discurso destes sofistas? Se diferir do desejo de aprender que sustenta o discurso filosófico, já não se enquadra como tal. Daí o relevo que Platão dá ao poeta trágico, à sua condição de premiado e à sua posição de antecessor direto do discurso socrático. Como contextualiza Macedo (2001, p. 46), o estilo poético de Agaton representa uma verdadeira tendência cultural na Grécia Antiga. Ele, como o Górgias, são mestres da linguagem, moldam seus dotes artísticos à técnica de falar bem. Por isso, a construção de seu elogio é sofisticada, porém artificial e vazia.

Que os sofistas sejam apresentados como amantes do ganho mais que do saber, ou que os poetas amem mais o elogio que a verdade, nisso não há condenação. Mas é preciso não tomar certas coisas por outras, e para estabelecer a distinção é preciso identificar a orientação do desejo que define cada discurso. É assim que Platão vai realocando o lugar da poesia, da opinião, da filosofia e contextualizando cada domínio aos seus respectivos efeitos.

Essa necessidade se expressa também, porque até bem pouco, os mestres da experiência humana muito antes de serem filósofos, foram os poetas, que eram chamados de sábios. Esses competidores audaciosos pretendiam dominar todos e cada um dos campos bem definidos e, ao constituí-los como uma tese, supunham desvelar a filosofia dentro deles. No *Banquete*, tem-se o poeta trágico Agaton, e o poeta cômico Aristófanes expresando a tragédia e a comédia da vida, tomadas como o entendimento compreensivo da vida humana. São, porém, a imagem fantasma de seu verdadeiro entendimento, e a filosofia que não é nem o trágico nem o cômico, poderia ser tomada erroneamente por um ou por outro (BENARDETE, 1999, tradução nossa)²⁰

Sendo assim, Sócrates se opõe a todos os outros discursadores. Ele se recusa em dar seguimento ao que estava sendo feito, não podia elogiar Eros àquela maneira. Após adverti-los por terem se preocupado mais com as aparências de louvor à verdade dos elogios, Sócrates faz-se de rogado para iniciar seu discurso. Assume que não poderia rivalizar com os discursos anteriores, já que de sua parte estava pronto para dizer somente a verdade.

²⁰ Todas as citações de Seth Benardete, *Socrates and Plato: The Dialectics of Eros*. Munich: Carl Friedrich von Siemens Foundation, 1999, são tradução nossa.

O que acho é que eu estava completamente equivocado quanto ao método a ser adotado; e foi como um ignorante que concordei em participar dessa rodada de louvor. Portanto, ‘a língua’ se comprometeu, mas não ‘a mente’. Assim sendo, digo adeus a esse compromisso. Não estou disposto a tecer um elogio nessa linha... nem tenho capacidade para isso. Entretanto, estou pronto, se é do vosso desejo, a falar a mera verdade do meu próprio jeito... não de modo a rivalizar com vossos discursos e ser o alvo de vosso riso. (*Banquete*, 199b)

Ante a rogativa de todos para que falasse à sua maneira, Sócrates pede permissão para iniciar interpelando Agaton (199c). Neste momento fica clara a coincidência entre filosofia e dialética em Platão. Os recursos da dialética são empregados desviando os superlativos poéticos do discurso de Agaton, para reconduzi-lo ao campo da realidade psicológica.

Esse método socrático apresenta um duplo movimento, que parte da unidade à multiplicidade ou o inverso. Essa ciência de reunir ou dividir precisamente os conceitos, visa determinar, corretamente, a essência dos objetos em análise. Então, a dialética é a verdadeira arte retórica para Platão, que se diferencia das técnicas de persuasão que vigoravam na Grécia em seu tempo (CARDOSO, 2006, p. 95, 98).

Através de um diálogo indutivo, o pensamento de Sócrates e Agaton desemboca no fato de que Eros é necessariamente amor de algo, em vez de não o ser de coisa alguma. Tendo Eros algo a amar, deseja amar esse objeto antes de amá-lo. Considerando que todo aquele que deseja alguma coisa a deseja em virtude de não possuí-la, depreenderam que antes que Eros deseje e ame seu objeto ele não o possui (199d-200b).

Pois então, visto que fizeste uma bela e magnífica descrição de Eros, responde-me o seguinte: devemos entender seu caráter no sentido de tomar Eros como sendo o amor de algum objeto ou de nenhum? Não estou perguntando se ele nasceu de alguma mãe ou pai, pois seria ridículo perguntar se Eros é amor de mãe ou pai, mas é como se eu estivesse perguntando sobre a ideia de pai, se o pai é um pai de alguém ou não. Certamente dirias, se estivesse disposto a dar a resposta correta, que o pai o é do filho ou da filha. Não é o que dirias? (*Banquete* 199d)

Essa é a primeira orientação sobre Eros, que destaca completamente do princípio de todos os outros discursos. Sócrates chama a atenção para o caráter relacional do amor. Localiza a força explicativa no amante e não no amado, especificamente na necessidade ou falta por parte do amante. Já não há espaço para qualquer tentativa de explicar o amor com base na beleza do amado (OSBORNE, 1994, p. 102). Então, de início e provisoriamente, encontramos o amor identificado com o desejo de algo. O desejo não surge em alguém que tem a posse, mas alguém que carece de algo. Do que se conclui que o deus do amor não é possuidor de todas as qualidades que ele ama, como afirmou Agaton.

Mas o sábio filósofo resolve transitar pela possibilidade contrária à exposta. Suspendendo o que foi admitido e considerando que alguém desejasse o que já possui, aduziu Sócrates, deve-se entender que o que se deseja é a permanência futura daquilo que se possui. Por exemplo, se um indivíduo forte, deseja ser forte, ou ser saudável já sendo saudável, ele é no momento presente forte, ou saudável, ele queira ou não. Mas se ainda assim, ele deseja ser forte ou saudável certamente ele os deseja para seu futuro, que permaneça de posse de tais qualidades no tempo vindouro (200d).

Retornando ao postulado anterior, surge a seguinte questão: Qual o desejo de Eros? Agaton havia afirmado em seu discurso, que Eros ama as coisas belas, e Sócrates acrescentou que as coisas belas são também boas, do que se conclui que, Eros carece tanto de beleza como de coisas boas, porque não as possui. Diante desse resultado, Agaton declara nada saber acerca do deus que acabara de elogiar (201). Então, Sócrates o libera para reproduzir o discurso que ouviu em certas ocasiões de Diotima, uma mulher sábia tanto nessas questões de amor como em várias outras.

Sócrates ao refutar Agaton, relata como foi, por sua vez, refutado por Diotima nos mesmos termos que ele. Essa postura aproxima, novamente, Sócrates de seu anfitrião e os outros convivas. Além da sua aparência concernente à ocasião, ele se junta àqueles que foram refutados, não por ele, mas por Diotima. Esta é uma postura elegante para um amante adotar frente a um anfitrião celebrado, e acaba por gerar empatia para com todos.

No entanto, para Catherine (1994, p. 93) o fato de Sócrates renunciar a autoridade à Diotima, e citá-la como a origem de tudo que ele sabe sobre o amor, é em si, um exemplo da negação socrática do conhecimento. Embora, neste caso, seja de maneira moderada, porque esse conhecimento ele possui, pois já foi iniciado por ela. Verifica-se em 177b ele admitindo que *seu único saber seja o da arte do amor*, e ele confirmará essa informação no *Fedro*²¹.

Então, tece o filósofo os feitos dessa mulher originária da Mantinéia, cidade da Arcádia, lembrando que ela já havia instruído os atenienses quanto à peste, os livrando desta doença por um período de dez anos. Foi ela quem o iniciou nos mistérios da arte erótica, com o sistema de perguntas e respostas, levando-o à mesma situação em que colocara Agaton agora a pouco (201e). A partir deste ponto, Sócrates segue no diálogo com Diotima, deixando-se levar pela ideia dos opostos: “se Eros não é belo e bom, será disforme e mau? Se assim for, não pode ser um deus, será então um mortal?” (202a-d).

²¹ No *Fedro*, (257a) Sócrates abre e encerra seus discursos com orações aos deuses. No final da sua palinódia, ora ao Amor, pede perdão pelo primeiro discurso e oferece o segundo como indulgência. Pede que lance sobre ele um olhar benevolente e amigo e que não diminua em nada, nem o prive dessa arte de amar, da qual esse próprio deus lhe fizera um dom.

2.3 - A natureza de Eros

A condição necessária para a investigação de um filósofo é a falta de sabedoria. Platão enquadra Sócrates nessa condição, quando ele desconsidera o ponto neutro entre os contrários, belo e disforme, bom e mau, deus e mortal. Sua falta de sabedoria, especificamente no campo daquilo que está “entre”, incluindo o estado epistemológico entre conhecimento e ignorância, tem o objetivo de ressaltar sua posição de aprendiz. Ao mesmo tempo, demonstra esse estado de ser, nem uma coisa nem outra, mas entre elas, como fundamental à teoria do amor e à natureza de Eros (OSBORNE, 1994, p. 101).

Diotima trás à luz a natureza de Eros, admoestando que entre essa dicotomia há outras possibilidades. Quando bem se observa, percebe-se que entre a sabedoria e a ignorância há a opinião correta e, ainda que não se apresente uma razão para esta, se ela fere a verdade não pode ser ignorância, por outro lado, algo destituído de razão não pode ser conhecimento (202a-b).

Da mesma forma, não se tem que constranger Eros a ser disforme e mau por não ser belo e bom. Há que se considerar o *μεταχο*, a mistura, o trans, algo intermediário. E se não pode ser um grande deus, já que é desprovido de coisas boas e belas, não será necessariamente um mortal. Mas sim, algo intermediário entre o mortal e o imortal, qual seja um *dáimon* (202c-e).

Os critérios da divindade estabelecidos por Diotima são felicidade e beleza, sabedoria e imortalidade. Eros falha em todos esses critérios, mas não a ponto de se aniquilar na ignorância, uma vez que ele não desejaria isso. O ponto que distancia deuses e mortais é a completude dos primeiros e a ignorância da falta nos segundos. Eros é intermediário porque tem falta, porém deseja. Há uma diferença no interior da ignorância, entre aqueles que sabem que não sabem e aqueles que não sabem que estão em falta.

Nenhum deus ama a sabedoria ou deseja ser tornado sábio. Já o é. E ninguém mais que já é sábio ama a sabedoria. Tampouco o ignorante ama a sabedoria ou deseja ser tornado sábio; há aqui um aspecto em que a ignorância é difícil de suportar, a saber, o fato de uma pessoa que não é bela, boa ou inteligente contentar-se consigo mesma. Aquele que não se julga deficiente não experimenta qualquer desejo daquilo de que não se sente deficiente. (*Banquete*, 204a)

Os deuses não aprendem e não filosofam, porque já encontram-se em posse de todo conhecimento. Por sua vez, os tolos não manifestam desejo pela sabedoria, pois o verdadeiro

prejuízo da incultura consiste, exatamente, em nada sabendo julgar saber demais. Só o filósofo sabe que não sabe e aspira saber (JAEGER, 1989, p. 507).

Todos os oradores anteriores ao discurso de Sócrates, inquestionavelmente, afirmaram que Eros era um deus. Agora, além de Diotima apresentar um Eros que não é bonito, nem bom, ela desbanca sua divindade pela falta destes atributos. Tamanha inovação quase leva a crer, que o murmúrio de espanto dos convivas de Sócrates foi tão incomensurável, que ainda hoje ecoa pelo espaço. Talvez houvesse nisto algum exagero, não fosse o fato de que alguns anos mais tarde, Sócrates fora acusado de não crer nos deuses, o que culminou em sua condenação à morte, como descreve Platão na *Apologia*. No entanto, obviamente, ele só introduziu a filosofia, que infernizou todos os pseudo-sábios que estavam no poder político.

Mas até mesmo Sócrates se diz estupefato ao ver-se creditado com uma visão tão radical. Diotima tem que persuadi-lo de que ele havia se comprometido com isso, ao concordar que Eros carece do Bem e do Belo. Sócrates havia afirmado que é universalmente aceito que Eros é um grande deus (202b). Diotima questiona se essa é a opinião de quem conhece ou de ignorantes, ao que Sócrates afirma ser de um e de outros. Diotima redargue com zombaria, afirmando que há, pelo menos, duas pessoas que proclamam que Eros não é um deus, Sócrates por um lado e Diotima por outro.

‘Mas como podes dizer tal coisa?’, eu disse.
 ‘É fácil’, declarou ela, ‘não dirias que todos os deuses são felizes e belos? Ou te atreverias a negar que todo deus é belo e feliz?’
 ‘Por Zeus! Não eu!’, exclamei.
 ‘E não classificas como felizes os possuidores de coisas boas e belas?’
 ‘Certamente.’
 ‘Admitiste, contudo, que Eros, na medida em que carece de coisas boas e belas, deseja essas próprias coisas de que carece.’
 ‘Sim, admiti.’
 ‘Ora, como pode ser um deus se é desprovido de coisas belas e boas?’
 ‘Pelo que parece, de modo algum [o pode ser].’
 ‘Vês, portanto’, ela disse, ‘que não és alguém que considera Eros um deus!’
 (*Banquete* 202d)

Essa passagem é interessante porque exprime a seriedade e a força do mito naquele contexto. Consequentemente retrata a responsabilidade de Platão e seu mestre ao pensar sob novas perspectivas, inserindo nova função ao mito. Vê-se aqui também, que a condição intermediária de Eros, escapa ao pedantismo dos opostos como “belo e feio”, “bom e mau”. O excesso de virtudes atribuído aos deuses, de uma maneira geral, distanciava-os dos mortais de forma quase irre recuperável.

A natureza intermediária de Eros, explica a sábia, é consonante com sua função, por estar entre o divino e o mortal, esse ser daimônico interpreta e transmite coisas humanas aos

deuses e coisas divinas aos seres humanos. É o meio de toda associação e diálogo das pessoas com os seres celestes, promovendo uma suplementação recíproca seja em estado de vigília ou durante o sono (202e).

Eros é ainda o veículo de toda atividade sacerdotal, divinatória, de encantamentos, profecia, magia, rituais de iniciação e sacrifícios. O amor é, pois, o elo de entendimento, comunicação e, portanto, de ligação entre deíficos e homens que sem ele não se comunicariam. O resultado desse intercâmbio é que o todo se combina em um (202e).

De acordo com Catherine (1994, p. 109), Diotima parece sugerir dois problemas caso não houvesse os intermediários. Primeiro não haveria comunicação entre deuses e homens; segundo, o universo estaria dividido se a parte divina não se unisse à mortal. Mas pensando por outro lado, não seria a existência dos intermediários que possibilitaria os extremos? Se os *daimons* não existissem, deuses e homens não seriam adjacentes, em vez de separados por um abismo? Entre deuses e *daimons* e mortais e *daimons* não há uma separação similar àquela entre deuses e mortais?

Osborne responde a estas questões, alegando que os *daimons* são interpostos, porque esses intermediários são considerados uma possibilidade lógica.

Essa é uma das razões pelas quais é importante para Platão, ou Diotima, explicar a natureza dos contrários que permitem tal espaço lógico para os intermediários. Parece que o universo de Diotima estaria em perigo de se dividir em duas partes se os intermediários fossem negados, devido a um tipo de dualismo que trata o que são propriamente contrários, como se fossem contraditórios (OSBORNE, 1994, p. 110, tradução nossa).²²

Primeiro que, homens e deuses não são tratados como elos adjacentes de uma cadeia mais extensa de seres, como se, por exemplo, animais e plantas fossem também considerados. Em vez disso, são considerados como polos opostos. Deuses estão no extremo de uma escala da qual o homem é o oposto, como perfeito e imperfeito, belo e disforme, sábio e ignorante, imortal e mortal. No discurso de Diotima o intermediário permite um estado que não é nem um, nem outro. Assim, enquanto a inserção de ligações extras em uma cadeia contínua, aumentaria a distância entre o que antes eram elos adjacentes, as intermediações de Diotima preenchem lacunas maximizáveis entre os opostos (OSBORNE, 1994, p. 109).

²² "This is one reason why it is important for Plato, or Diotima, to explain the nature of contraries that allow such logical space for intermediates. It seems that Diotima's universe would be in danger of falling into two parts if intermediates were denied, due to a kind of dualism that treats what are properly contraries as if they were contradictories" (OSBORNE, 1994, p. 110).

A razão de o amor ter sido eleito como o *dáimon* que promove a união do todo, está na questão do desejo. Eros se considera responsável pela comunicação do desejo daquilo que falta. Assim, ele permite aos mortais perceber sua falta de qualidades divinas e insufla neles o desejo de possuí-las. Não há um exemplo de natureza mortal que não seja afetada por Eros. Mas isso não significa que não possamos inferir qual seria a natureza mortal na ausência dele. Não fosse pelo amor os homens permaneceriam em eterna ignorância (OSBORNE, 1994, p. 110).

Explica a sacerdotisa, que existem muitos *dáimons*, dentre os quais Eros é um. Todo aquele que é habilitado no conhecimento sobre o amor é um *δαίμωνος ἀνήρ* (*daimonions aner*) – *homem espiritual*. Quanto aos habilitados nas artes, ofícios manuais e outras matérias, são os trabalhadores manuais. Agaton exaltava, com excesso de adjetivos, sua própria profissão, deslocando o elogio de Eros para si. Erixímaco também inseriu os efeitos de Eros dentro do ofício da medicina. Veremos que Diotima compreende que há múltiplas manifestações de amantes dentro das diferentes profissões, mas só os iniciados no amor são homens espirituais.

Sorvendo todas essas informações e tomando suas notas, Sócrates a indaga sobre a origem ou filiação de Eros, ao que sucede o desenrolar do mito do nascimento de Eros. A genealogia alegórica de Eros, no discurso de Diotima, substitui o lugar daquela de Hesíodo presente no primeiro discurso²³, qual seja o de Fedro.

Dessarte, o mito dita que a origem de Eros remonta ao dia do nascimento de Afrodite – uma bela deusa – o que justifica que ele seja seu atendente e servidor, bem como um amante da beleza. Neste dia, os deuses realizaram uma exuberante festa em comemoração a esse nascimento, na qual banquetevam e se embriagavam de néctar. Do lado de fora, perto dos portões, rondava uma mendiga chamada Pênia, que não possui sabedoria e personifica a pobreza. Ela avistou Poros, um deus sábio, de recursos abundantes adormecendo embriagado no jardim de Zeus. Aproveitando-se da situação, Pênia entrou e deitou-se com Poros, concebendo, assim, Eros (203b).

Coadunando-se com a natureza de sua mãe, Eros convive com as privações, a escassez, tem aspecto rude, enrugado, descalço, não tem lar ou um leito para repousar, ficando sempre nas ruas, nas margens de estradas e ao ar livre. Por outro lado, por força de sua natureza paterna, Eros é intenso, corajoso, impetuoso, um admirável planejador e caçador.

²³ No passo 178 b Fedro inicia o primeiro elogio do *Banquete* narrando o surgimento de Eros como um dos mais antigos deuses. Para isso, toma a versão do poeta épico Hesíodo que diz, que primeiro veio a ser Caos, depois Gaia e em seguida Eros. Cita também, que o logógrafo Acusilau concordaria em lhe atribuir extrema velhice, bem como Parmênides, que afirma que a Gênese planejou Eros antes de todos os demais deuses.

Sempre tramando estratégias em busca de entendimento, desejoso e amante da sabedoria. É também mestre ilusionista, lança mão de poções e de um discurso bem engenhoso (203d-e).

Dessa forma, a condição intermedial de Eros se reflete em todos os seus atributos, não é mortal nem imortal, pulsa vida, adoece, morre e renasce abundante; não é pobre nem rico, se apossa de grandes recursos e os deixa escapar em seguida; não é sábio nem ignorante, sempre a meio caminho, é, então, filósofo! (204b-c). E apoiada nessa posição média é que Diotima lança a ponte entre *eros* e a filosofia. Só o filósofo ocupa esse lugar entre sabedoria e ignorância, por isso está apto para a cultura e se esforça sincera e ardentemente por obtê-la. Essa é também a imagem de Eros, oscilante entre os dois extremos, se consome no eterno ansiar e suspirar (JAEGER, 1989, p. 507).

Longe de ater-se a um intelectualismo infecundo e abstrato, o amor em Platão é o que confere sentido à existência humana. Essa experiência de todos os dias, que poderia parecer fragmentada, diversa e separada em múltiplos eventos e ocorrências fatalistas, ganha propósito. Eros une o que estava disperso e desorganizado. Quando se reconhece em Eros um nume e não um deus, a conclusão é que ele filosofa, pois é avido de sabedoria (MACEDO, 2001, p. 87).

A sabedoria diz respeito às mais belas e mais nobres entre as coisas; ora, Eros é amor direcionado para aquilo que é belo e nobre; a conclusão é que Eros tem que ser filósofo, ficando assim entre o sábio e o ignorante. (*Banquete* 204b)

Eros é o *daimon* que permite aos mortais perceber sua falta de qualidades divinas e, portanto, desejar possuí-las, fornecendo um elo entre o divino e o mortal. O nume é acessível e torna tudo acessível entre todos, de modo a imputar movimento a extremos, que sem ele, estariam estagnados. Ele é fonte inesgotável de toda a energia espiritual, que atua sem cessar e de modo espiritual sobre si mesmo, como um grande mago e encantador. Enquanto todos, inclusive Sócrates, supunham que Eros seria o amado, Diotima revela que ele é, na verdade, o amante.

2.4 – O desejo de Eros e a multiplicidade dos amantes

O próximo questionamento de Sócrates é quanto à serventia de um *dáimon*, com essas características, aos seres humanos. Sua insistência em não perceber o jogo lógico apresentado por Diotima, a faz impulsioná-lo com mais firmeza e didática, como observa Macedo (2001, p. 78). Mas, em vez de repisar informações é lançada uma nova etapa de compreensão sobre

Eros. Propor uma nova questão significa que é preciso avançar no caminho. Pois, é mais proveitoso abranger o alcance, já que o amor é um gênio mais expansivo que apreensível.

Antes, porém, é importante deixar claro, qual o desejo de Eros, para além de sua origem e caráter, já descritos. Ele é principalmente o amor por coisas belas, as coisas belas são boas, e o desejo contido no amor do amante de boas coisas é que elas passem a ser suas. Pois, aquele que obtém coisas boas terá felicidade, que é o propósito final (204d - 205a).

Em Platão, o Belo tem íntima relação com o Bem. Na verdade, todos os valores supremos comungam uns com os outros. O modo de vida filosófico serve ao homem, em última instância, para atingir a felicidade. Se essa vida for organizada em torno de um desses valores supremos, como a Sabedoria, a Beleza, o Amor, a Justiça, a Verdade, os outros virão em acréscimo e a Felicidade será alcançada. A ética platônica é antes uma experiência de educação ou formação da alma (cujos efeitos serão a felicidade), em vez de uma oferta de regras de conduta.

Mas o que é o Bem? Em uma metáfora expressa na *República* (508e-509a)²⁴, Platão compara o Bem ao sol. Assim como a luz do sol faz ver todas as coisas sobre a Terra, o Bem transmite a verdade aos objetos cognoscíveis. A luz é o terceiro elemento necessário entre a visão e o objeto, para que se dê a percepção. Sem o sol o olho perde o poder de ver e sem o Bem não se reconhece as virtudes.

A analogia entre o sol e a ideia do bem alteia que sem a orientação axiológica correta não é possível conhecimento algum. Esse pensamento é aprofundado no símile da caverna, e a analogia gnosiológica é completada por uma ontológica. Assim como o sol com seu calor garante *dever* às coisas em crescimento, sem que seja ele próprio o *dever*, também a ideia do bem garante o ser aos entes. Ainda que ele próprio esteja acima do ser em dignidade e força (SCHÄFER, 2012, p. 46).

Platão elege a Beleza como o mais compreensível e atrativo dos bens, no *Banquete* ele elege essa tríade, o Bem, a Beleza e o Amor como princípio, destino e caminho. Jaeger (1989, p. 512), compara o “belo e o bem” como dois aspectos gêmeos de uma única realidade, que na

²⁴ “É a ideia do bem que confere verdade ao que está sendo conhecido e capacidade ao que conhece. Deves pensá-la como causa da ciência e da verdade na medida em que esta é conhecida, mas, embora a ciência e a verdade sejam belas, pensarás com acerto se pensares que a ideia do bem não se confunde com elas e as supera em beleza. Como aqui é correto considerar que a luz e a visão são semelhantes ao sol, mas não é correto tê-las como o sol, assim também é correto considerar que lá sejam semelhantes ao bem, mas não é correto considerar que uma ou outra seja um bem. Ao contrário, deve-se atribuir um valor ainda maior à natureza do bem” (*República*, 508e-509a).

língua grega é fundida em uma só palavra “*Kalokagathia*”. Ela designa a suprema *aretê*²⁵ do Homem como ser belo e bom, que apreendida em sua essência pura resulta no princípio supremo de todo desejo e conduta humana. Ao mesmo tempo em que é motivo último, que age por uma necessidade interior, é também o fundo determinante de tudo o que sucede na natureza. Por isso, em Platão, existe harmonia integral entre o cosmos moral e o cosmos físico.

No entanto, será que algumas pessoas amam e outras não? Instiga Diotima e logo responde como quem aproveita a porta aberta pela dúvida, dizendo que na verdade, aquilo que denotamos como “amor” é uma forma isolada de amor, mas existem outras formas com outros nomes. A *poiesis*²⁶ (criação), por exemplo, tem múltiplos significados. Tudo aquilo que *não era e vem a ser* tem como causa a *poiesis*, de modo que tudo que se produz nas artes são formas de criação dos criadores (*dêmiourgoi*). No entanto, os criadores não são chamados de criadores e sim de artistas ou artesãos, que são outros nomes que destacam uma parte dos criadores, o mesmo acontece quanto ao amor (205b-c).

De modo geral, o amor – soberano e contraditório - é todo esse desejo de coisas boas e felicidade, no entanto, recorre-se a ele sob outros nomes. Quem se dedica às finanças, ao esporte ou à filosofia não são designados como quem esteja amando, porém, se dedicam ao amor exclusivamente em uma de suas várias formas, mesmo que esteja sob o nome do todo. E mesmo os que são designados de apaixonados, por buscarem alguém como uma metade que os complete, só é digno de tal alcunha se o bem estiver envolvido. Disso se conclui que os seres humanos amam o Bem e desejam que lhe pertença para sempre (205d-e – 206a).

Diotima antecipa a universalidade e alcance de Eros, para adiantar Sócrates nas etapas do longo caminho a ser percorrido. Trata-se da educação dialética do mestre para com o discípulo, que o capacita na execução das tarefas em matérias de amor. Essa pedagogia erótica libera o discípulo da ilusão, de que o amor exclusivo a uma pessoa seja verdadeiro.

²⁵ Geralmente o termo *aretê* é traduzido como virtude, mas no grego a palavra tem um campo semântico consideravelmente maior. Estende-se a fatos éticos, à ontologia, psicologia ou à epistemologia e por isso pode ser entendida como excelência, aptidão, eficiência e perfeição. Tudo isso evidencia a proximidade entre o termo *aretê* e o bem, pois a presença de determinada virtude condiciona o bem daquilo que ela consiste. A *aretê* pode ser, assim, considerada o conceito central da obra dialógica, cujo oposto reside no *phaulotês* ou malignidade (SCHÄFER, 2012, p. 320).

²⁶ O termo *poiesis* no grego também tem sentido mais abrangente que o de sua tradução como “poesia”, que indica o trato criativo com as palavras segundo regras e medidas (*metra*) artísticas. Ela compreende também “criação” ou “produção”. Ainda assim a tradução é insuficiente para reproduzir o jogo de palavras realizado por Diotima, que abre no pano de fundo o tema do fazer demiúrgico. Essa definição está totalmente a serviço da teoria do arrebatamento com que Diotima caracteriza a vida filosófica. Sua introdução como mulher da Mantinéia tem referência intencional com *mantis*, os videntes em êxtase, que contrastam com o arrebatamento poético, insinuando a antiga dissidência entre filosofia e poesia. Desponta também a censura severa de Platão à arte poética não inspirada (SCHÄFER, 2012, p. 255).

Fixar-se em um único ser reflete a conformação à aparência e ilusão, sem se dar conta da abrangência da realidade inesgotável do belo (MACEDO, 2001, p. 86).

Nessa diferenciação ontológica entre real e aparente, transpõe-se a realidade verdadeira das Formas e o plano mimético das coisas sensíveis. Apesar da perspectiva do sensível carecer da verdade das Formas, ela delineia o início dessa jornada enquanto estímulo. Se ela configura empecilho ou obstáculo devido à ilusão de que a realidade material esgota-se em si mesma, por outro lado, ela intercede o impulso que leva ao ser real. O conhecimento demanda intermediários, e se constitui graças a eles, que são condição da alma em movimento entre dois limites, a ignorância e a totalidade do saber (MACEDO, 2001, p. 86, 87).

Uma vez definido o objeto do amor, Diotima avança e explica que os amantes agem, praticam e se empenham em *dar à luz no belo*, seja através do corpo ou da alma.

‘Ora, se esse é sempre o objeto do amor’, prosseguiu ela, ‘como agem os que o perseguem e qual a prática cuja ansiedade e zelo chamamos de amor? O que é efetivamente esse empenho? Podes informar-me?’

‘Bem, Diotima’, eu disse, ‘se pudesse fazê-lo, dificilmente seria teu admirador e de tua sabedoria, e estaria sentado junto a ti para ser instruído acerca precisamente dessas questões.’

‘Bem, eu te direi’, ela disse, ‘é dar à luz *no belo* recorrendo para isso tanto ao corpo quanto à alma.’ (206b).

2.5 – Gerar- um ato de imortalidade inerente aos mortais

Na primeira parte da compreensão sobre Eros, apresentou-se um dáimon, sempre em falta daquilo a que deseja como contraste ao deus superabundante de antes. Em seguida, passa-se à noção de intermediário capaz de promover a comunicação e unidade do todo, a *cópula mundi*. Ao mesmo tempo, o amor é também múltiplo, ainda que abrigado sob outros nomes em tudo que participe do bem. Agora, surge uma etapa mais amadurecida, que revela mais precisamente, que o amor é o impulso que leva à concepção e criação no belo.

Explica a sacerdotiza, que com a chegada da maturidade, a natureza de todos os seres anseia por gerar e dar à luz no belo. A unificação do homem com a mulher é geradora para ambos e, toda geração e concepção é uma ação divina. Pois é a criação do elemento imortal a partir do ser vivo mortal e uma vez que é um ato divino, não pode ser disforme ou sem harmonia. Só o belo se harmoniza com o divino, por esta razão, a beleza precede ao nascimento como *Moiras*²⁷ e *Eilítuia*²⁸ (206d).

²⁷ Moira significa quinhão, porção, lote; o lote ou sorte de cada um, ou seja, destino. As moiras por serem as senhoras dos destinos, presidem também ao parto e ao nascimento. Por isso são associadas por Platão a Eilítuia (PLATÃO. O Banquete, 1972, p. 158, 159, 3v. Nota de rodapé de Edson Bini)

Sustentou-se anteriormente que o amor é o amor das coisas belas, mas a ideia evolui e o amor passa a ser compreendido como o desejo de gerar e dar à luz no belo. O gerar é o movimento que produz continuidade, que faz perpetuar, é a imortalidade dos mortais. Assim, tanto quanto se ama o Bem, há, sobretudo, um amor pela imortalidade (207a).

Platão determina, então, que o objetivo de *eros* se liga à perfeição de um bem último ao qual ele visa. Essa situação pareceu privar o *eros* do sentido finito, verdadeiro e imediato, que seria o desejo de algo concretamente belo. Mas é feita justiça na parte seguinte, quando se apresenta a necessidade de saber que tipo de atividade e aspirações merece o nome de *eros*. E a resposta não apresenta grandes pretensões moralizadoras ou metafísicas, mas se arranca inteiramente do processo natural do amor físico (JAEGER, 1989, p. 509).

O que se observa, diz a estrangeira, é que os que passam pela experiência da gravidez se enchem de júbilo e ficam transbordantes de vida. A gravidez os deixa excitados com o belo, os tornam gentis, predispostos a dar à luz e reproduzirem, pois o amor é capaz de aliviar as suas dores (206d).

Algo semelhante se observa nos animais selvagens quando desejam procriar, ficam tão predispostos eroticamente que parecem doentes por acasalamento. Depois, para alimentar seus filhotes estão dispostos a tudo. Se resguardam na fome e suportam qualquer situação em benefício dos recém-nascidos, travam lutas acirradas para protegê-los, até contra os mais fortes, ainda que estejam fracos (207b).

O princípio que causa o estado erótico nos animais selvagens é o mesmo que se observa nos seres racionais, a natureza mortal busca ser imortal. Para isso, somente recorrendo à geração é possível garantir que uma nova criatura substitua a velha. Afinal, é por um breve momento que a coisa viva se mantém viva. No caso dos seres humanos, mesmo durante a totalidade de sua vida, nunca são os mesmos da infância à velhice. Ainda que seja classificado como a mesma pessoa, ela não mantém as mesmas propriedades sempre. Seu cabelo, carne, ossos, sangue, seu corpo inteiro está em contínua mudança.

Também em sua alma os desejos, opiniões, maneiras, costumes, prazeres, dores e medos estão sempre se extinguindo e vindo a ser. Até mesmo em relação ao saber e à posse de conhecimentos esse fato se faz presente, porque alguns conhecimentos se desenvolvem e outros desaparecem, o que faz com que o homem nunca seja o mesmo. A prática do estudo é uma tentativa de preservar o conhecimento e fazer com que se mantenha, já que ele está em

²⁸ Deusa das dores do parto, da fecundidade e concepção (PLATÃO. *O Banquete*, 1972, p. 159, 3v. Nota de rodapé de Edson Bini)

constante partida. O êxodo do saber caminha para o esquecimento, enquanto o estudo trás novos saberes para o lugar do que se foi (208a).

Em contrapartida, o que é divino não sofre mudanças, mas tudo que é mortal é preservado através da substituição daquilo que se esvai ou envelhece, por algo novo que lhe assemelha. É em vistas da imortalidade que todas as espécies prezam tanto suas crias e demonstram todo aquele zelo e amor (208b). Para Jaeger (1989, p. 510), *eros* concebido como impulso físico, representa precisamente o afã da própria conservação material da espécie.

Não fosse por este motivo, seria irracional entregar a própria vida por amor da conquista de um nome ou pela construção de uma fama que penetre todo o futuro. Tais conquistas afetam ferozmente o amor de muitos, a ponto de superar o que fazem pelos filhos no que se refere a expor-se aos perigos, investir qualquer soma de dinheiro, aceitar todo tipo de missão e sacrificar suas vidas (208d).

Embora seja conveniente pensar, em primeiro lugar, no ato físico da procriação, ela não se limita ao corpo, mas tem ainda perfeita analogia na vida da alma. A procriação física ajuda a compreender a essência do correspondente processo espiritual. A vontade física do gerar ultrapassa, amplamente, a esfera humana e abarca a imensa maioria dos seres vivos. (JAEGER, 1989, p 509).

Assim, é bastante explícito, que o desejo de imortalidade não concerne exclusivamente à dimensão corpórea. É graças à geração de descendentes carnis, que homens e animais participam da imortalidade. Mas a alma, graças ao seu parentesco com o divino, participa da imortalidade tanto quanto o corpo (MACEDO, 2001, p. 90).

Foi esperando a conquista de uma memória imortal de seus próprios atos virtuosos, que Alceste, Aquiles e Codro imolaram suas vidas e foram preservados pela história (208e). Quanto maior é o grau de virtude do ser, mais ele se dedica aos atos que lhe conferirão distinção indefectível e glória ilustre, pois são, também, apaixonados pelo imortal.

Aqueles que são férteis no corpo expressam o amor sexualmente com as mulheres. Eles gerarão filhos que lhe trarão felicidade, imortalidade e transferirão suas memórias para o futuro. Todavia, os que são férteis na alma mais que em seus corpos, incumbem à alma gerar e dar à luz sabedoria e a virtude em geral (208e).

Esses geradores são os poetas, artífices inventores... Jaeger (1989, p. 510), comenta que, para Platão, Homero, Hesíodo, Sólon e Licurgo são os supremos representantes deste *eros* na Grécia. Eles geraram, com as suas obras, muita virtude nos homens. Poetas e legisladores são uma só e a mesma coisa com a instrução que suas obras manifestam. Assim manifesta, Platão considera a tradição do espírito grego, desde Homero a Licurgo até Sócrates

e ele próprio, uma unidade espiritual. É entorno da poesia e da filosofia, por mais que em sua opinião o conceito daquela não esteja tão próximo da verdade e realidade, que são atados laços de união da ideia a *paidéia*, que brotam do *eros* para se converter em *aretê*.

O desejo de procriar no belo é inerente à condição humana, pois faz parte dessa natureza engendrar seres materiais e espirituais. A geração material é o que há de perpétuo e imortal nos mortais e encontra seu correlato na geração espiritual, especialmente filosófica, que produz conhecimento e ciência (MACEDO, 2001, p. 89).

Dentre todas as coisas geradas, a moderação e a justiça que dizem respeito à ordenação de cidades e habitações, se destacam, de longe, como as mais elevadas e admiráveis porções de sabedoria (209a). Quando a alma de um indivíduo é tão divina que se engravida de moderação e justiça desde a juventude, ao amadurecer, procurará a coisa bela em que possa gerar e dar à luz.

Um ponto a se destacar é essa relação entre o amor e o *lógos*. Aquele que ama tende a cuidar do amado do ponto de vista educativo, para capacitá-lo e torná-lo melhor. Na postura educativa, o *lógos* é essencial, pois que o melhoramento do ser se dá pela profusão intencional e ordenada de discursos. Esses discursos sobre os valores supremos, que traçam o perfil do que deve tratar um homem bom, configuram o processo educativo da alma (MACEDO, 2001, p. 90).

Essa alma jamais dará à luz em algo disforme, acolherá os belos corpos e, se, na sorte, encontrar também uma bela alma, nobre e bem dotada, terá ainda mais satisfação dessa combinação (209b). A esse indivíduo ela dispensará seus recursos, encarregando-se de sua educação, discursará sobre a virtude descrevendo-lhe o caráter do homem bom e suas buscas. Neste contato e companhia do homem belo, ela gera e concebe o que havia dentro de si, recordando sempre dessa beleza, estando eles juntos ou separados, não importa.

Além disso, podem compartilhar o fruto da sua geração que nutre a ambos e os une em sólida amizade, o que configura uma partilha muito mais plena do que a que ocorre com filhos de carne, porque os filhos do espírito são mais nobres e imortais. Basta um olhar sobre as obras de Homero e Hesíodo, ou em Licurgo e Sólon para concluir que seus filhos são preferíveis aos humanos. A tais homens foram erigidos muitos santuários de honra, devido a excelência das virtudes que geraram, algo que jamais acontece a quem gera descendentes humanos (209e).

Estão reunidos no mesmo movimento discursivo, o amor e o *lógos*, na estrutura da educação grega. O amor pelos rapazes, designado de pederastia, é associado à sua formação

integral, ou seja, espiritual e corporal. Essa educação confere um lugar *sui generis* à aquisição de virtudes éticas e valores civis (MACEDO, 2001, p. 90).

Após todas essas longas explicações, que constituem as etapas do caminho, Diotima finalmente transmite as corretas instruções da iniciação na arte erótica. Para isso, ela convoca o espírito de Sócrates a estar especialmente atento.

‘Até tu, Sócrates, provavelmente poderias ser iniciado nessas matérias eróticas. Tenho dúvidas, entretanto, de que pudesses abordar os rituais e revelações para os quais essas matérias – no que se refere aos corretamente instruídos – não passam de senda. A despeito disso, me ocuparei delas’, ela disse, ‘e não pouparei esforços; de tua parte, debes dar o máximo de ti para acompanhar-me.’ (210a)

O discurso de Diotima move-se colocando sob a ideia de *eros* toda atividade criadora espiritual. O poder educador de *eros*, que mantém coeso todo este cosmos espiritual surge como a revelação adequada diante de Sócrates. Mas Diotima o estimula ainda, a se fazer capaz de receber as grandes consagrações e elevar-se até o cume da visão final.

2.6 – As corretas instruções para a iniciação na arte erótica

A transposição platônica dos antigos ritos esotéricos²⁹, para a iniciação exotérica no amor caracteriza uma ascese educativa. Há um deslocamento do sentimento amoroso de estágios particulares para a multiplicidade e, depois, o retorno à unidade do belo. Esse processo prepara a alma para a contemplação do Belo em si.

O caráter iniciático dessa ascensão teve início, quando Sócrates se uniu a Agaton como refutados pela mulher da Mantinéia. Ele insere uma estrangeira, que é sacerdotisa e que traz um mito inédito de Eros, como filho da Pobreza e do Recurso. Não só ele sentou-se aos pés de Diotima à maneira de um aprendiz, como fez sentar Agaton e todos os que passam a ouvi-la. Os mistérios contêm instruções e através de um jogo discursivo, afirma a potência universal e caráter intermediário de Eros (MACEDO, 2001, p. 92).

Para agir corretamente na iniciação dessas matérias, deve-se começar desde o início da juventude o encontro com belos corpos, se apaixonar por um corpo em particular e nele gerar belos discursos. Contudo, na sequência, se Eros o conduzir corretamente, será necessário observar como o belo associado àquele corpo é o mesmo associado a qualquer outro. Dessa

²⁹ Para descrever esta experiência, Platão usa um vocabulário emprestado dos mistérios (especialmente os de Eleusis), e tem sido sugerido que a parte do diálogo que vai do final do discurso de Agathon ao fim do discurso de Diotima representa uma transposição filosófica da iniciação aos mistérios de Elêusis (TIMOTIN, 2012, p.40, tradução nossa).

forma, compreenderá que é uma e, a mesma, a beleza que preside a todos os corpos. Passará, assim, a amar todos, diminuindo a intensidade da paixão que sentiu por aquele único corpo, até o considerar insignificante (210b).

Na próxima etapa, há que se aprender a atribuir maior valor à beleza das almas que a beleza dos corpos. Mesmo que a beleza de uma alma seja mínima e muito escassa, deve ser o suficiente para cuidá-la, amá-la e nela gerar belos discursos em benefício do aprimoramento dos jovens. Ao fim, o jovem inevitavelmente será levado a contemplar o belo nas ocupações, nas leis, na contemplação de todo o conjunto que é unido por afinidade. O resultado deve ser a conclusão de que a beleza dos corpos tem pouquíssima importância (210c).

Após contemplar as ocupações é o momento de contemplar a beleza dos vários ramos do conhecimento em sua multiplicidade, escapando à servidão pobre e mesquinha de amar a beleza em uma só criança, uma só pessoa ou uma única ocupação. O mar do belo é vasto e é possível contemplá-lo gerando com todo esplendor belos frutos em discursos, ponderação e colheita de filosofia. A esse ponto, o percurso trará força e crescimento, que resultarão no discernimento de certo conhecimento, cuja beleza ainda não foi revelada (210d).

Ao chegar até esse ponto do caminho na arte do amor, o belo já não se apresenta como um rosto ou um corpo, nem como um discurso ou parte de um conhecimento, nem em coisa nenhuma ou lugar; o belo passa a não ser mutável ou relativo, mas sempre existente e imperecível (211a). O belo toma uma forma única, independente, em si, do qual todas as outras coisas que são mutáveis e perecíveis dele participam, sem que ele sofra a ação de nada. Quando se discerne essa forma de beleza, a capacitação está quase completa para alcançar a meta e apreender o segredo final (211b).

O caminho de iniciação na arte erótica é composto por uma sucessão de etapas. Essas etapas implicam um longo caminho e no seu decorrer, ocorre o amadurecimento e fortalecimento. Em 208c lê-se que a iniciação “deve começar quando jovem”; mais à frente, em 210d diz que são conquistados força e crescimento para discernir um certo conhecimento singular (...). Também o desejo de gerar, de dar à luz e procriar irrompe na maturidade (206c).

As etapas propostas parecem acompanhar, respectivamente, a ascensão da imaturidade à maturidade do viajor. A iniciação começa de uma base tangível, como a maioria das investigações, o que corresponde à jovialidade preliminar do aprendiz. Mesmo a iniciação de Sócrates não se deu do dia para a noite. Ele esteve em diversos encontros com Diotima, nos quais eles prosseguiram com o processo. Isso fica explícito em 207b no trecho que ele diz “Obtive dela todo esse ensinamento em diversas ocasiões em que ela discursava a respeito do erótico.”

Assim, há uma graduação do ensino, pelo qual a divina Diotima conduz os adeptos pelas profundezas do conhecimento do *eros*, com graus inferiores e superiores da consagração, que o elevam até a suprema *epoptia* (JAEGER, 1989, p. 506). A noção de amor em Platão parte de um fundamento sensível, a dimensão física do homem. O primeiro exercício amoroso começa com o amor ao corpo. Esse amor, a princípio, não é dirigido a algo puramente espiritual, intelectual ou abstrato (MACEDO, 2001, p. 92, 93).

Mas, os estágios iniciais ou inferiores que partem da beleza do corpo, não são relativos ao corpo ele mesmo, como se o corpo ocupasse uma condição subalterna. Refere-se antes, ao estado da alma, que passa de um estado de incompreensão ao de compreensão da beleza. O corpo humano participa do belo como todas as outras coisas das etapas seguintes, sem que isso resulte em privilégio ou desvantagem. A depender da maturidade do aprendiz, classifica-se como mais fácil a apreensão da beleza na dimensão física do homem, que na espiritual.

Monique Dixsaut (2017, p. 24, 27, 28, 29), sustenta que o corpo em Platão não é mau em si, e a encarnação de modo algum é uma queda. Se o corpo fosse mau, não poderia ser belo. É necessário, portanto, um despojamento da visão judaico-cristã sobre o corpo, bem como da distinção alma-corpo de Descartes, que são tradições profundamente arraigadas. Em Platão, o corpo toma a forma do que ele imita, é meio de uma mimética. Fato que não o deixa impune, pois, insensivelmente, imitar resulta se tornar parecido com aquilo que ele imita.

Por outro lado, aí está sua parte de indeterminação natural e, quem sabe, sua liberdade. O corpo significa e manifesta a alma. Essa capacidade mimética do corpo, apontada pela autora, está expressa no diálogo *Crátilo* da seguinte maneira: “E ainda porque é por ele (o corpo, *soma*) que a alma significa (*semainei*) o que ela pode ter para significar. Por essa razão, é corretamente nomeado signo (*sema*)” (*Crátilo*, 400c).

Ainda que a filosofia platônica considere que as coisas sensíveis não passem de sombras, ela é atenciosa para com a beleza dos corpos. Se Alcibiades é justo, ou se Cármides é moderado, são quesitos que se põem à prova, mas que possuem belos corpos é indiscutível. Essa beleza é tão evidente, que quando a túnica de um desses adolescentes se entreabre, aqueles que lhe circundam, inclusive Sócrates, entram em transe³⁰. A beleza possui esse privilégio exclusivo de aparecer como ela é, de ser, em sua manifestação, óbvia

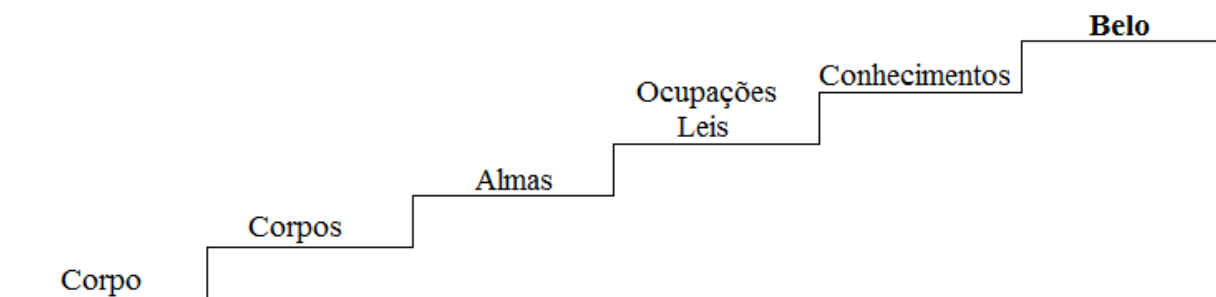
Dixsaut (2017, p. 29) aponta também que o mito do *Fédon*³¹ é concebido para mostrar que a beleza é a verdade dos corpos. O diamante é a verdade da pedra bruta, como o éter cintila a verdade do ar. Contudo, entre toda essa profusão de belos corpos que se oferecem aos

³⁰ Situação presente no diálogo *Cármides*.

³¹ *Fédon* (100b-111c)

sentidos, o que em nós é “nós mesmos” é a alma. Em proveito do esplendor de tanto espetáculo, ela se arrisca a se perder e esquecer-se de sua própria beleza. Essa beleza que lhe é própria vem do de sua capacidade solo, não de perceber, mas de compreender o que é realmente a beleza. A beleza dos corpos não constitui um corpo, ela é incorpórea, ela é Ideia.

Dito isso, antes de prosseguir, Diotima recorda os passos do correto encaminhamento rumo à arte erótica. O caminho é ascendente, como os degraus de uma escada que levam ao belo superior, partindo de um para dois e de dois para a totalidade dos belos corpos. Evolui-se às belas almas, aos belos costumes, aos belos aprendizados, ao estudo particular sobre o belo em si, até alcançar precisamente o que é o belo (211c).



Ao contemplar o Belo, desta forma única, compreende-se que a vida é realmente digna de ser vivida. Essa visão supera o brilho do ouro, das mais deslumbrantes vestes e de todos os atraentes jovens de aparências impressionantes. Se fosse possível se esqueceria até mesmo das necessidades da carne como, beber e comer, para contemplar e usufruir da companhia do Belo (211d). O efeito que se segue à contemplação do Belo, arremata a instrutora, é o contato com a verdade, a virtude verdadeira. Esse ser humano será o querido dos céus e terá realmente alcançado a imortalidade.

‘Apenas considera’, ela disse, que tão só nessa vida, quando ele olhar o belo do único modo que o belo pode ser visto, somente então lhe será possibilitado gerar não imagens de virtude, mas a verdadeira virtude, uma vez que seu contato não é com a imagem, mas com a verdade. Consequentemente, quando ele houver gerado uma virtude verdadeira e a houver nutrido, estará fadado a se tornar caro aos deuses. Ele, acima de todo ser humano, é imortal. (212a)

Este é o final do discurso em que Sócrates louva a Eros, fazendo-se porta-voz dessa sábia mulher, Diotima, a sacerdotisa da Mantinéia.

3 – Conclusão sobre o Amor no *Banquete*

Eros era um deus que devia mais à poesia que ao culto e Platão tem o desafio de apresentá-lo neste diálogo, acabou reinventando-o. No *Banquete*, o amor é um grande *Espírito*³² que perpassa e transcende a esfera antropológica. Ele é a ânsia em toda a criação de conhecer o Bem em si, o princípio universal, Deus. Para alcançar essa extrema culminância é preciso reconhecer, a virtude das ciências na Terra e no espaço, nos conjuntos afins que compõem as cidades e que regem as almas nos corpos. Por tudo isso, o amor atua enquanto espírito, meio e filósofo.

A noção de *dáimon* é usada por Platão em áreas distintas, mas essas áreas estão sempre em relação na sua filosofia: a teologia, a ética, a cosmologia e a psicologia. As diferentes figuras platônicas do *dáimon* podem classificar-se em duas grandes categorias: o *dáimon* Eros, intermediário entre os homens e os deuses (*Banquete* 202 d-e); e os *dáimones* guardiões dos mortais - classe genérica que emite o sinal demoníaco - de Sócrates (*República* X. 617, 620, Fédon 107 d). Além disso, no *Timeu* (90a-c), o *dáimon* é comparado à parte superior da alma, e seus voos (TIMOTIN, 2012, p. 37, tradução nossa)³³.

Etimologicamente, *dáimon* é um “distribuidor das riquezas divinas”, um doador³⁴. Na literatura grega ele aparece tanto fora do indivíduo (nos elementos naturais), quanto como um gênio pessoal. Ele já havia sido uma tendência atestada, em nível de pensamento filosófico em Heráclito, e em um registro psicológico em Eurípides. Com Platão, esta tendência está completa. A tendência à personalização é duplicada por uma tendência paralela à interiorização do *dáimon* (TIMOTIN, 2012, p. 35). Ser um *dáimon* indica a natureza espiritual e a classificação mediatária de *Eros*.

Miticamente, a união entre a falta e a superabundância gera o amor, de onde surge sua característica e função. Enquanto meio de integração entre os homens e o divino, o amor preenche todas as fissuras grandes ou pequenas, torna uma a multiplicidade, à maneira de um fluído cósmico que abarca o todo. Mas o uno nunca é estático e sem vida, onde há vida está presente o movimento. E *eros* movimenta aquilo em que há falta, para o seu preenchimento,

³² A tradução da palavra grega *δαίμων* (*dáimon*). Para uma definição mais conceitual, foi utilizado o termo *Espírito* que também traduz *dáimon*, mas que está menos impregnado da negatividade imputada por outros sistemas. O termo “demônio” aparece como uma das traduções mais literais do substantivo *δαίμων* e do adjetivo (e às vezes substantivo) *δαίμωνιον* (*daimónion*). Ambas não têm, no contexto da Grécia Antiga, o sentido atribuído pelo judaísmo e posteriormente pelo cristianismo. Nestes, o *demônio* ou *demoníaco* é concebido como “agente do mal”. Porque a palavra *demônio* foi comprometida pelo sistema religioso judaico-cristão, muitos tradutores de Platão optam por preservar o termo original transliterado *dáimon* ou *daimónion* (TERRICABRAS, 2000, p. 662).

³³ Todas as citações da obra de Andrei Timotin intitulada “La Démonologie Platonicienne” são tradução nossa.

³⁴ Étymologiquement, le *δαίμων* serait donc un dieu <<distributeur (de richesses)>>, faisant partie de la catégorie des dieux <<donneurs de richesses>> (TIMOTIN, 2012, p. 13, 14).

ele é o responsável pela percepção da falta de qualidades divinas e do desejo de compensá-las. Assim, toda distância estará preenchida pelo desejo.

O que se opõe à positividade do desejo é a negatividade daquilo que não compreende e não compartilha as recusas da filosofia. A filosofia é como uma paixão da recusa, um afínco para resistir. Ela recusa além das imagens, a opinião, a crença, o prejulgamento, e tem prazer em destruir a burrice, a ignorância, a suficiência. Ela só é fecunda quando é compreendida por aquilo que ela é: a própria potência da inteligência. Os *Diálogos* platônicos recusam o falso esquema da inteligência corrompida, que tem em Eros um impulso e inspiração exteriores (DIXSAUT, 2001, p. 154).

Essa antinomia apontada pela autora conduz a ver no erótico platônico a expressão de um parêntese, abandonado em benefício de um intelectualismo frio. Tudo nos *Diálogos* aponta para o contrário, que o apetite, a dor, o medo, não são as únicas forças de movimentar a alma. Mas que o saber, a inteligência, o pensamento são suas verdadeiras forças. Monique (2001, p. 152), afirma que o desejo e a inteligência produzem os mesmos efeitos, quando essas forças relembram de si mesmas. O mesmo ocorre com *eros*, quando ele não se aliena em suas ficções, ele se cumpre como o movimento da inteligência.

Ser inteligente é sempre parir de novo o inteligível e tornar-se sempre mais criador. Essa inteligência não se interrompe na multiplicidade de saberes positivos, ela ultrapassa a racionalidade da *dianoia* para tornar-se inteligência inspirada, *noûs*. Eros é a paixão que permite atravessar o múltiplo sem nele se interromper e se perder. Ele é capaz de fazer crer na unicidade que não se vê, como um ilusionista, charlatão. No que ele confere à descontinuidade os momentos do tempo e seu *telos*, ele é pedagogo, no que ele faz ver a unidade da inteligência e do desejo, ele é filósofo (DIXSAUT, 2001, p. 155).

Como na analogia da *República* (508e-509a), ele é esse sol interior que adensa e concentra em seu facho ardente, todas as aspirações e revelações sobre-humanas. É a causa de toda criação humana que participe do Bem, engendrada através do corpo ou da alma (206b). Corresponde ao magnetismo mútuo entre as verdades supremas e as almas, que toma impulso em tudo aquilo que é belo. Esse elã incita a fusão do divino em tudo o mais providenciando imortalidade, felicidade e unificação do todo (202e).

Essa concepção universal do amor é equivalente à própria noção de harmonia entre o cosmos, a cidade e o homem (*rep.* 540a-b). Dixsaut (2001, p. 170) assente que na filosofia

platônica essas três constituições são interdependentes. A observação do cosmos³⁵ organizado e harmônico, motiva reproduzir na cidade a mesma ordem, cujas leis sejam justas. Faz reverberar também na alma do homem, a capacidade de realizar a unidade mais excelente. A existência do cosmos, e não do caos, torna possível conceber essa combinação. Eros, como um rio, inunda todas essas dimensões, arrastando-as em seu fluxo contínuo, para o vasto mar do Belo.

Assim, Eros não se encerra no homem, nem está fora dele, mas germina e engrandece nele, à medida que desenvolve a moralidade e a inteligência. Em Platão, existe absoluta harmonia entre o cosmo físico e o cosmo moral. Essa ubiquidade do amor arrasta os ciclos de todas as coisas, levará o homem a ultrapassar sua humanidade, e comunica o todo com o um (188a-202e). Tal coesão só é possível porque o amor não demanda posse, ele é contemplativo. Do mesmo modo, só será digna de ser vivida, a vida que alcançar a contemplação da forma primordial do belo.

Explica Jaeger (1989, p. 512), que não se trata de um ato de deslumbramento estético em um momento específico. A exigência de Platão só pode ser satisfeita, por uma vida humana inteira projetada para esta “meta”. Muito menos é uma alusão a um sonho ininterrupto de beleza eterna, que subtrai a realidade. A essência de Eros consiste no desejo de relacionar-se para sempre com o Bem. Trata-se, portanto, de um efeito que dure a vida toda, em cuja realidade se deve conceber, gerar e criar algo de memorável.

A ideia do Bem tem lugar e sentido, como princípio supremo da filosofia platônica. Mas, apesar de suas obras recaírem frequentemente sobre este ponto, em nenhuma delas ele define sistematicamente a natureza do Bem-em-si. Em um primeiro esforço, a designação platônica do bem, concebido também como ideia do Bem, significa, assim como a palavra “ideia”, a bondade em geral. A unidade resumida no conceito de bom, por oposição à variedade de coisas concretas que se adjetiva como “boas”, de certo modo participam da ideia do Bem.

A massa reconhece certo *summum bonum*, quando reduz tudo que ela reconhece como valor qualquer, ao prazer que isso gera (*rep.* 505b). Mas a pressuposição vulgar do prazer como bem supremo, não se coaduna com a distinção entre sensações de prazer boas e más. Já as pessoas mais cultas, reputam como supremo bem, a sabedoria e a razão. Porém, qualquer “bem humano” é diferente do “*Bem em si mesmo*” (*fil.* 66b-c). A característica mais geral do

³⁵ A palavra grega *κόσμος* (*kósmos*) traduz-se por “ordem”, “organização”, “beleza”, “harmonia” e designa o universo em seu conjunto, como está explicitado no segundo capítulo.

Bem, da qual todos têm ciência, é o fato de ele ser aquilo a respeito do que, ninguém erra voluntariamente (*rep.* 505d).

No *Filebo* (65a) o que se faz é deduzir três das suas características: a beleza, a simetria e a verdade. Essas características não levam ao Bem, elas são a manifestação do bem. O Bem inteligível manifesto no sensível, não pode ser apreendido sob uma única ideia. Da mesma forma que a luz branca, ao atravessar o vidro ou cristal, é decomposta num espectro multicolorido. Dixsaut (2017, p. 326) aponta que esses três aspectos da *potência* do bem, dão a reconhecer sua presença, são inseparáveis e se implicam mutuamente.

A beleza é propriedade inseparável da simetria e proporção, manifesta-se como o sinal brilhante e evidente delas. A proporção faz nascer beleza e simetria em todos os lugares, de modo que o bom é belo, e este não é sem medida (*fil.* 64e). Nesse sentido, diz Dixsaut (2017, p. 326), os três aspectos perfazem apenas um e são, ao mesmo tempo, os efeitos do bem e a causa da bondade. Participar do bem significa, para todas as coisas e para todos os acontecimentos desse mundo, ser bem medido, belo e verdadeiro.

Na Grécia antiga, a forma e a beleza eram fundamentadas em proporções e números. Os cânones serviam como base de medida para constituírem uma regra de perfeição e podiam ser traduzidos em números com exatidão. A beleza surge da exata proporção de uma parte em relação à outra, como na clássica representação do *homo quadratus*³⁶, que podem ser traduzidas em exatas relações numéricas (REALE, 1999, p. 144,145).

Em seus diálogos Platão faz compreender que o Bem corresponde ao Um, sendo a Beleza inseparável do Bem, pois esta também é medida, proporção e virtude. Assim, através da proporção, ordem e harmonia o Bem e a Beleza representam a unicidade em meio à multiplicidade. Isso significa dizer que elas possibilitam uma transição da desordem para a ordem.

O destaque da beleza se deve ao fato de que ela pode ser percebida tanto em forma física quanto na inteligível, através dos olhos do corpo e da alma. Ela é como a resplandescência do Bem, que ilumina a dimensão inteligível e alcança os sentidos. (REALE,

³⁶ Consiste na representação de um homem dentro de um círculo, disposto com os braços, pernas e as mãos abertos, de modo que o círculo toca suas extremidades; há um traçado de uma mão à outra, da mão ao pé à direita e à esquerda, e por fim, de um pé a outro, resultando em um quadrado cujas diagonais se cruzam no umbigo. O conceito consta no livro *De Architectura Libri Decem* de Marcos Vitruvius Polião, escrito no século I antes de Cristo. O conceito é baseado em proporções canônicas do corpo humano, que segue alguns princípios matemáticos relativos à proporção áurea. Por conseguinte, o homem descrito por Vitruvius tornou-se representante de um ideal clássico de beleza para o ser humano, cujas proporções são perfeitas. A representação gráfica mais famosa desse conceito foi a pintura do multiprofissional Leonardo da Vinci, que a nomeou como *O Homem Vitruviano* (ZÖLLNER, 1989, p. 334, 352, tradução nossa).

1999, p. 146). Gadamer resume as mesmas considerações, em sua obra *Verdade e Método*, com as seguintes palavras:

A luminosidade da aparência não é, pois, apenas uma das propriedades do belo, mas constitui sua essência propriamente dita. A característica do belo, que o faz atrair imediatamente para si o desejo da alma humana, baseia-se em seu próprio ser. Por ser estruturado de acordo com medidas, o ente não é apenas aquilo que é, mas faz aparecer dentro de si uma totalidade em si medida e harmônica. É este o desvelamento (*aletheia*) de que Platão fala no Filebo, que pertence à essência do belo. A beleza não é simplesmente a simetria, mas a própria aparência que nela se baseia. Ela tem a natureza do resplandecer. Resplandecer, porém, significa resplandecer sobre algo, como o sol e, portanto, aparecer, por sua vez, naquilo em que a luz incide. A beleza tem o modo de ser da luz. (GADAMER, 1983, p. 549).

Gadamer se refere à analogia do Sol - deus visível e filho, com o Bem - deus invisível e pai, presente na *República* (508e-509a) e que viabiliza, também, uma nova correlação com as *Leis*. Em uma contradita com os sofistas, Platão lança a ponte entre a ideia do Bem na *República* e o Deus das *Leis* (716c) como “medida de todas as coisas”. Isso surge de uma oposição à tese do sofista Protágoras, que afirma ser o Homem a medida de todas as coisas. Ao mudar esse paradigma para o Bem em si, Platão o identifica com a ideia de Deus³⁷.

Talvez o grande filósofo tenha dispensado dar à ideia de Bem o nome de “Deus”, por entender que ele não acrescentaria enquanto definição. Ao contrário, a ideia de que Deus só pode fazer o bem, submete a essência e ação da divindade, à ideia do Bem. No sentido da filosofia grega, a designação de “Deus” corresponde, sem dúvidas, ao supremo bem universal. Mas o essencial para Platão seria a contribuição filosófica, que traz à verdadeira concepção do divino, quando define o princípio universal como o Bem-em-si. (JAEGER, 1989, p. 601).

Além disso, não se pode excluir que está dada a possibilidade para que o leitor, por si mesmo, se encarregue de representar esta ideia. Mas, ainda que interessasse a Platão distinguir seu princípio da divindade popular, não é proveitoso ignorar sua teologia. Só projetada nesse fundo, se pode avaliar sua teoria central da ideia do Bem. Haja vista que o plano cognoscível, não recebe da ideia do Bem só a cognoscibilidade, mas ainda o ser. Embora o Bem em si não seja o Ser, mas algo superior a ele pela sua posição e poder. Analogamente, ao mundo visível não dá o Sol apenas visibilidade, mas nascimento, crescimento e nutrição, embora ele próprio não seja isso (JAEGER, 1989, p. 598).

³⁷ No diálogo *Teeteto* 176b Platão afirma, novamente, que se Deus é o Bem em si, a *χομολώσης θεοί* (*homoiosis theoi*), ou seja, “imitar a deus” converte-se na fórmula para expressar a consecução da *αρετε* (*aretê*) - excelência.

A natureza do bem pode parecer controversa, mas Platão diz que há ao menos um aspecto de entendimento geral. Se a maior parte dos homens se satisfaz com as aparências da justiça, da coragem e até da beleza, sobre o que é bom ninguém pode enganar-se. Para as coisas boas ninguém se contentará em possuir aparências, nisso a realidade se impõe sobre a opinião (*rep.* 505d). A noção de bem parece inscrita na alma dos homens, mesmo quando não há sobre isso um esclarecimento evidente, manifesta-se a propensão a ele.

Mesmo que a alma da maioria seja impotente em apreender o que é realmente bom, ela “advinha que isso existe”, e, do mesmo modo, a diferença entre realidade e aparência, saber e opinião, se revela a ela. Se a beleza possui o privilégio de aparecer como é, o bem possui aquele de impor a todos o reconhecimento dessa dupla diferença, e ele é o princípio disso. Ele é supremamente “*causa*”, no sentido de que nos permite apreender diferenças sem as quais não poderíamos nada compreender. O bem tem, portanto, duplo estatuto segundo o que se vislumbra no que ele é ou no que ele pode. O *que ele é* é causa da bondade de todas as coisas boas. (DIXSAUT, 2017, p. 327)

Assim, a ideia do Bem que enche de sentido e valor a teoria das Formas de Platão, surge como a meta natural de todas as aspirações. A contemplação do Bem enquanto princípio supremo exige do Homem e dos seus atos, uma atitude adequada. Na ascese amorosa, antes da contemplação do Belo em si, está o gerar e dar à luz nas belas ciências³⁸. Essa ideia de bem tem importância fundamental na compreensão do fenômeno do conhecimento.

A alma quando olha o mundo iluminado pela verdade do Ser, pode conhecer, pensar e está dotada da razão. Porém se contempla a sombra da verdade, a aparência das coisas transitórias, gera simples opiniões, pois sua visão é fraca, move-se mais pelo tato e parece carente de razão. Equitativamente ao olhar que pouco vê e parece cego quando fita as trevas da noite, pouco iluminada pelas estrelas. É a ideia do Bem que confere caráter de verdade a aquilo que é conhecido, e dá força àquele que conhece para conhecer (*rep.* 508d).

As ciências tão somente tornam-se ciências através da mediação da filosofia. Mas se ficam limitadas ao positivismo de práticas e enunciados, aceitando o fato de sua particularidade e multiplicidade, elas não merecem o nome de ciências. Elas apenas o merecem se nos preparam para aquela ciência única³⁹, a que elas mesmas desejam e fazem desejar. Pois apenas esta ciência única poderá, em retorno, lhes fundar constituindo-se como sua propedêutica necessária (DIXSAUT, 2001, p. 152).

³⁸ “Ciência primeira” foi o primeiro nome da metafísica (*prima philosophia*) e estava ao lado de outros conhecimentos, como a ciência matemática e a teoria dos números, trigonometria, música e astronomia. O conceito usual de *ciência* da atualidade corresponde ao que os gregos designavam por *episteme*, *techne* e *poietike* (GADAMER, 1983, p.12, 13).

³⁹ A ciência do Belo.

Ao contemplar as belas ciências a alma é livre, pois transita de uma multiplicidade, relativa às unidades que a compõe, para uma multiplicidade capaz de desejar sua unidade, em um inesgotável desejo de saber (*banq.* 210c). Macedo (2001, p. 98) comenta que a beleza da ciência, é apreensível principalmente, quando se pensa em sua função ordenadora e definição harmônica dos elementos. São necessários cálculos aprofundados, inclusive a própria tradução de *logos*, inclui proporção e cálculo. Isso demonstra que a experiência do pensar e a ciência são inseparáveis.

A beleza da ciência não é, portanto, exterior ao pensamento ou consequência da realização do conhecimento, é intrínseca ao pensar e ao conhecer. A inteligência humana está expressamente vinculada à medida e ao cálculo, que são geradores de beleza. Dessa forma, firma um nexo interno fundamental entre o amor, a ordem e a medida (MACEDO, 2001, p. 98).

O que não se deve perder de vista é que o desdobramento que se observa nas obras platônicas, é apenas a fachada do edifício científico e de atividades, da estrutura interna da Academia. Os preceitos da *República* sobre o ensino de matemática refletem a posição que esta ciência ocupava, na formação filosófica dentro da Academia. Investigação e educação não são necessariamente distintas em Platão (JAEGER, 1983, p. 621).

Kraut (2013, p. 205) faz saber de uma abordagem das atividades de Platão na Academia, encontrada na história de Filodemo, escrita no primeiro século a. C.⁴⁰ O Antigo relata os avanços da ciência na escola platônica, porém, devido às condições precárias do papiro algumas palavras não são legíveis. Ainda assim, vale a pena citar:

Na época, grandes progressos eram vistos na matemática, com Platão servindo como diretor geral (*architektonountos*) e dispondo problemas, ao tempo que com a matemática os investigava seriamente. Desse modo, o assunto da metrologia e os problemas que diziam respeito à definições (números, proporções, *diorismo*⁴¹, astronomia, átomos)⁴² alcançaram então seu ponto alto pela primeira vez, à medida que Eudoxo⁴³ e seus seguidores transformavam seu antiquado trabalho

⁴⁰ O Chamado *Academicorum Philosophorum Index Herculanensis* de Filodemo consiste em um papiro, no qual está preservado excertos de autores que lhe foram anteriores (KRAUT, 2013, p 205, nota de rodapé).

⁴¹ Um *diorismo* geralmente é explicado como a determinação das condições necessárias e suficientes para a solução de um problema ou da verdade de uma proposição (KRAUT, 2013, p. 210).

⁴² Este trecho do papiro estava com uma lacuna de cerca de sete letras, seguidas por “SMOYS”. Portanto, as palavras em parênteses são conjecturas do tradutor, estudadas como concernentes ao contexto do papiro (KRAUT, 2013, p. 205, nota de rodapé).

⁴³ Eudoxo passou parte de seu tempo na academia e é, talvez, o maior matemático e astrônomo do quarto século (KRAUT, 2013, p. 205, nota de rodapé). Há um dado da biografia de Aristóteles que afirma ter ele cursado a escola de Platão “sob Eudoxo”. Disso conclui-se o estreito contato da Academia com o grande matemático e sua escola. A longa permanência de Eudoxo na escola platônica pode-se fixar com precisão no ano em que Aristóteles entrou para a Academia (ano 367 a.C.). Essa aliança entre Eudoxo de Cízico e a

(a[rch]aismon) Hipócrates.⁴⁴ Também a geometria fez grandes progressos; pois a análise e o [lemma] dizendo respeito a *diorismoi* foram criados, e de um modo geral o assunto da geometria avançou enormemente. A <optics> e a mecânica não foram de todo ignorados. (KRAUT, 2013, p. 205).

Embora a Academia tenha sido foco de grande progresso da ciência, da biologia, astronomia, matemática, seu estudo é apenas o prelúdio da melodia que se tem de aprender. Para ser um dialético o conhecimento matemático puro não basta. De acordo com Jaeger (1983, p. 623), Platão sugere ter conhecido poucos matemáticos em sua época, que eram também dialéticos. Um desses poucos é Teeteto, em cujo diálogo homônimo Platão busca saber, como o homem educado na matemática, alcança pela via da refutação dialética, a meta do conhecimento filosófico.

Na República Sócrates identifica a dialética com o uso da *noesis* e a matemática, a geometria e suas artes irmãs com a *dianoia*. A *noesis* estuda seus objetos procedendo de uma hipótese para um princípio não hipotético. Ela não faz uso de imagens e procede, pelo curso das Formas, por uma via sistemática. A *dianoia* é forçada a estudar seus objetos procedendo de uma hipótese rumo a um final, usando coisas sensíveis como imagens. Assim, os matemáticos desenvolvem seus argumentos sobre imagens, muito embora, não pensem nelas, mas nas formas primitivas com que elas se parecem. Não raciocinam em função das figuras traçadas, mas do quadrado em si, da diagonal em si, fazendo o mesmo para as demais figuras (*rep.* 510d - 511a).

O uso de imagens obriga a alma a investigar hipoteticamente, porque ela está raciocinando sobre coisas sensíveis, em uma tentativa de compreender as coisas inteligíveis. Todas essas figuras que os matemáticos modelam e desenham produzem sombra e imagens refletidas na água. E é como imagens que eles a empregam, porém, sempre se esforçando por alcançar a visão do que só pode ser percebido pelo pensamento (KRAUS, 2013, p. 222, 223).

De certo modo, as disciplinas matemáticas se aproximam do verdadeiro Ser, mas só como em sonhos. Quando partem de hipóteses que são incapazes de justificar, ignoram seu princípio. Sem dúvidas tal aproximação tem certo quê de ignorância e não pode ser chamada de saber, apesar de a linguagem usual ter se habituado a isso. Em contrapartida, a dialética é a ciência que revoga as premissas de todos os demais tipos do saber e dirige lentamente para o

Academia manteve-se até a geração seguinte. Isso expressa o quanto a Academia de Platão participou do progresso da ciência matemática (JAEGER, 1983, p. 621).

⁴⁴ Se a restauração é correta a referência é feita a Hipócrates de Quios, a primeira pessoa conhecida a ter escrito um livro de *Elementos* (mais de um século antes de Euclides), (KRAUT, 2013, p. 205, nota de rodapé).

alto, os olhos da alma. Para isso, serve-se da matemática como instrumento auxiliar (JAEGER, 1989, p. 625).

Assim, pode-se compreender a diferença entre os procedimentos matemáticos e da dialética através das seguintes relações:

(...) o pensamento está para as opiniões como o Ser está para o devir; e o verdadeiro saber e a inteligência matemática têm para com a simples evidência transmitida pelos sentidos e para com as sombras dos objetos visíveis, respectivamente, a mesma relação que o pensamento tem para com as opiniões. Em outras palavras, o saber conferido pela dialética é tão superior ao “saber” matemático, quanto ao conteúdo do Ser, como as coisas reais do mundo visível o são quanto a suas sombras ou imagens refletidas. Por conseguinte, o dialético é o homem que compreende a essência de cada coisa e sabe dar conta dela. (JAEGER, 1989, p. 625)

É fundamental para Platão, que do mesmo modo, se possa discernir a ideia do Bem dentre tudo o mais, isto é, de separar o “bom em si” das diversas ciências, coisas, pessoas e atos considerados bons. Por meio do *logos* é preciso delimitar o bem, superando as benevolentes refutações do exercício dialético, respondendo cientificamente, como em estado de vigilância da consciência.

Portanto, o conhecimento do Bem, na filosofia platônica, pressupõe uma afinidade da alma com o objeto conhecido. Por isso, o processo de conhecer desenrola-se paralelamente a uma evolução *ethos* que no fim dê fruto ao conhecimento (*Carta VII*, 344a). A corrente subterrânea do estudo e do conhecimento, só se revela a quem se entrega ao Bem. Aquele que se entrega ao Bem, se aproxima da sua meta através de etapas. Nisso, encontra-se a essência da concepção platônica de conhecimento das ciências, expressa no *Banquete*.

Identicamente, as atividades humanas, se corretamente orientadas para o Bem, produzirão boas e belas coisas. Disso resulta a esfera de beleza na etapa de contemplar o conjunto das ocupações e leis unidas em afinidade. Todavia, o aumento da multiplicidade de manifestações do bem é inversamente proporcional ao grau de particularidades apresentadas.

Muitos são os *dáimons* e muitos são os amantes, embora designados sob outros nomes. É o caso dos que recorrem ao amor nas finanças, no esporte, na poesia, etc (*banq.* 205d). Mas até mesmo aqueles que são designados literalmente de amantes, ou seja, os casais ditos enamorados, em Platão, serão de fato amantes, se e somente se, o bem estiver envolvido (205e). Que dirá os ofícios e as leis que compõem o organismo vivo da *pólis*.

Essa etapa da contemplação corresponde à metade do caminho da ascensão erótica. É aquele ponto distante tanto do princípio, quanto do final. Eros enquanto *metaxo* comunica qualquer etapa ao seu fim, mas aqui ele parece disperso em mil faces quando sua orientação é

fundamental para a travessia. O risco de apegar-se à particularidade de uma função é o risco de perder-se na unidade a unicidade. Foi nesse nível que os outros cinco discursadores do *Banquete* expressaram seus pontos de vista. Cada qual limitado ao elogio de sua ocupação na qual pretendiam elogiar Eros.

Daí a importância, mais uma vez, do procedimento dialético e de Eros enquanto meio e enquanto filósofo. Monique (2001, p. 151) afirma que nem a Beleza, nem o desejo que ela inspira, bastaria para que a ascensão se cumpra. A *eros* é necessário um guia, que sem dúvidas pode ser identificado com Diotima. Mas todo guia só guia à medida de seu saber, a hegemonia pertence ao saber. Apenas o saber pode conduzir o desejo e comandá-lo a seu fim.

Para que serve a descrição das etapas e da ascensão, se é necessário já saber, para saber que o desejo da verdade é a verdade do desejo? A ascensão termina em uma descontinuidade, em um repentino deslumbramento, que as etapas anteriores talvez preparem, mas não produzem. A não ser que essa famosa ascensão seja cumprida como uma descrição empírica, de quem realmente percorreu as etapas e alcançou a ciência do Belo. Ou, de outro modo, seja uma prescrição pedagógica, prescrição de regras ou de meios capazes de pular as etapas. O que não deixa dúvidas é que há uma pedagogia de *eros*, naquilo em que uma ordem se instaura, e essa ordem é a própria ordem da dialética do um e do múltiplo (DIXSAUT, 2001, p. 151).

O amor ao Bem unifica sob sua luz uma unidade que tão pouco é numérica, mas uma unidade justaposta a outras, no seio da multiplicidade. Platão exorta a contemplação das ocupações e das leis em seu conjunto, como um organismo em afinidade, como se contempla a orquestra e não um único instrumento dentro dela. As atividades humanas orientadas para o melhor corresponde ao dar à luz no belo. No *Banquete* (209a), Platão confessa que a moderação e a justiça, que diz respeito à ordenação de cidades e habitações, é a porção de sabedoria, que de longe, é a mais elevada e admirável.

A prudência e a justiça mostram a eficácia das leis tanto no indivíduo, na família, quanto na cidade, e o jovem que desde cedo é formado sob os critérios dessa sabedoria prática, vê o bem nas leis. Pois elas organizam a cidade e apresentam como possível a vida em comum. Também a beleza da justiça resplandece, quando se manifestam a harmonia, a justa medida e a ordem na cidade. As leis são belas, porque dispõem coisas e seres em seus lugares, elas são a potência formadora e educadora da cidade e dos cidadãos (MACEDO, 2001, p. 97, 98).

Já a ocupação fornece à alma seu prêmio, sua diferença e sua particularidade, ao mesmo tempo em que fornece suas regras e costumes. A necessidade só intervém no interior

dessa etapa, para impor uma ligação entre almas e ocupações, que não constituem etapa distinta. Contudo, limitar o desejo a uma bela alma, bela porque essa alma pratica uma bela ocupação, é já uma escravidão (DIXSAUT, 2001, p. 152).

A beleza das almas consiste no fato de elas serem a porção divina do homem, uma vez que ela é geradora. Cada alma possui uma parentalidade com aquilo em que ela se ocupa, sua multiplicidade é real, pois é realmente diferenciada naquilo em que elas geram. Manon (1992, p. 137) diz que, porque há uma conaturalidade da alma com o além ao qual ela aspira, ela assemelha-se a ele. Ela é o templo de uma ordem que lhe é ao mesmo tempo transcendente e radicalmente imanente. Daí a ideia de que ela é um ser intermediário entre o sensível e o inteligível. Por-se a escuta de sua alma, respeitar suas exigências, é por-se à escuta do Ser.

Alma, *anemos* em grego, quer dizer “vento”: movimento sutil, leve, orientado em direção às alturas. As ideias e os valores estão inscritos nela sob a forma de uma visão interior, cujo esplendor, só pode ser iluminado pelo bem que ela se esforça por alcançar. O problema do conhecimento é moral, antes de ser epistemológico. Apenas a crença de que investigar e aprender implicam no final das contas, em uma rememoração, pode permitir a investigação (*Ménon*, 81d). Essa crença tem um valor teórico, quando Sócrates interroga um escravo sobre um problema matemático, e ele o soluciona sem nunca ter aprendido antes. Como poderia fazê-lo se as ideias fossem estranhas à alma? (MANON, 1992, p. 138).

Conhecer é uma operação realizada pela alma, a percepção sem a representação e o movimento do raciocínio, não pode ser compreendida. A não ser que o objeto seja uma ideia pura, em que a forma inteligível seja apreendida diretamente pela inteligência.

A passagem de um grau de conhecimento para outro só é possível através da dialética, ela é a *techné* perfeita para a alma. Pois é o método que a razão, o *logos*, entra em contato direto e imediato com o pensamento. A dialética purifica a alma, (elimina imagens e opiniões sensíveis para fazê-la ascender à pura *noesis*) ela purifica sua essência. Por superar desordem e conflito, ordenado por separação e reunião, distinguindo o verdadeiro do falso, a dialética é uma *therapéia* para a alma, contra o veneno e máscara do *pharmakon* retórico (CHAUÍ, 1994, p. 190, 194).

O belo nas almas reside na perfeição de suas ações, de seus discursos e de seus pensamentos, em suas qualidades de inteligência. Assim, no coração da alma imortal anuncia-se o perfeito imperecível, a beleza do saber, a manifestação do *logos*, a virtude e a ciência. Conhecendo, a alma cuida de si mesma, realiza sua própria purificação, se converte e se eleva. A alma é, portanto, pura na medida em que participa da Ideia.

Enquanto a dialética é o método, o amor é a descrição do caminho. A função ascética de eros revela-se também no anseio amoroso da alma de contemplar o Bem. A verdade filosófica só pode ser alcançada mediante o amor, pois não há filosofia sem virtude. Também não há filosofia sem amor (MARGARIDA, 1996, 70).

A posição da alma nessa ascensão representa a transposição do belo à esfera espiritual, sem que haja nenhuma ruptura. Pelo contrário, há uma conexão ininterrupta de uma dimensão a outra, que sugere a necessidade de uma em relação às outras, em uma coexistência pacífica. A figura ascensional de cada etapa é descrita por Diotima como os degraus de uma escada (*banq.* 211c) e seguem em uma progressão correta e regular (*banq.* 210e). Se o corpo ocupa o primeiro degrau, se deve ao fato de sua beleza ser a mais evidente dentre todas. Uma vez que o método dialético empregado no *Banquete* é ascendente, parte do sensível para o inteligível.

Como esclarece Souza (1991, p. 53), a educação através do amor, que também é a educação do desejo, não suprime nem o corpo, nem o desejo. Através do correto amor a um corpo e depois aos corpos, descobre-se a beleza que orienta quem busca a sabedoria, em direção ao conhecimento. A beleza de um corpo pode consistir na sua própria imagem, na capacidade de gerar e reproduzir, na ideia de corpo, em suas expressões atléticas, artísticas, na sua condição orgânica com sistemas perfeitos, que revelam uma inteligência peculiar. Consiste também em possibilitar o inteligível transparecer através do sensível. Nem bom, nem mau - neutro -, o corpo é, ao mesmo tempo, isso que a alma deve cuidar e isso por meio do que ela se exprime, pois a ele está unida.

Platão considerava “natural” a conjugação da alma com o corpo e essencial o cuidado deste, dando grande importância à ginástica e à medicina. No *Timeu* entendeu o homem como um conjunto estrutural (*synamphoteron*) de corpo e alma, concebido e querido pelo Demiurgo em nível programático, e realizado de modo perfeito pelos “deuses criados”. Se a concepção platônica da corporeidade exerceu algum influxo em seu desfavor, é necessário dar-se conta do caráter protrético do seu discurso, que se desenvolve de modo *intencionalmente* provocador (REALE, 2002, p. 175, 176).

Diferente de Descartes, para Platão a união da alma com o corpo é um fato. No entanto a alma separa-se do corpo no simples ato de pensar. A perspectiva não é moral, separar-se do corpo não é, portanto, desprezá-lo ou martirizá-lo. O pensamento secreta seu próprio objeto, que não é o cérebro, mesmo que o cérebro seja a condição do pensamento. Não é necessário objetar que a destruição do cérebro forçosamente leva à destruição do pensamento, porque isso não faz sentido para ele, que não estará mais aí para pensar essa destruição. O que há é o que se pensa e o que faz sentido para o pensamento (DIXSAUT, 2017, p. 33).

Mesmo no *Fédon* o corpo não deve ser objeto de nenhuma mortificação. Uma vez que não é o corpo que é um obstáculo, nem ele que aprisiona. Certamente, a alma humana está ligada à estrutura de um corpo, a seu devir, suas afecções, patologias, suas necessidades e satisfações. Está ligada, mas não acorrentada, pois o que cola a alma ao corpo é ela mesma, sua divisão interior, sua impotência em dar autoridade ao que é feito para comandar (o *logos*). É o apetite que encerra a alma no corpo, o apetite cego, múltiplo, fonte de prazeres efêmeros (DIXSAUT, 2017, p. 35).

É por isso que Eros, mais forte e mais ávido que o apetite, é para a natureza humana, o colaborador mais capaz de conduzir, segundo certa ordem, para o fim proposto por Diotima. Pois todo desejo é desejo de unidade, ele deseja apenas aquilo que é único, o *monoidès*. Para o discurso que eros *inspira*, discurso daquele que ama, o apetite de um corpo belo ou de uma bela alma é já apetite do desejo. Eros se reconhece em todas as suas etapas, não se reduzindo ao apetite em que se detém ou se fixa.

“Apontamos antes que permanece um mistério o modo como o homem, na dimensão temporal do ser (*thnetos* de Platão), pode experimentar o eterno. Há, então, a necessidade de um mediador que interprete e diga aos deuses o que está acontecendo entre os homens, a aos homens o que está acontecendo entre os deuses. O papel de mediador é atribuído por Platão a um espírito muito poderoso, pois todo o reino do espiritual (*pan to daimonion*) jaz entre (*metaxo*) Deus e o homem. Este espírito (*dáimon*) deve misturar, pela força de sua posição de intermediário, o que não se mistura, à medida que está em confronto objetivo, e os dois polos ele há de fundir num grande todo. O simbolismo discretamente aponta para o cerne da matéria: é o homem que não é simplesmente *thnetos*, mas experimenta em si mesmo a tensão para o ser divino e, então, está entre o humano e o divino. Quem quer que tenha esta experiência se eleva acima do mortal e se torna um homem espiritual, o *daimonios aner*.” (VOEGELIN, 2009, p. 406)

Eros é filósofo, esse amor que filosofa em nós. Amar o saber, ser filósofo, não implica que o saber e a verdade retribuam esse amor (*Lísis* 212d). Contudo, produz-se alguma coisa em retorno: a saber, que uma alma que toma prazer ao pensar – ao pensar, e não primordialmente ao viver – não pode mais receber seu contrário. Logo, nela não haverá mais lugar para a morte, aquele que busca a sabedoria com a visão fixada no Bem, é uma alma a tal ponto vivente, que só pode ser eterna.

Capítulo 2 – Sócrates e a medicina da alma

1 – A concepção de *psykhé* antes de Platão

Na poesia de Homero⁴⁵, a *psykhé* aparece como um “sopro de vida”, que se refere a uma espécie de fumaça à imagem do corpo, e que dele se desprende após a morte. Também aparece como aquilo pelo que o herói deve lutar, ou seja, sua força vital, sua vida. Porém, para Snell (1992, p. 70), não há em Homero a concepção de uma unidade psíquica, a *psykhé* designa apenas uma imagem sem vida que resta do homem após a morte. Para este autor, falta em Homero um conceito que reúna em si todos os aspectos de *psykhé*, *thymós* e *nôus*. Em contrapartida, Corrêa (1998, p. 34) acredita que o fato de não haver um termo único para designar o que hoje é considerado como “funções psíquicas”, não seria suficiente para afirmar uma ausência da representação de uma unidade psíquica em Homero.

Enquanto as cosmogonias pré-filosóficas possuíam caráter narrativo e encontravam-se no âmbito da linguagem mítica, as cosmologias construídas pelos pré-socráticos, a partir de Tales de Mileto, possuem caráter explicativo e revelam a transição da razão mítica à razão refletida/*lógos*. A natureza, que em Homero e Hesíodo fazia parte da tríade deuses-homens-mundo, passa a ser o foco central na filosofia pré-socrática. Os jônicos, pitagóricos, eleatas e pluralistas buscavam na investigação da *phýsis*, o princípio último de todas as coisas, a *archê*. É dentro do contexto da busca da *archê* que se situa a concepção pré-socrática da *psykhé* humana (REIS, 2000, p. 8).

Dentre os filósofos pré-socráticos que mencionaram a *psykhé* em suas cosmologias, alguns o fizeram brevemente e outros desenvolveram uma concepção original. Destes que a desenvolveram explicitamente, é preciso destacar a cosmologia dos pitagóricos e de Heráclito. Outro motivo que justifica este destaque é que, embora Platão tenha uma concepção própria sobre o termo em questão, aquelas concepções prepararam ou influenciaram sua filosofia, seja enquanto parâmetro de afinidade ou de oposição.

Pitágoras⁴⁶ teria sido o primeiro a chamar de *kósmos* o conjunto ordenado de todas as coisas. Para ele o universo inteiro é harmonia e número, cujos princípios são os elementos de

⁴⁵ *Ilíada* (I,3; XVI, 856; XXIII, 65; XXIII, 100; XXII, 161; IX, 321) e *Odisséia* (X, 530; XXIV, 5; XXIV, 14; III, 74; IX, 255; XXII, 245). (HOMERO, 2010, HOMERO, 1957)

⁴⁶ Pitágoras de Samos (580 – 497 a.C.) não deixou nenhum documento escrito, por isso é escassa as informações sobre sua vida. Desde muito cedo sua figura foi envolvida pelo legendário, de modo que tornou-se difícil separar nela o histórico do fantasioso. Nasceu em Samos, mas em 540 deixou sua pátria para estabelecer-se na magna Grécia (sul da Itália). Em Crotona, fundou uma associação de caráter religioso e filosófico, cujas doutrinas eram mantidas em segredo. Seus adeptos criaram novos centros em Tarento,

todos os seres. Assim, a harmonia presente no *kósmos* e nas relações matemáticas é o fator unificador que permite que *um* e *díade*, limite e ilimitado, e todos os pares de opostos permaneçam unidos no *kósmos*. O um, o dois, o três, e o quatro, formam as dimensões (ponto, linha, triângulo, pirâmide) que consituirão os corpos sensíveis. Pois esses números são todos primeiros e princípios dos números respectivamente homogêneos. O número enquanto ordem/medida permite que a *phýsis* seja conhecida, uma vez que tudo tem número e não é possível conhecer ou pensar nada sem ele. É ele, portanto, que confere inteligibilidade ao real (REIS, 2000, p. 13).

É importante lembrar que o *número* na doutrina pitagórica possuía caráter material, ainda que imanente a todas as coisas. Na filosofia pré-socrática como um todo não havia a diferenciação, que surgirá só a partir de Platão, entre matéria e forma. Alguns comentadores⁴⁷ fazem a associação entre “ilimitado e matéria”, e “limitado e forma”, mas no cosmo pitagórico matéria e forma estão indiferenciadas na mistura. Embora os filósofos naturalistas diferenciasssem a *archê* divina, da *psykhé* como uma força vital que animava os seres vivos, esta não tinha nenhuma autonomia. A *psykhé* fazia parte de um “todo universal”, o homem era tido como parte ou elemento da *phýsis* (PAULO, 1996, p. 41).

O sentido ético da presença do número no cosmos pitagórico é dado por seu caráter de modelo. Através desse modelo o homem encontra a norma que poderá reger sua ação, uma vez que “o semelhante é compreendido pelo semelhante”. Compreender a natureza do cosmo corresponde a compreender a si mesmo, é permitir-se guiar pela ordem que rege todas as coisas. Toda a doutrina pitagórica visa conduzir o homem a uma ação ordenada e purificar (*kathársis*) a alma, direcionando-a ao seu retorno à unidade (REIS, 2000, p. 13).

A *Ψυχή* (*psykhé*), juntamente com a *Φύσις* (*phýsis*), a *ἀρχή* (*archê*) e o *κόσμος* (*kósmos*), compõem o esquema conceitual do discurso pitagórico sobre a natureza. *Psykhé* e *kósmos* são de certo modo sinônimos; do mesmo modo *archê* e *phýsis*. Os dois primeiros

Metaponto, Síbaris, Régio e Siracusa. Participantes ativos da política, os pitagóricos acabaram provocando a revolta dos crotonenses. Pitágoras então abandona Crotona, refugiando-se em Metaponto, onde morreu em 497. Seus ensinamentos orais eram transmitidos e mantidos em sigilo rigoroso por seus primeiros discípulos, que também nada escreveram. Por isso, é difícil reconstituir o pensamento do pitagorismo e do próprio Pitágoras, distinguindo-o dos discípulos. No entanto, o pitagorismo exerceu profunda influência na filosofia grega, seja pela reação polêmica que provocou (Xenófanes, Heráclito, Parmênides, Zenão), quer pelos elementos positivos que passaram aos pensadores posteriores. Os escritos do pitagorismo posterior pertencem a Filolau e Arquitas (PESSANHA, 2000, p. 61).

⁴⁷ Ver Boussolas, *Les Pythagoriciens – “Essai sur la structure du Mélange dans la pensée présocratique”* Revue de Metaphysique et de Morale. Paris. p. 385-395, oct.-nov.1959, p.390; Guthrie, *Los Filósofos Gregos*, México: Fondo de Cultura Esp., 1988, p.45; Santos e Brandão, “*Os Entes são Números? O Problema Material e Formal no Saber Pitagórico*” Textos de Cultura Clássica. n.3, C. Bras. Est. Clássicos, p.3-13, 1987 (REIS, 2009, p. 12, nota de rodapé).

expressam harmonia, ordem, combinação, unificação, acordo; os dois segundos o fundamento da geração, o processo de crescimento e de desenvolvimento (SPINELLI, 1998, p. 135).

Este autor explica ainda que *Ψυχή* e *Φύσις* têm um sentido mais propriamente ativo, pois assumem a ideia de movimento, contínuo e permanente, e, portanto, eterno e imortal. *Κόσμος* implica a ideia de extensão e de grandeza, e a *ἀρχή* de contenção de limites. Todos eles juntos, expressam um governo noético (que, em última instância é uma qualidade da alma), mediante o qual as antinomias e os conflitos naturais por si mesmos se resolvem (SPINELLI, 1998, p. 135).

A *psykhé* estaria imersa nessa cosmologia enquanto mistura e composição de contrários, visto que é uma alma e o *soma* (corpo). Alma e corpo são compostos dos mesmos elementos uma vez que a harmonia os une. O discípulo pitagórico Filolau⁴⁸ atribuiu à cabeça o princípio de inteligência no homem e ao coração o princípio da alma e da sensação. Ou seja, a *psykhé* é percebida somente de modo fisiológico. Para outro pitagórico Hipasus, alma e número são correspondentes (REIS, 2000, p. 14).

Portanto, no pitagorismo a razão se funda na ciência matemática e a contemplação da natureza e do cosmo viabiliza a compreensão e ordenação da alma. Ela deve visar sua purificação através da ação boa e ordenada neste mundo, e fora dele seu retorno ao divino. Enquanto isso, em Heráclito⁴⁹ o homem conquista uma posição como ser cósmico, dentro do cosmo descoberto pela filosofia anterior.

A doutrina de Heráclito surge como a primeira antropologia filosófica. Pode-se situar sua filosofia do Homem como um círculo, contido em um círculo cosmológico, que por sua vez, é circundado pelo teológico. Esses três círculos não podem se separar, de modo algum se concebe o antropológico, independente do cosmológico e do teológico em Heráclito. O Homem heraclitiano é uma parte do cosmos (JAGER, 1989, p. 156).

⁴⁸ Filolau de Crotona (século V a.C.) foi mestre de Demócrito e Arquitas. Sabe-se muito pouco deste pitagórico, e diz-se que escreveu um livro sobre a doutrina pitagórica obrigado pela pobreza. Fato que se reveste de máxima importância, porque os fragmentos que chegaram à modernidade representam o mais antigo testemunho escrito da doutrina pitagórica. Esse livro exerceu profunda influência na filosofia de Platão, que o teria adquirido por quarenta minas (PESSANHA, 2000, p. 205).

⁴⁹ Heráclito de Éfeso (540 – 470 a.C.) pertencia a uma família que conservava prerrogativas reais, eram descendentes do fundador da cidade. Tinha caráter altivo, misantrópico e melancólico o que se tornou proverbial em toda a Antiguidade. Desprezava a plebe e recusava-se a intervir na política. Manifestou desprezo pelos antigos poetas, contra os filósofos de seu tempo e contra a religião. Sem ter tido mestre, Heráclito escreveu o livro *Sobre a Natureza*, em prosa no dialeto jônico, mas de forma tão concisa que recebeu o cognome de “o Obscuro”. É considerado por muitos como o mais eminente filósofo pré-socrático, por formular com rigor o problema da unidade permanente do ser, diante da pluralidade e mutabilidade das coisas particulares e transitórias. Estabeleceu a existência de uma lei regular e fixa, o *lógos*, regedora de todos os acontecimentos particulares e fundamento da harmonia universal, que é feita de tensões “como do arco e da lira” (PESSANHA, 2000, p. 81, 86).

Pessanha (2000, p. 112), também afirma que a filosofia de Heráclito é como um todo de caráter cosmológico. Cujo princípio é a lógica, concebida em seu modo natural, como processo universal da natureza. Heráclito observa que tudo flui, nada é constante, apenas o um permanece. O universal é a imediata e simples unidade na oposição, como processo dos diferentes que volta a si mesmo. Assim, tudo o que é, ao mesmo tempo não é, do que resulta que a realidade sensível não pode possuir verdade alguma. O ser imediato não é o ser verdadeiro, mas é a absoluta mediação, na qual somente o ser pensado recebe no pensamento a forma da unidade.

Só se une o que se opõe, é da diferença que nasce a mais bela harmonia. Essa é a lei que governa a totalidade do cosmo, em toda a natureza aparece a abundância e a falta, o dia e a noite, o quente e o frio. Todas as oposições da vida cósmica sucedem-se em eterna mudança, transformam-se continuamente umas nas outras. Desta forma, reciprocamente se apagam os prejuízos causados, como o governo compensador de uma justiça eterna. Todo processo do mundo é uma troca, é mudando que repousa a vida e a morte, a vigília e o sono, a mocidade e a velhice que são, no fundo, uma e a mesma coisa (JAEGER, 1989, p. 155, 156).

Sobre a percepção sensível, diz Heráclito: “Más testemunhas são para os homens os olhos e os ouvidos, na medida em que possuem almas bárbaras. A razão (*lógos*) é o juiz da verdade, mas não a mais próxima e melhor (*hopoiosdepote*), mas apenas a divina e universal”. A necessidade absoluta é de que a verdade esteja na consciência, mas não qualquer pensamento que em geral visa o individual. Não em qualquer relação em que o conteúdo da representação possui apenas forma, mas no entendimento universal da consciência desenvolvida na necessidade, de identificar o subjetivo e o objetivo (PESSANHA, 2000, p. 113).

A unidade que resulta da circularidade do devir, não é dada pela aparência das coisas, nem pelos sentidos, mas à consciência que souber ver uma ordenação harmônica invisível ao *lógos*. Já que há uma impossibilidade de estabelecer uma ciência do mundo fenomênico. O *lógos* é o que é comum, universal e teria vários significados, ou um significado “em camadas”. Uma das camadas seria a linguagem, que é limitada e incapaz de conhecer as coisas como elas realmente são (REIS, 2000, p. 18, 19).

O *lógos* de Heráclito difere do pensamento conceitual de Parmênides, cuja lógica puramente analítica exclui a representação figurada de uma intimidade espiritual sem limites. Heráclito disse: “Por mais longe que vás, não encontrarás os limites da alma: tão profundo é o seu *lógos*”. O *logos* é um conhecimento de onde nascem a palavra e a ação, os homens que falam e agem sem compreender o *lógos* são como sonâmbulos, que agem dormindo. O *lógos*

deve proporcionar uma vida sábia, para que se possa agir acordado. Porque o conhecimento do Ser está em íntima conexão e dependência da inteligência, da ordem dos valores e orientação da vida. A partir disso, Heráclito conclui que: “O *ethos* é o *dáimon* do homem.” (JAEGER, 1989, p. 154).

Em alguns fragmentos aparece coextensiva ao *lógos* a *archê*, que corresponde ao fogo: “Nem um deus, nem um homem fabricou o universo mas sempre foi e é e será um fogo sempre vivo, que segundo suas próprias leis (*métro*) se acende e se apaga”. O fogo é também a alma, por ser a evaporação, o princípio é a alma, este processo do mundo que a si mesmo se move. Para as almas, a morte é tornar-se água, para a água a morte é tornar-se terra, e num ciclo inverso, da terra nasce a água, e da água gera-se a alma. É, portanto, este processo geral do surgir e extinguir, que a oposição volta à unidade. Heráclito diz que “tanto o viver como o morrer estão unidos, pois, quando vivemos, nossas almas estão mortas e sepultadas em nós; mas se morrermos, ressurgem e vivem as almas.” (PESSANHA, 2000, p. 109).

Se a alma é concebida como o fogo vivificante, então a alma mais seca é a melhor. A cosmologia também tem por base a ideia do fogo cósmico, segundo a qual os corpos celestes seriam taças de fogo. As exalações úmidas ou evaporações do mar seriam o combustível recolhido nessas taças. Assim, o fogo cósmico seria alimentado pela umidade e, por analogia, a *psykhé* seria igualmente mantida por certa umidade, mas destruída completamente se transformasse inteiramente em água. As almas nascem do úmido e retornar à água corresponderia à sua morte. Portanto, sabedoria e virtude são atribuídas à alma seca, enquanto que a úmida seria como que uma alma embriagada, cambaleando infantilmente (REIS, 2000, p. 20).

Em uma análise da relação genitiva entre “*lógos* e *psykhé*” no fragmento: “De alma é (um) *lógos* que a si próprio se aumenta”, demonstra que o *lógos* não pode ser isolado do seu caráter universal e comum. Portanto, ele não pode ser considerado uma qualidade, propriedade ou “fase da *psykhé*”, mas sim a condição constitutiva do pensamento, que é uma atividade da *psykhé*. Esses dois conceitos possuem funções distintas e não há uma fusão identitária entre eles. O que haveria é uma sucessão de níveis variados de “parentesco” entre eles, em que um alto valor de *lógos* poderia indicar um alto nível de desenvolvimento da consciência (REIS, 2000, p. 21).

Segundo Heráclito, tornamo-nos inteligentes por inalação desta razão divina (*lógos* universal), através da respiração, enquanto dormimos completamente esquecidos dela. Mas ao acordar recuperamos os sentidos novamente. É que, durante o sono, quando os canais da percepção estão fechados, o nosso espírito separa-se do seu parentesco com o fogo

circundante, e a respiração é o único ponto de ligação que se conserva, como uma espécie de raiz. É na original teoria dos contrários e na unidade do todo, que Heráclito fundamenta o domínio da sabedoria cósmica, superior à inteligência comum dos homens (JAEGER, 1989, p. 155).

Vê-se, então, que tanto o pitagorismo, quanto o pensamento de Heráclito, enriqueceram a noção de *psykhé* influenciando a filosofia platônica. Em alguns diálogos como o *Teeteto*, mas, sobretudo no *Crátilo*, o pensamento de Heráclito é detidamente examinado por Platão. Spinelli (1998, p. 135) em seu estudo sobre o discurso dos pitagóricos sobre a Natureza, percebe a associação da *psykhé* ao *kósmos*, enquanto a *archê* era análoga à *phýsis*. Mas dentre todos esses termos, que nos pitagóricos estão entrelaçados, a alma e a *archê* tem como propriedade o automovimento. Para Paulo (1996, p. 45), a concepção de *psykhé* do mundo e humana exposta no *Fedro* é pertinente à *archê* dos filósofos naturalistas, que a entendiam como princípio de movimento e da vida, eterno e imortal.

2- A alma no *Fedro* e a saúde no *Cármides*

2.1 – *Fedro*: purificação das opiniões sobre o amor

Enquanto a dialética do *Banquete* é ascendente, isto é, parte do plano sensível ao inteligível, a dialética do diálogo *Fedro* é descendente, parte do inteligível para o sensível. Seguindo o princípio da imortalidade da alma, Platão expõe sua trajetória celeste, antes da trajetória terrestre. A profícua frase de abertura instila essa trajetória: “*Meu caro Fedro! Para onde vais e de onde vens?*” (227a). Questão profunda da existência, alojada no calor de um cumprimento, às brisas do cenário para o qual seguem. Nesse sentido descendente, e de maneira bastante ilustrativa, ele teoriza a mistura integral e homogênea do amor com a alma. Mas para isso é necessário, antes, saber o que é a alma.

A antropologia platônica apresenta uma qualidade sintética, já que ela realiza uma espécie de fusão entre as visões antropológicas dos pensadores que o precederam. Dos pré-socráticos naturalistas ele tomou a ideia de *kósmos*, da tradição sofística a ideia de *paidéia*, que intentava marcar a orientação de vida na *pólis*, marca própria do homem grego. Mas a ideia platônica de homem desenvolveu-se, principalmente, com a herança socrática, que o definia, sobretudo, pela sua dimensão interior, ou seja, pela sua alma (*psykhé*) (CARDOSO, 2006, p. 50).

Em uma atmosfera de graça e beleza, este diálogo concentra as concepções fundamentais do *corpus platonicum*, como a estrutura e imortalidade da alma, a doutrina das ideias, a teoria da reminiscência e outros pontos. Tal atmosfera camufla a densidade da obra, que é intensificada pelo fato de o platonismo aglutinar as perspectivas teológicas, cosmológicas, antropológicas, psicológicas, tudo isso, dentro de uma filosofia moral.

Portanto, o amor surge atrelado a outros temas basilares, de modo tão interconectado que dificulta a distinção entre seu núcleo e as adjacências. No início tem-se o tema de *eros* composto com o problema da retórica. Depois, a palinódia de Sócrates para Eros apresenta como pré-requisito o estudo da alma. E no final há uma discussão das relações entre discurso oral e discurso escrito. Esta dissertação seleciona a palinódia de Sócrates, cujo foco temático é concernente à pesquisa. Portanto, aborda-se o estudo da alma como prioridade, em meio ao conjunto de temas, e aos vários aspectos que a temática de *eros* apresenta no *Fedro*.

Trabattoni (2003, p.104) compreende que os grandes argumentos desse diálogo devam ser conciliados à luz de um projeto orgânico. Sua posição contrasta, com a de comentadores que acham difícil encontrar uma unidade geral de fundo no *Fedro*. Assim, ele considera inadequado, resignar-se a sustentar que este diálogo seja pluritemático e substancialmente rapsódico. Aponta ainda, que a convergência em torno de um objetivo é uma característica do escrito platônico. De modo que, a interpretação que não encontra essa coerência, provavelmente sustenta um ou mais erros interpretativos.

Embora a ênfase deste texto recaia sobre o corte particular do segundo discurso de Sócrates, o faz considerando a unidade temática do diálogo. Entende-se que dentro da discussão sobre a retórica, a escolha do tema erótico não se dá de forma ocasional. Esses assuntos se relacionam diretamente, trazendo à baila a caracterização da alma, a cujas peculiaridades os discursos devem se adequar.

Já o início do *Fedro*, seduz o pensamento para que consideremos suas páginas, o dia radioso de uma primavera lírica na história da filosofia. Assim como o *Banquete*, este diálogo conta com a presença sugestiva de um caminho. Desta vez, o caminho seguirá para fora dos muros da cidade. Outro fato que se repete daquele diálogo para este, é o fato de a personagem Fedro estar seguindo as orientações de um médico: “Resolvi espairer fora dos muros; é que fiquei sentado muito tempo, desde manhãzinha. Seguindo as prescrições do nosso comum amigo Acumeno, agrada-me passear nas estradas;” (227a).

Fedro convida Sócrates a acompanhá-lo para além dos muros da cidade, atraindo-o ao dizer que ouviu um discurso sobre o amor, assim, ambos saem da estrada e caminham

descalços pelo rio Illisso. Por este tema, Sócrates diz que o seguiria até Mégara se preciso fosse, mas o destino é um altíssimo plátano e lá chegando ele faz a seguinte descrição:

Por Hera! Que belo sítio para descansar! Este plátano, realmente, é tão copado quanto alto, e aquele pé de agnocasto além da sombra agradabilíssima que sua altura proporciona, embalsama toda a redondeza, por estar em plena florescência. E sob o plátano, também, que fonte encantadora! A água é bastante fria, o que os pés nos confirmam. Deve ser consagrada às Ninfas e a Aquelôo, a julgarmos por estas imagens. Observa também como aqui a brisa é delicada e aprazível; sua melodia clara e estival acompanha o coro das cigarras. Porém, o mais admirável de tudo é a relva, que se eleva gradualmente para formar uma camada espessa. Se nos deitarmos neste ponto, disporemos de travesseiro em tudo cômodo. Revelaste-te excelente guia, amigo Fedro (*Fedr.* 230b-c).

Dentre as ideias suscitadas pela rica simbologia nessa situação de abertura, está a própria ideia de homem político. Embora Platão postule uma realidade transcendental, para abranger a totalidade das dimensões do homem, não se pode prescindir do seu lugar geopolítico e histórico. Os homens não só estão situados em um lugar, como dão significado e sentido ao lugar onde se situam. Sem lugar para a ideia de dualismo em Platão, Atenas deixa de ser o palco do drama para ser a platéia, ainda que ambos sejam uma unidade. Estar fora da *pólis* tem uma função catártica, daí a recomendação de Acumeno (CARDOSO, 2006, p. 49).

A realidade da *pólis* se refere, dentre outras coisas, à sua intenção pedagógico-política. É própria da sua constituição, a necessidade de organização do aglomerado humano, situação sempre propícia ao ensino e ao aprendizado. Nela se dão os encontros imprescindíveis, para se configurar o caminho filosófico, através da dialética. O diálogo será sempre um caminho em direção à razão, ao conhecimento da verdade, será uma superação da ignorância. Ele é a busca do bem que dá a conotação moral e política, ao viver dos homens. Esse caminho jamais será individual, o modelo educativo requer sempre um mestre e um discípulo, com alternância constante desses papéis entre eles (CARDOSO, 2006, p. 47).

Mas, por estar ainda distante de uma organização ideal, como na proposta da *República*, a *pólis* se volta constantemente contra a filosofia e o filósofo, como expresso na *Apologia*. Por isso, ultrapassar seus limites significa buscar na amplitude cósmica, o verdadeiro modelo de organização para a alma, para que se possa retornar e refleti-la na cidade. O aspecto purificador do campo procurado por Fedro, e ilustrado poeticamente por Sócrates, surge na água fresca que vem lavar não apenas seus pés, mas suas almas e principalmente as concepções urbanas sobre o amor. Fedro buscava a estrada em prol de sua saúde, justamente porque passou muito tempo sentado, ouvindo o discurso erótico de Lísias.

A erótica dos dois primeiros discursos do *Fedro* é referente à *pederastia*, uma forma de amor masculino no qual um rapazote “cede favores⁵⁰” a um homem mais velho. Não constituía problema para os gregos a relação entre homens e belos rapazes que não atingiram ainda um status viril. Era até mesmo o único objeto honroso e legítimo entre os parceiros masculinos do homem. Mas, por mais belo e encantador que fosse o rapaz, só poderia ser objeto de prazer por um breve período, pois teria um dia que ser homem, exercer poderes e responsabilidades (FOUCAULT, 1984, p. 197).

Não se pode atribuir à antiga cultura grega da pederastia a concepção de homossexualidade e bissexualidade modernas. A maneira pela qual eles refletiam sobre a prática sexual entre os gêneros, não reconhecia duas espécies de desejos, ou duas pulsões diferentes. Pode-se falar de uma bissexualidade ao se pensar na livre escolha que eles se davam entre os dois sexos. Mas no que se refere a essa estrutura, entre o gênero masculino, ela era limitada pela idade do rapaz. Por isso, essa possibilidade não era referida por eles a uma estrutura dupla, ambivalente e bissexual do desejo. A seus olhos, o que fazia com que se desejasse um homem ou uma mulher era unicamente, o apetite que a natureza tinha implantado no afeto humano para aqueles que são belos, qualquer que seja o seu sexo (DOVER, 1994, p. 86).

Além disso, o eros masculino formava o pressuposto essencial de uma relação educadora. A união devia apresentar algo de típico aos olhos da classe a que ambos pertenciam. Esse fenômeno tinha o seu lugar na situação social, e a sua raiz na vida do povo grego. Não se deve esquecer que o eros do homem pelos jovens ou adolescentes era um elemento histórico essencial na constituição da primitiva sociedade aristocrática, e inseparavelmente vinculado aos seus ideais éticos e à sua posição. Aquela prática sempre foi mais ou menos alheia ao sentimento popular dos Jônios e dos Áticos, como a comédia o revela (JAEGER, 1989, p. 167).

⁵⁰ O verbo grego “*kharizesthai*” é frequentemente empregado para designar o fato de que o rapaz “aceita” ou “concede seus favores” ao concordar com a demanda de desejo do outro, mas não se refere a uma simples rendição. É uma resposta de ceder prazer ao outro, quando isso lhe convém, ou seja, sem muita contrariedade nem demasiada precipitação. A relação sexual de um homem (amante) com um rapaz (amado) requer uma conduta de oferta e fuga. O rapaz não pode se identificar com o papel que lhe é proposto desempenhar, por isso ele deve recusar, resistir, esquivar-se, adiar ao máximo e só deve conceder mediante exigência de algumas condições. Não que isso ocorra com frieza, o rapaz deve experimentar por seu amante admiração, reconhecimento e afeição que o faça decidir ceder. O amante, a depender de seu valor, status e virtude, bem como no que se refere ao amado, deve oferecer além dos presentes, benefícios honrosos como aprendizagem do ofício de homens, apoio sociais futuros, amizade durável, pois que é vergonhoso quando se trata somente de dinheiro (FOUCAULT, 1984, p. 194 - 196).

Isso não quer dizer que não existisse a homossexualidade na Grécia antiga, tal como a entendemos hoje. O primeiro discurso de Sócrates faz referência a um tipo de homens que têm preferência em se relacionar com seu próprio gênero, mesmo em idade adulta.

Observemos que o apaixonado vai procurar um efeminado e não um forte; que deseja possuir um homem que não tenha crescido à luz do sol mas ao abrigo de uma sombra, um homem que não conheça trabalhos masculinos nem suores fortes, um homem acostumado a um gênero de vida algo impróprio do seu sexo, um homem que procura substituir as boas qualidades que lhe faltam por cores e adornos exóticos (Fedro 239d).

Mas no que se refere à pederastia, falou-se no amor dórico pelos adolescentes. Desde Sólon o amor dos adolescentes masculinos, aparece ao lado do amor das mulheres e dos esportes nobres, como um dos maiores bens da vida. A nobreza helênica sempre esteve profundamente influenciada pelos Dórios, mas mesmo que amplamente difundido na Grécia clássica, esta forma erótica foi tida como degradante em vastos círculos da vida grega, enquanto em outras camadas sociais teve grande expansão (JAEGER, 1989, p. 167).

Os dois primeiros discursos do *Fedro* representam, à primeira vista, a famosa batalha socrático-platônica, entre a retórica e a filosofia. Platão tem em mira a retórica corrente, tal como era praticada pelos retores, logógrafos e sofistas da época (como Lísias, Górgias, Polo, Cálicles, Isócrates e todos os outros). Esse tipo de retórica se apoia mais na persuasão que na consistência e veracidade dos argumentos. No entanto, Platão não pretende se opor drasticamente a filosofia à sofística e à retórica, mas marcar sua diferença, notando, porém, a aparente proximidade entre elas (TRABATTONI, 2003, p. 110, 111, 122).

Outra questão possível é o fato de as diferentes opiniões, os enganos mais comuns associados ao amor, serem trazidos à tona a fim de que se possa depurá-los. A palinódia de Sócrates (último discurso) seria uma versão purificada, na qual se encontra a verdadeira filosofia de Eros. Enquanto que os dois primeiros (o discurso de Lísias e o primeiro de Sócrates) seriam as poluições urbanas sobre o assunto, ou seja, as opiniões do senso comum. Sentimentos de inveja, ciúmes, competição, egoísmo, dentre outros, são associados ao ato de amar. É assim o discurso de Lísias⁵¹, que naquele plátano, Fedro lê para Sócrates.

⁵¹ O discurso erótico que se encontra no *Fedro* como oriundo do professor de retórica Lísias, não é autenticamente deste. Dentre 350 orações e discursos de Lísias que chegaram aos tempos atuais, os críticos antigos consideravam autênticas 233. Ao que tudo indica, Platão fez uma paródia do retor ateniense que tinha fama de sustentar teses contraditórias, reportando o cenário cultural e político de sua história em Atenas e da própria *pólis* grega daquela época. O Pai de Lísias era proveniente da Sicília e estabeleceu-se em Atenas sob a tutela de Péricles. Sua família fazia parte da classe dos metecos, que gozavam dos direitos de cidadãos atenienses, mas eram considerados membros inferiores da sociedade. Lísias recebeu formação retórica por parte de Tísias, mas teve que fugir para Mégara por ser vítima da perseguição dos Trinta Tiranos. Após perder

Lísias propõe usar a racionalidade frente ao sentimento, louvando a prudência de quem não se apaixona e condenando o delírio do apaixonado. Segundo ele, o amor faz perder o bom senso, e na troca de favores entre apaixonados há um cerceamento e controle mútuo com exigências de reciprocidade, todavia, tão logo os desejos estejam satisfeitos, o que se colhe é desgosto e traição. Assim, é mais proveitoso trocar favores com um não-apaixonado, de quem se pode até obter amizade e, caso esta acabe, nenhum prejuízo unilateral seria colhido.

Ademais, se devem os amantes ser alvo de elevado apreço pelo fato de dizerem que têm maior afeição pelo objeto de sua paixão, visto que tanto através das palavras quanto dos atos estão dispostos a serem odiados por outros para agradarem a seus amados, é fácil perceber – se houver teor de verdade no que dizem – que toda vez que se apaixonarem posteriormente serão mais ciosos do novo amor do que do velho, não hesitando em ferir o velho amor na hipótese disso agradar o novo. E como se poderia sensatamente confiar matérias de tal importância a alguém que se encontra nessa condição deplorável que qualquer pessoa de alguma experiência sequer tentaria eliminá-la? A propósito eles próprios admitem que são insensatos, ao contrário de estarem no seu juízo, e que estão cientes de que são tolos, não sendo capazes de controlar a si mesmos. Assim, como conceber que quando retornam ao seu juízo se fiem em decisões que tomaram naquela condição? (*Fedro* 231d)

Sócrates critica o apoio retórico do texto de Lísias, e o responde em seu primeiro discurso, seguindo o mesmo posicionamento no que tange ao conteúdo, corrigindo apenas a retórica. Ele começa reparando o erro de “certas pessoas ordinárias” que não definem o objeto antes de deliberarem sobre ele. Como tomar o amor por desejo, se tanto os que amam quanto os que não amam desejam o belo? É necessário distinguir dois princípios governantes, um é o desejo inato por prazeres e o outro a opinião adquirida que busca, através da razão, o que é melhor. Esses princípios variam em concordância e predominância, assim, quando discordam e predomina o primeiro, chama-se excesso, quando predomina o segundo, tem-se o poder do autocontrole (237 c-e, 238 a).

Com a cabeça encoberta⁵², Sócrates prossegue referindo-se ao amante como lesivo ao amado. Se Lísias persuade um rapaz de que não o ama e merece seus favores, o irônico Sócrates faz alusão a um amante astucioso, que se destacava dos outros por dizer não estar apaixonado pelo rapaz, quando na verdade estava. E na ocasião do cortejo, tentava convencê-

todos seus bens, aliou-se ao partido dos democratas, que tentaram, quando reestabeleceram seu regime, dar cidadania ateniense à Lísias, porém isto foi rechaçado. Assim, Lísias foi obrigado a se manter como professor de retórica e logógrafo, ou seja, escritor de discursos a serem pronunciados nos processos jurídicos. Permaneceu em Atenas até o último período da Guerra do Peloponeso (ROSCALLA, 1997, p. 59 - 85).

⁵² Fedro exige que Sócrates faça um discurso tão bom ou melhor que o de Lísias sob a ameaça de não mais ler discursos para ele. Sócrates aceita fazê-lo com a cabeça encoberta, alegando a pretensão de terminá-lo o mais rápido possível e não sentir vergonha de Fedro (*Fedro* 237 a).

lo de que era melhor dar preferência ao não-apaixonado à um amante (237b). Sócrates está delatando a astúcia de Lísias para com Fedro.

Aquele que está sob o império do desejo e é escravo do prazer necessariamente desejará tornar seu amado o mais agradável possível para si. Ora, um indivíduo destituído de saúde mental extrai prazer de tudo quanto não se opõe a ele, ao passo que abomina tudo aquilo que lhe é superior ou igual. Essa é a razão porque um amante não suportará, voluntariamente, um amado que é superior ou igual, enquanto sempre se empenhará em torná-lo mais fraco e inferior. (...) A consequência inevitável é ter ele ciúme e manter seu amado longe de muitas companhias vantajosas, que fariam dele um melhor homem, especialmente se o mantiver distanciado do que contribuiria para aprimorar sua inteligência, que é de fato a inteligência divina, com o receio de ser ele, o amante, desprezado. (...) A conclusão é que, no que tange ao desenvolvimento intelectual, um homem apaixonado não é, de modo algum, um tutor e companheiro proveitoso. (*Fedro* 239 a-c)

Sócrates em sua habitual ironia produz um discurso análogo ao de Lísias, com vistas a exprimir sua incoerência. Com isso ele intenta desarranjar essa concepção de amor redutora, horizontal e absolutamente carnal concebida pelo logógrafo. Sua crítica recai sobre esse tipo de discurso utilitarista, de um pragmatismo raso e articulado, peculiar aos sofistas. Afora a crítica contundente, o objetivo do *Fedro* não é, exatamente, fazer uma contraposição drástica entre filosofia e retórica, ciência e persuasão.

Trabattoni entende que a intenção é fazer *observar a diferença* onde há a *aparência de proximidade*, mantendo a eficácia da filosofia. Contudo, tal observação se dá consciente de que a filosofia, assim como eros, nunca se torna *sophía* e nunca pode traduzir-se numa ciência completa e definitiva. Portanto, o principal objetivo do *Fedro* é atestar que o saber ao alcance do homem é a filosofia e não a *sophía*, e que para isso, a filosofia necessita de eros e da persuasão. Em segundo lugar, mesmo enfraquecido e misturado com o irracional, o saber filosófico permanece muito distante da ignorância e do irracional no sentido comum (TRABATTONI, 2003, p. 110, 116).

Eros como irracional, e o *lógos* como razão, só estão de acordo mediante uma adaptação recíproca, que demonstra que há um irracional útil à filosofia, e que esta não é uma doutrina racional clara. Isso significa que, eros e a filosofia são de uma eficácia parcial e provisória no universo mundano, enquanto pode encontrar seu acabamento somente na dimensão supramundana e metafísica (TRABATTONI, 2003, p. 117).

Assim como o amor filosófico é diferente do vulgar, a persuasão desenvolvida pelo filósofo é diferente daquela proferida por logógrafos, retores e sofistas. O discurso do filósofo Sócrates, ainda que esteja fundado propositalmente com o conteúdo errado, é sempre melhor que o de Lísias. Depois de demonstrar essa diferença a Fedro, eis que o *dáimon* pessoal de

Sócrates lhe envia uma reprimenda. O “conteúdo errado” de seu discurso deve ser corrigido, o que é acatado com temor.

No momento preciso, meu caro, em que me dispunha a atravessar o rio, manifestou-se-me o sinal divino que me é habitual e sempre me detém na execução de algum intento, pareceu-me ouvir uma voz interior, que me impedia de sair antes de purificar-me, como se eu houvesse cometido alguma falta contra a divindade. Sou um pouco advinho; bem medíocre, é certo; como as pessoas que escrevem mal; o suficiente para o gasto. Agora, conheço com segurança o meu delito. A alma, companheiro, é dotada de uma espécie de dom divinatório. Desde algum tempo, no decorrer do meu discurso algo me perturbava, de medo, para empregar a expressão de Íbico, de haver aos homens agradado, às custas de descurar dos deuses. (...) Pretendo limpar-me com a boa água de um novo discurso de toda a salsugem dos conceitos a pouco enunciados (*Fedro* 242c – 243d).

Sócrates entende que Eros enquanto filho de Afrodite⁵³ não pode ser mau, por isso seu discurso e o de Lísias pecaram contra ele. Além disso, considera-os discursos tolos por não terem dito nada de verdadeiro, apesar disso, iludiram alguns ingênuos (242d). Ele começa afirmando que não é verídico que se deve ceder favores a um não-apaixonado, sob a alegação de que o amante delira como louco. Pois as maiores bênçãos chegam por via da loucura, desde que a loucura seja dada por um dom divino (244a).

Ele prossegue distinguindo quatro tipos de loucura divina: a) a loucura profética, cujo patrono é Apolo; b) a loucura ritualística, cujo patrono é Dionísio; c) a loucura poética, inspirada pelas Musas; d) e a loucura erótica, inspirada por Eros.

Doods (1988, p. 76) diz que a distinção entre loucura patológica e loucura divina é mais antiga do que Platão. Heródoto distinguia pelo menos dois tipos de loucura patológica, uma devido a causas naturais, como a epilepsia congênita, e outra de origem sobrenatural maléfica. Empédocles conhecia a loucura devida a indisposições corporais, em que a perturbação do corpo acarretaria problemas ao espírito.

No entanto, a crença popular em Atenas era a de que a doença mental originava-se por uma maldição divina. Por isso as pessoas consideravam um contato perigoso e sempre afastavam os doentes, atirando-lhes pedras ou cuspe. Alguns casos eram tratados com algum respeito e temor, porque pareciam exibir poderes sobrenaturais (DOODS, 1988, p. 79).

Platão conta no *Fedro* que se colhem grandes bens da loucura profética inspirada pelos deuses. As profetisas e sacerdotisas de Delfos e Dodona prestavam grande serviço ao Estado e

⁵³ No *Fedro* Platão conserva o mito tradicional da origem de Eros, filho de Afrodite e Marte. Acreditava-se que Júpiter intencionou destruir essa criança por prever os tormentos que o deus do amor causaria no futuro. Mas Afrodite escondeu-o na floresta e Eros foi alimentado com o leite das feras. A partir disso, embora poderoso, manteve-se sempre bem jovem e brincalhão atirando suas flexas no coração dos homens. Afrodite auxilia-o sempre, pois frequentemente ele confunde e desorganiza a alma dos apaixonados (*Fedro*, 242d - nota de rodapé).

às pessoas, quando inspiradas pelos deuses. Predizendo o futuro, elas possibilitaram a correção de muitas coisas, como era do conhecimento geral. Enquanto que em seus momentos lúcidos fora do templo, nada faziam de importante (244b). Há, também, aquela previsão não inspirada, baseada na observação dos fenômenos físicos como o vôo dos pássaros e outros sinais. Elas são atribuídas ao pensamento humano (*oiêsis*), à inteligência (*nous*), e ao conhecimento (*istoria*). No entanto, é mais nobre o delírio que provém dos deuses, que a sabedoria que provém dos homens (244d).

A loucura ritualística servia àquelas famílias, que não se sabe como, eram visitadas constantemente por doenças ou desgraças terríveis. O delírio se manifestava nas pessoas predestinadas a isso, e com profecias, preces e cerimônias apontavam a salvação. Em estado de delírio elas descobriram remédios, purificações e rituais misteriosos que curavam grandes males. Elas ensinavam aos homens verdadeiramente inspirados, a forma de libertarem-se das calamidades (244e).

A terceira espécie de delírio, a inspirada pelas Musas, quando atinge uma alma pura, transporta-a para um novo mundo. Lá, inspira-lhe odes e poemas que celebram os antigos e ensinam as novas gerações. Mas quem se aproxima da arte poética sem a inspiração divina, julgando que apenas com o intelecto será bom poeta, o é imperfeito. Pois, a obra poética inteligente é pálida diante daquela inspirada pelo delírio (245a).

Esses tipos de loucuras são, pelo menos, tão antigas na Grécia quanto a religião de Apolo, podendo ser ainda mais antiga. Platão distinguira cuidadosamente, a mediunidade apolínica que aspira ao conhecimento do futuro ou velado no presente, da experiência dionisíaca na qual o elemento mântico ou mediúnico é ausente ou subordinado. Neste, alguém se entrega por entregar, ou como um meio de cura mental. A mediunidade seria um dom raro de indivíduos escolhidos, enquanto que a experiência dionisíaca é essencialmente coletiva. Seus métodos são tão diferentes quanto seus objetivos, as técnicas dionisíacas do vinho e da dança, não tinham qualquer função no êxtase apolíneo (DOODS, 1988, p. 80, 81).

Já a noção de poeta “frenético”, compondo num estado de êxtase, parece não ter sido descoberta muito antes do século V a.C. Pode até ser mais antiga, tanto que Platão se refere a isso como uma velha história (*palaio mythos*). O primeiro escritor a mencionar o êxtase poético foi Demócrito. Ele defendia que os melhores poemas eram compostos com inspiração e um sopro divino, negando que alguém podia ser um grande poeta. Atribui-se a Demócrito o crédito incerto de ter introduzido a concepção de poeta, como um homem colocado à parte da humanidade vulgar. O poeta teria uma experiência interior anormal e a poesia era uma

revelação à parte e acima da razão. A atitude de Platão diante dessas declarações foi, de fato, decididamente crítica (DOODS, 1988, p. 95).

Não obstante, Platão destaca que o melhor e mais saudável tipo de loucura é a de inspiração amorosa. E é sobre ela que se debruça a maior parte do texto do *Fedro*. Eros entendido como uma força irracional é, por isso mesmo, ligado à *mania* (loucura, exaltação divina). Mas à maneira de um perfeito filósofo, ele não pode prosseguir sem antes estabelecer em quê atua o amor.

2.2 – Necessidade de saber o que é a alma

No diálogo *Fedro*, o amor, essa loucura divina, foi enviado aos que amam, para uma utilidade que não é material. É um delírio superior que visa conduzir a alma à felicidade, mas para isso, a primeira necessidade é a de compreender a natureza da alma (245b).

Antes do mais, para alcançar em todo o ponto a palma da vitória, seria preciso provar que o amor não é enviado pelos deuses para o bem dos amantes e dos amados. De nossa parte, só nos cumpre demonstrar a tese oposta, a saber: que essa espécie de delírio nos foi dada pelos deuses para nossa maior felicidade. É certo que tal demonstração não agradará aos espíritos fortes, esses homens terríveis, mas para os sábios será bastante convincente. O ponto está, inicialmente, em alcançar a verdade a respeito da natureza da alma, assim divina como humana, pela observação de seus atos e afecções (*Fedro*, 245b-c)

A alma, para Platão, se apresenta como uma realidade ágil e movimentadora, que não pode ser conhecida dialeticamente. É, portanto, um dos mais complexos conceitos tratados pelo filósofo. Ele usa como método de investigação, a observação de seus atos e afecções.

A questão “o que é?” marca a estrutura da maiêutica socrática na maioria dos diálogos platônicos. Ela pressupõe uma ignorância como ponto de partida, um esvaziamento das opiniões, para seguir um trajeto em busca de sabedoria. A essência do que se pretende conhecer é buscada pela *porção inteligente da alma*, que empreende uma investigação racional, no uso da dialética. Porém, quando esta pergunta se volta para a própria alma, base em que se firma a razão no homem, ecoa a ausência de respostas.

A definição exata do que seja a alma é para Sócrates, objeto de uma longa exposição absolutamente divina (246a). Diante disso, a forma mais imediata de contornar este problema, seria pensar sobre o que a alma não é. Vê-se que para Platão, a alma não é uma essência, uma Forma (*eidos*), não confere à sua natureza algo definível. No entanto, a impossibilidade de definir *o que é* a alma não exclui a possibilidade de investigar, *como* ela é.

No *Fedro* em 245d, Platão afirma que a alma move a si mesma e não pára de mover-se, é fonte e princípio de movimento para tudo que recebe movimento de fora (como o corpo). Poderíamos concluir, então, que o termo cardeal que compõe a alma é o movimento.

Também no diálogo *Sofista*, o Estrangeiro afirma para Teeteto que “movimento, vida, alma e phronēsis” devem estar autenticamente presentes ao longo disso que é.

Ora, o ser, uma vez que de acordo com esse argumento, é conhecido pela inteligência, à medida que é conhecido é movido visto sofrer ação, o que afirmamos não pode ocorrer com aquilo que está em repouso.

Correto.

Mas por Zeus, será que nos deixaremos ser facilmente convencidos de que é verdade que o movimento, a vida, a alma e a inteligência não estão realmente presentes naquilo que absolutamente é, que o ser nem vive nem pensa, mas que solene e sagrado, destituído de inteligência, é fixo e imóvel?

Seria admitirmos algo chocante, Estrangeiro.

Mas estaríamos facultados a dizer que tem inteligência, mas não vida?

E como poderíamos?

Mas diremos que ambas estão nele, continuando, não obstante, a dizer que ele não as possui numa alma?

Mas que de outra maneira poderia possuí-las?

Então diremos que ele possui inteligência, vida e alma, mas que, embora animado, é completamente imóvel?

Ora, todas essas coisas me parecem irracionais.

Assim, deve ser admitido que tanto aquilo que é movido quanto o movimento são.

Não há dúvida.

Então, Teeteto, a conclusão é que se não houver movimento, não haverá inteligência em ninguém a respeito de nada em lugar algum. (*Sofista* 248e-249a-b)

Vizualizar na alma a origem do movimento, é uma maneira de entendê-la sem substancializá-la, e sem separá-la do corpo. Todavia, Dixsaut encontra um termo melhor e retifica sua própria visão, que coincidia com a descrita acima, de que o movimento é o termo genérico que compõe a alma. Ela mantém a finalidade de não dar à alma uma realidade substancial, mas entende que *movimento* não foi o melhor termo para tal fim. Passa então a dar atenção à noção de *potência* considerando essa hipótese mais justa. A potência enquanto inerente à alma propicia sua organização (DIXSAUT, 2017, p.14).

De fato, o termo grego *δυναμις* (*dynamis*) aparece em toda a obra de Platão como um fio condutor e é curiosamente pouco percebido. Pode-se apreender um desenvolvimento gradativo, de uma lógica da noção de potência, especialmente na *República*. Sócrates levanta um problema no livro V da *República* (477c): como definir uma coisa que, não sendo nem essência nem objeto sensível, possui, no entanto, uma natureza própria? Ao diferenciar o filósofo de um amante de espetáculos é preciso diferenciar conhecimento de opinião. Um busca o saber o outro opina, assim, todo exercício de uma capacidade deve ter em sua causa uma potência.

Desse modo, é forçoso reconhecer “que as potências são um número determinado de seres, graças aos quais podemos o que podemos e, em geral, toda coisa pode precisamente o que ela pode” (*República* 477d). Nesse trecho, Sócrates diferencia as capacidades, poderes ou potências, pelos efeitos que produzem nos objetos sobre os quais atuam, quando não são, em si, legíveis ou definíveis. Para lubrificar a compreensão, segue o texto na íntegra.

_ Diremos que os poderes são um gênero de seres que nos tornam capazes, a nós e a todos os outros agentes, das operações que nos são próprias. Por exemplo, digo que a visão e a audição são poderes. Compreendes o que entendo por este nome genérico?

_ Compreendo.

_ Escuta, pois, qual é o meu pensamento a respeito dos poderes. Não vejo neles cor, nem figura, nem qualquer desses atributos que muitas outras coisas possuem e em relação aos quais faço em mim mesmo distinções entre estas coisas. Não considero num poder senão o objeto ao qual ele se aplica e os efeitos que opera: por este motivo, dei a todos o nome de poderes e denomino idênticos aqueles que se aplicam ao mesmo objeto e operam os mesmos efeitos, e diferentes aqueles cujos efeitos e cujos objetos são diferentes. (*República* 477c)

Para definir uma potência, Sócrates diferencia seu gênero de manifestação, mas isso não significa que haja uma divisão entre o efeito e aquilo *sobre o que* o efeito se manifesta. Quando uma potência atua, ela se encontra naquilo sobre o que ela age, sofrendo os efeitos disso tanto quanto opera sobre ele.

No *Fedro*, cada *physis* é caracterizada por no mínimo uma *dynamis*, ou seja, cada natureza possui pelo menos uma potência que a diferencia das demais. Para empreender uma investigação sobre a natureza de algo, o primeiro passo seria pensar se essa natureza é simples ou múltipla. Caso seja simples, é preciso investigar em sua natureza qual a potência que se manifesta, em quê e de que forma sofre e produz seu efeito. Se for múltipla, o mesmo procedimento deve ser adotado para cada um de seus poderes. Esse método permitirá chegar com precisão à essência da natureza do que se investiga (*Fedro* 270b-e).

No início do mesmo diálogo, Sócrates se recusa a utilizar seu tempo e lazer investigando os mitos que não lhe dizem respeito, enquanto desconhece sua própria natureza. Então, diante de Fedro ele interroga-se: “Será que sou um animal mais complexo que Tíffo ou simples e delicado, cuja natureza talvez participe de um misterioso e divino destino, que não se enche com os fumos do orgulho?” (*Fedro* 230a). Depois propõe buscar a verdade a respeito da natureza da alma (divina e humana) através da observação de seus estados e obras (245c).

Monique (2017, p. 16) encontra em Platão, que toda alma humana ao ser capaz de ser simples e multiforme, não é por natureza nem unificada, nem separada do corpo, nem mesmo indestrutível ou sempre ela própria. Sua unidade/separação, imortalidade, fidelidade a si, são

tarefas, não propriedades, e é executando-lhes ou não que ela manifesta o que ela é. Por isso, depois de sua retificação de termos, Dixsaut conclui que seria por meio da diversidade de suas potências que a potência da alma se revela e, conseqüentemente, sua natureza.

Quais serão, então, as potências da alma e como elas se articulam e enredam? Como não recuar o problema da alma enquanto suporte no qual se manifesta essas potências? No caso do corpo, as potências que dele participam, se fundem em sua *physis* ou fisiologia. Já as possuídas por Formas inteligíveis são a expressão de sua própria maneira de ser (ousia). Elas participam de outras Formas e fazem com que estas participem de si, determinando, dessa maneira, sua exclusividade de participação. Mas nenhum desses casos é o que ocorre na alma. Em Platão, a alma é soberanamente especial em atuar sobre e ser afetada por uma realidade, sem ser coisa sensível ou inteligível.

A realidade da alma em Platão parece erguer-se à maneira de uma flor de lótus, que tendo suas raízes em lama submersa, eclodem simétricas pétalas acima da superfície da água. Vê-se a flor, mas não suas origens abaixo do espelho do lago, sobre o que se sustenta de si mesma. Também as potências da alma desabroçam como aponta Monique (2017, p. 16), de um “terceiro gênero de ser”, em que sua *physis* identifica-se com sua *dynamis*.

No Fedro, Platão parte do princípio de que o ser vivo é um conjunto de alma e corpo, em que a alma é imortal⁵⁴. Pois aquilo que tem em si o princípio de movimento, sem sair de si, jamais cessará de mover-se e tudo aquilo que move a si mesmo é imortal (245a).

A alma é imortal por manter-se em contínuo movimento, mas aquilo que move a algo ou é movido por algo e que tem fíno esse movimento, deixa de viver. Assim, somente é imortal aquilo que move a si mesmo e que nunca cessa de mover-se, constituindo também a fonte e princípio de movimento para todas as demais coisas que se movem. Retirado das coisas movidas o princípio de movimento, elas se tornam inanimadas (245d).

A imortalidade da alma provém, então, da autonomia de seu movimento que nunca foi gerado. Seu movimento não provém de nada externo, pelo contrário, é princípio gerador que imputa movimento a tudo que nasce. Uma vez que o movimento da alma não teve princípio, haverá de ser, também, indestrutível. Pois, se o princípio perecesse, não poderia renascer, assim como dele nada nasceria, uma vez que seria necessário um princípio. Disso resulta que a fonte da vida e do movimento não teve início e não terá fim, sob pena de estagnar toda a geração das coisas (245d-e).

⁵⁴ A imortalidade da alma é tema no diálogo *Fédon*, no qual Sócrates apresenta, detalhadamente, mais cinco argumentos que sustentam sua hipótese: o argumento dos contrários (70c-72e); da afinidade (78b-84b); a prova negativa da harmonia (84c-86a); e da essência das Ideias (102a-107a).

Visto que não é possível que haja princípio anterior ao princípio, nada pode gerar aquilo que já é princípio. Além de não poder ser gerado, o princípio não pode ser destruído, porque ele não poderia nascer de novo, já que o princípio não é gerado. Essa ligação entre princípio e movimento, implica a determinação do princípio no movimento. Ou seja, o movimento se explica por seu princípio, se não existe este não haveria aquele. A não-existência do princípio do movimento reduziria todas as coisas existentes a uma irreversível imobilidade (CARDOSO, 2006, p. 133, 134).

A outra ligação necessária se dá entre movimento e imortalidade. Aquilo que é princípio de movimento é imortal, justamente porque o princípio não pode ser destruído. Tudo isso se aplica à alma, quando ela passa a compreender, o princípio do movimento do corpo. Para isso, infere-se que o estado característico da matéria seja a imobilidade. Pois, salvo quando a matéria recebe um estímulo exterior, ela tende a permanecer imóvel. Os corpos participando da matéria, só podem movimentar-se espontaneamente porque há neles o princípio de movimento, a alma (CARDOSO, 2006, p. 134).

A alma é, seguramente, para Platão, uma realidade “dinâmica”: nela não há senão movimentos e choques de movimentos – que se pense na imagem da biga alada e no fato de que a descoberta de forças impelindo na alma humana opera-se em favor de seus conflitos. Mas movimentos e conflitos são a expressão de sua potência de animar, fazer viver, orientar-se em direção a certos objetos, de padecer ou disso desviar-se, potência tanto de se pregar ao que é corpóreo quanto de dele separar-se, potência de cuidar de seu corpo e de si mesma, potência de autoconstituição e de autoquestionamento (DIXSAUT, 2017, p. 16,17).

É por isso que a alma não pode ser dialeticamente conhecida, e por isso não há, em Platão, questão mais complexa e mais multiplamente mediatizada que a questão da alma. Como o exposto acima, Sócrates confessa em sua palinódia que dizer o que é a alma, seria o objeto de uma exposição “absolutamente divina e muito longa”. Ele se contentará, então, em dizer com o que ela se parece, pois isso não excede as forças humanas (230a).

Se o famoso questionamento socrático “o que é?” não se aplica à alma, seguimos munidos para a questão sobre quais elementos ela pode atuar e de que pode ela sofrer ação. Uma vez que a alma é princípio e movimento, que no *Fedro*, o ser vivo é composto de alma e corpo, teremos a vida do corpo condicionada à presença de uma alma. Esta convivência entre eterno e gerado, imortal e mortal, deve resultar na manifestação das potências do *terceiro gênero de ser*. Neste diálogo Platão satisfaz a inteireza do ser oferecendo uma concepção de alma a partir de uma imagem, ou seja, do mito.

2.3 – Estrutura da Alma: o mito da parelha alada

O mito da parelha alada funciona como uma representação imagética da alma. Se uma pintura representar muito fielmente a imagem de alguém, o verdadeiro ser pode se reconhecer naquela imagem, embora ele não seja a imagem. A imagem em si, é formada por um amontoado de tintas sobre uma tela, uma mistura de várias cores, dispostas intencionalmente. Da mesma forma, o mito é formado por elementos dispostos em determinado formato, a fim de retratar uma ideia. Como vimos, dizer exatamente como é a alma é uma tarefa que o filósofo delega aos deuses, mas a despeito de toda limitação da linguagem e entendimento humano, sua explicação é feita como se segue.

Suponha que a alma seja uma força natural composta de dois cavalos alados e um cocheiro. A alma dos deuses é homogênea quanto à nobreza de seus componentes, a dos outros seres é composta por elementos antagônicos. No caso das almas humanas um cavalo é nobre e o outro ordinário, fato que dificulta sobremaneira a tarefa do auriga em conduzir ambos pelas rédeas (246b). Dá-se assim a tripartição⁵⁵ (didática) da *psykhé* que encontra-se também na *República* e no *Timeu*. Os dois cavalos representam a parte irracional da alma, por oposição ao cocheiro, que em sua função condutora, traduz evidentemente a ideia de alma racional. Enquanto os cavalos dos deuses são bons e de elementos nobres, os outros são compostos, por isso, a direção das rédeas é tarefa difícil (PAULO, 1996, p. 46).

Platão reflete sobre a existência concreta do ser humano, que se sabe está dividida. Há um conflito contínuo entre a erupção dos desejos e a constante tentativa de controlá-los. O fato de o ser humano ter a tarefa de se tornar “senhor de si” (*kreíttō hautoû* – rep.430e), indica que em seu interior há divisões, dentro das quais ele terá de se relacionar de modo diferenciado, buscando estabelecer uma ordem e prioridade.

Logos (vai desde o conceito de *razão* até *cálculo*) gera o adjetivo *logistikón*, que tem por função característica atuar como *kolygon*, instância que baliza o agir. Em relação conflituosa com esta “parte” está a esfera do apetite (*epithymetikón*), que Platão localiza na alma e não no corpo. O terceiro termo é o *thymós* que diz respeito a uma espécie de orgulho guerreiro, que remete ao *ethos* grego. Enquanto o *logistikón* e o *thymós* remetem a uma visão

⁵⁵ A alma é uma só, é um todo, e assim como a *pólis*, a *psykhé* também é afirmada a partir de uma concepção de unidade, e, ao mesmo tempo de tripartição. No entanto, a tripartição não aparece como afirmação categórica. A tripartição da alma tem sentido somente se remetida ao todo da cidade. O filosofar de Platão é antes de tudo político, em que a relação entre cidade e ser humano, faz com que o plano político se fundamente no plano antropológico. A alma é tripartida porque a cidade também o é, e não o contrário. A ação se inscreve como ação da alma em seu todo. O horizonte da cidade feliz que abre o Livro IV da *República* aponta para a harmonia do todo da alma (XAVIER, CORNELLI, 2011, p. 223, 224).

cidadã pública e societária, o *epithymetikon* faz referência ao indivíduo particular e situado (XAVIER, CORNELLI, 2011, p. 224).

Na totalidade do universo aquilo que não tem movimento é movido por essa força natural (a alma), que assume diferentes formas a depender dos lugares. Quando ela é perfeita e alada governa o universo a partir das alturas. Se, porém, perde as asas despenca das alturas até que bate em um sólido, no qual fará moradia se apossando desse corpo que parecerá mover-se por ele mesmo, mas que estará em movimento devido à força da alma. A este corpo terrestre no qual se ajustou uma alma chamamos “animal”, que é um ser mortal. Aquele ser dotado de corpo e alma imortais, unidos eternamente não está ao alcance da razão, imagina-se sem compreender, que seja, então, uma divindade (246c-d).

As asas da alma são o que mais tem parte com o divino, pois é o que eleva às alturas aquilo que ainda é pesado. Nas alturas habitam as gerações dos deuses, que englobam todas as virtudes como a beleza e a sabedoria. Essas virtudes alimentam as asas e as fazem crescer, enquanto que a intemperança e tudo que é contrário ao divino as fazem perecer (246e). Platão descreve o percurso celeste da alma humana, antes dela estar unida ao corpo. Nesse tempo pré-terreno as almas estavam em comunhão com o divino, tanto quanto podiam. Quanto melhor podiam acompanhar os deuses, mais chances tinham de vislumbrar a verdade.

Zeus, deus supremo, ordenador e cuidador de todas as coisas, é o abre-alas da marcha celeste, seguido por onze grupos de deuses e demônios. Sendo doze os deuses dominadores, Héstia permanece na morada divina. Todos os outros seguem em espetaculosas e infinitamente circunvoluções pelos espaços, e são acompanhados por todos aqueles que podem fazê-lo. Ao rumarem para o topo da abóbada celeste a fim de banquetearem, o carro dos deuses (cocheiro e cavalos) por serem equilibrados, vão velozes e sem dificuldades, ao passo que os demais os seguem aos tropeços (247a-b).

A dificuldade das almas humanas em seguir os deuses se dá quando o cavalo de más condições não foi educado pelo cocheiro, ele é pesado e puxa insistentemente para a terra. Isso configura uma prova amarga para a alma. Enquanto isso, as almas divinas atingem o cume e pousam voltados para o outro lado da curvatura. À medida que as constelações bailam suas cirandas pelo espaço, arrastam também esses imortais em seu movimento, e eles contemplam tudo o que, além do firmamento, abarca o Universo (247c).

Sobre a sublimidade refletida no olhar cristalino de um deus, não há poesia mundana, ainda que elevada à sua máxima potência, capaz de enaltecer o esplendor e a glória das verdades eternas da região supraceleste. Falar disso requer muita coragem, diz Sócrates, pois se trata da sede do verdadeiro conhecimento. Essas essências realmente existem e são

sem corpo, sem forma, impalpáveis, podendo ser percebidas apenas pelo intelecto, o guia da alma (247d).

O pensamento de um deus é nutrido por inteligência e ciência puras. Cada alma busca nutrir-se do alimento que lhes convém. Enquanto o constante movimento de rotação dos astros acontece, as almas vão atingindo o conhecimento das essências, se nutrindo com as delícias da contemplação da realidade e isso as mergulha em pura felicidade. Antes que a revolução celeste reencontre o ponto de partida, os imortais contemplam a justiça em si mesma, a temperança, a ciência, que não são as mesmas que as mundanas, sujeitas às alterações e relativas aos objetos, mas aquelas que verdadeiramente existem (247e).

Quando a alma, depois da evolução pela qual passa, atinge o conhecimento das essências, esse conhecimento das verdades puras a mergulha na maior das felicidades. Depois de haver contemplado essas essências, volta a alma ao seu ponto de partida. E, ao longo da evolução pela qual passou, ela pôde contemplar a Justiça e a Ciência – não estas que conhecemos, sujeitas às mudanças e contingente aos objetos – mas a Ciência que tem por objeto o Ser dos Seres. Quando assim contemplou as essências, quando saciou a sua sede de conhecimento, a alma mergulha novamente na profundidade do céu e volta ao seu pouso. E após a volta da alma, o condutor leva os cavalos à manjedoura e dá-lhes ambrósia e néctar. Essa é a vida dos deuses. (*Fedro* 247d)

Quanto às almas humanas, porém, as melhores, mesmo perturbadas pela desigualdade entre os cavalos, se esforçam muito para acompanhar os deuses. Elas se jogam no movimento de rotação e ao chegarem próximo ao cume, não conseguem se elevar o suficiente para transpô-lo. Então, esticam suas cabeças para ver além da curvatura e mal podem contemplar as essências. Outras, mesmo esticando-se bastante, oscilam tanto por causa da lida com os cavalos que sobem e descem, vendo algumas verdades e não vendo outras. As demais desejam fervorosamente subir e até se esforçam, mas sendo os cocheiros fracos e sem experiência acabam caindo. Ao caírem na parte baixa do céu, amontoam-se, machucam-se, lutam para passar uma à frente da outra, em meio ao suor ficam tão estropiadas que perdem parte de suas asas. Depois de tanta insanidade, elas não contemplaram a realidade, nutrem-se, então, apenas com Opinião (248a-b).

O motivo das almas desejarem tanto a ascensão para a “Planície da Verdade” é que lá se encontra o alimento para suas asas, este alimento torna as almas leves (248b). Fica claro na narrativa platônica que todas as almas desejam chegar às ideias, pois elas são o verdadeiro alimento para o intelecto. Os deuses realizam essa contemplação da verdade, privados de qualquer devir. Seu conhecimento é verdadeiro, perfeito e pleno de luz. Mas nem mesmo os deuses permanecem aí e voltam para a abóbada. Nos homens, pela possibilidade de

a maior parte da biga ser capaz de vencer o cavalo ruim, permite suas almas contemplar as ideias. Essa vitória sobre o cavalo ruim significa o conduzir uma vida perfeita, do ponto de vista moral (CARDOSO, 2006, p. 146, 147).

A partir do fato de que algumas almas puderam contemplar a verdade melhor que outras, Platão menciona a lei de Adrasteia. Essa lei determina que, toda alma que ao seguir algum dos deuses conseguir contemplar as Ideias Puras, fica livre de sofrimento até a próxima circunvolução. Se a alma consegue manter essa posição em todo ciclo, não virá a sofrer coisa alguma. Aquelas que não conseguem perceber as essências tornam-se pesadas, perdem as asas e caem no chão (248c).

A lei proíbe essa alma entrar no corpo de algum animal logo em seguida de sua queda. Ela determina ainda que aquele que mais pôde contemplar as verdades tome o germe humano e seja destinado a ser filósofo – amigo da sabedoria, um esteta – amigo da beleza ou um amante do culto às Musas. O segundo melhor será um rei legítimo, um guerreiro ou dominador; A terceira será um político, economista ou financista. A quarta será um atleta ou um médico. A quinta, um profeta ou um iniciado nos mistérios. A sexta, um poeta ou afeito às imitações. A sétima, artista ou lavrador. A oitava será um sofista ou demagogo. A nona, um tirano. Dentre todos, tem melhor sorte aquele que for justo, o que for injusto terá um destino cem vezes pior (248d-e).

Passados dez mil anos é que essas almas poderão receber novamente asas e retornar ao ponto de partida, exceto os filósofos e os que amam os jovens com amor filosófico. Estes ganham asas ao final de mil anos, se por três vezes consecutivas escolheram o mesmo ofício. Os demais, ao final de cada vida passam por um julgamento, algumas descem abaixo da terra para cumprirem pena e outras vão para o céu, lá terão maior dignidade do que quando vivos. Após mil anos tanto as prisioneiras quanto as dignas escolhem nova vida segundo seu arbítrio. Nesse ponto, um homem pode tomar a forma de um animal e vice-versa, desde que o animal já tenha sido homem, pois para ser homem, a alma obrigatoriamente tem que ter contemplado alguma verdade (249a-b).

Diante da diversidade das vidas de cada ser humano, Platão os coloca de frente ao grande problema que é o *autodeterminar-se*. Ainda que sob a regência de uma lei, ao final da vida terrena, cada alma terá gerado uma consequência, do modo segundo o qual conduziram suas vidas. O mito de Platão lança a complexidade do ser humano, para quem a verdade é imprescindível até mesmo para lhe determinar a própria condição humana. A filosofia, por sua vez, afirma que o homem por excelência é o filósofo, que considera o conhecimento da verdade o objetivo da própria vida (CARDOSO, 2006, p. 148).

A condição humana é inerente à compreensão de *ideia*, ou seja, partir das múltiplas sensações à reflexão. Isso é possível através da reminiscência do que a alma viu quando esteve com os deuses. Ela não se prende à realidade estabelecida no mundo sensível, em vez disso, olha para o alto em busca da verdade. Esta é a razão de somente a alma do filósofo ter asas, porque ele se empenha, mais que os outros, a lembrar-se das coisas divinas. Só é passível de perfeição o homem que sabe fazer bom uso da reminiscência e é, devidamente, iniciado nos mistérios. Este indivíduo se passa por louco, pois desdenha das coisas humanas e se ocupa somente do que é divino, as pessoas vulgares não percebem o quão inspirado ele é (249c-d).

A quarta forma de delírio tem a ver com este estado de espírito. Quando se vê a beleza em sua forma terrena, ela provoca a lembrança da verdadeira beleza, fazendo brotar na alma as asas, ela busca voar à maneira dos pássaros, desligando-se completamente dos assuntos terrestres, passando dessa maneira por *maníaca*. Aqueles que deliram dessa maneira amam o que é belo, e são denominados *amantes*. Essa é a melhor e mais saudável forma de inspiração, tanto para o amante quanto para quem dele recebe o afeto (249d).

Uma associação interessante entre o amor e a cura da alma, pode ser estabelecida nessa altura do diálogo em que o possuidor da beleza é considerado o médico, aquele que possui o *phármakon* adequado ao doente. O *phármakon* precisa ser bem administrado, pois pode servir como remédio e curar, mas, também, se mal administrado, pode ser veneno e matar. Se o amado é o médico, deve administrar bem o amor para o doente, que é o amante, aquele que se encontra em estado de loucura. Por outro lado, o objetivo não é o de curar plenamente o amado, pois este é possuído por Eros, que recebe o amor em sua alma e, pela possessão divina, é tomado de loucura. Porém, com a dose correta do *phármakon*, o amante não perecerá em sua loucura. Mas o *phármakon*, de acordo com a passagem 230d, é o discurso (*lógos*). (DE OLIVEIRA AZEREDO, 2016, p. 41)

Como já foi dito, a natureza humana já contemplou o Ser verdadeiro, de outro modo, não seria humana. Mas nem todos se lembram com facilidade, alguns não contemplaram por completo, outros por causa de sua iniquidade caíram e esqueceram completamente os mistérios sagrados. Portanto, são bem poucos os que entrando em contato com as coisas terrestres se lembram das celestes. Quando elas percebem a semelhança são tomadas por um entusiasmo e uma incerteza, como quem não conhece bem um objeto por falta de nitidez. Pois, a justiça, a temperança e todas as outras virtudes na forma terrena têm tão pouco brilho, e usando os sentidos fracos do corpo, bem poucos reconhecerão nelas o modelo que representam (250a).

Entretanto, há uma virtude que foge a essa regra, esta era muito fácil de ver no rol das *Ideias Puras*, pois seu brilho era tão ostensivo e encantador que a tudo cobria com sua resplandescência, esta era a *Beleza*. Todos os bem-aventurados que seguiam a Zeus ou aos outros deuses, contemplavam o espetáculo ao serem iniciados nos mistérios divinos. Toda aquela luz banhava a simplicidade, integridade, felicidade e as demais sacratíssimas virtudes perante os olhos da alma, que àquele tempo era livre do sepulcro ao qual veio se ligar, como a concha aprisiona a ostra (250b-c).

A visão é também o mais brilhante e sutil dos sentidos, todavia, não é capaz de perceber a sabedoria, pois esta se apresentasse uma imagem tal como a beleza, despertaria uma paixão tão violenta em todos que não seria suportável, assim são todas as virtudes que amamos. Somente a beleza dá-nos o privilégio da contemplação, fazendo-se perceptível e arrebatadora (250d).

O discurso sobre a alma passa pela compreensão da loucura erótica, que não pode ser considerada necessariamente um mal. Platão também insiste no fato de que a filosofia recebe uma nova compreensão, pois o tema da loucura erótica explicita o papel do filósofo. Disso resulta uma loucura filosófica, posto que não se situa somente nas coisas tangíveis, mas alcança uma verdade cuja fonte está para além do céu. Para acessá-la é necessário que o apaixonado vença os impulsos materiais e sensíveis e que o amado, como o amante direcione seu amor para a sabedoria (CARDOSO, 2006, p. 148, 150).

Aquele, porém, que não foi iniciado ou que se corrompeu não consegue se elevar da beleza terrena à celeste. Por esta razão, quando a encontra, em vez de venerá-la deixa-se dominar pelas sensações do prazer e tal como o animal, busca a união sexual e a procriação de filhos. Se, além disso, tiver negócios com a intemperança não se envergonhará em buscar prazeres que vão contra a própria natureza (250e-251a).

Assim, no entendimento de Sócrates, a alma não é apenas o princípio vital, como a maioria dos gregos pensantes teria concordado, mas é também, o princípio moral e intelectual, pelo qual somos agentes éticos e racionais. É o intelecto a parte que combina memória e esquecimento, a parte sempre propensa à inconsciência. Tal inconsciência se refere ao fato de que sua natureza divina tem a necessidade vital de alimentar-se do que é verdadeiramente real. Isso pode, contudo, ser retomado por meio da dialética. Eis a dinâmica psíquica, por assim dizer, que Platão sintetiza na imagem de asas que a alma pode perder, mas tem sempre a chance de recuperar. (DOS REIS, 2014, p. 79; ROBINSON, 2015, p. 95).

2.4 - Os caminhos do amor no *Fedro*: do inteligível ao sensível

A quarta espécie de delírio apresentada no diálogo *Fedro*, refere-se ao amor. Primeiro, Lísias e Sócrates, caracterizaram essa loucura como algo nocivo. Agora Sócrates oferece uma palinódia, e para reparar seu erro contra Eros, afirma o oposto. O amor é uma loucura divina, e assim como a sabedoria, não é acessado diretamente, mas pressupõe um caminho evolutivo. No *Banquete* Platão descreve esse caminho a partir da beleza do corpo, até o plano metafísico da beleza. No *Fedro* ele parte da condição pré-natal da alma, e termina na experiência sexual humana. O primeiro passo é idêntico, o contato com a beleza terrena, suscita na alma a reminiscência do contato com a *Ideia Pura da beleza*. Mas, uma vez que a alma está unida ao corpo, Sócrates descreve seu estado físico e espiritual, face ao amor entre consortes.

Considera-se neste trabalho, que tão importante quanto o próprio conteúdo da erótica do *Fedro*, é a sequência didática que o amante digno e respeitoso deve cumprir. Essas fases começam com a domesticação dos impulsos irracionais, passa por um período de convivência, até culminar na efetivação do ato sexual. Mas antes, Platão descreve como as almas devem se unir com base em afinidades, enquanto seguidores de um mesmo deus. Pois dentre os vários deuses, cada qual possui suas características e tendências. Naquela fase pré-natal em que as almas humanas seguiam os doze deuses para o banquete celestial, elas seguiam aquele a quem admiravam. Para começar, Platão descreve os efeitos físicos percebidos pelo amante, depois que seu espírito é tomado pela loucura erótica.

Sócrates considera como “iniciados nos mistérios divinos” aquelas almas, que contemplaram a beleza, quando seguiam a corte dos deuses. A integridade, a simplicidade, a imobilidade, a felicidade eram visões que a iniciação revelava. Após o nascimento, esses iniciados que puderam contemplar largamente as coisas bonitas do céu, ao verem uma pessoa que bem encarna a formosura, sentem de início um calafrio. Certa estranheza e tremores agitam o seu íntimo, porque revivem um pouco da antiga emoção vivida em espírito. Então olhando novamente tal rosto ou corpo, adora-o como se o fizesse a um deus. Seu êxtase é tão grande que até ofereceria sacrifícios a essa “divindade”, se isso não o fizesse parecer louco (251a).

Por isso, quando diante de seu belo amor, o amante sente coisas inexplicáveis como se estivesse com febre: seu sangue corre quente pelas veias, o suor brota em sua pele e seu semblante fica diferente. Assim que sua vista é acariciada com as emanções da beleza, um doce calor alimenta suas asas. Então, o aquecimento derrete os entraves que envolvem os germes das asas, que há muito estavam secas e por isso não brotavam. A chegada do alimento

produz uma intumescência, um sopro de crescimento na haste das asas, faz crescer suas raízes por todo interior da alma, como um ímpeto que dela se apossa de repente (251b).

O delírio do amor nasce, então, da reminiscência da beleza refletida no amado, provocando algumas sensações físicas no amante. O desejo do amante é tão intenso que transborda para o amado. A pureza do estado erótico que incendeia esse relacionamento consiste, não na exclusão do contato sexual, mas na raridade do orgasmo espiritual, antes que ele transborde para o corpo. Se as asas correspondem ao impulso da alma de alimentar seu intelecto com as ideias verdadeiras, o amor é a causa desse desejo (LUZ, 2011, p. 29).

Com o crescimento das asas, a alma ferve e entra em ebulição, sente a mesma irritação e gatura das criancinhas quando estão apontando-lhes os dentes nas gengivas. Desse modo, no crescimento das asas a alma experimenta também dor, esse incômodo tem alívio assim que seus olhos encontram o que é belo novamente. Assim como o som é emitido de um instrumento sólido, as emanções da beleza emitem corpúsculos que saem e se separam em moção irresistível, daí o nome *Emoção*, ela umedece e esquentar a alma, fazendo-a alegre (251c-d).

A loucura provocada por Eros impulsiona os arrebatados pelas lembranças do céu, a caminharem rumo à verdade eterna. Esse impulso não consiste em uma força mecânica, o amor é uma forma empírica de pensamento que leva o homem a filosofar, a proferir belos discursos (*logos*), rompendo com as medidas físicas. De modo que a procriação espiritual, tanto quanto a procriação corporal, assim como a *poiesis* de maneira geral, sejam obras do amor. Eros empresta seus olhos aos homens, não só para reminiscência da beleza, mas de todos os objetos inteligíveis, vistos anteriormente pela alma (LUZ, 2011, p. 29).

Assim, a simples lembrança da beleza de um jovem é capaz de suavizar as dores da alma. Mas, se porventura dele se afasta, esta alma pena, sofre e agoniza. O ressecamento faz fechar os poros pelos quais houve a abertura das asas, prendendo-as assim pelo interior. Juntamente com as asas fica preso o desejo, que corre nas artérias e pulsando faz latejar sem ter saída, o que provoca a dor. Esse misto de dor e prazer faz a alma estranhar sua condição, nesse delírio não consegue dormir à noite nem descansar de dia, no embalo da paixão, procura todas as oportunidades de se deparar com seu amado. Quando o encontra, inspirando o desejo de modo ofegante, reabrem-se os poros e desobstrui-se tudo que antes fazia pressão, gozando do mais delicioso prazer (251e).

Nesta circunstância, nada neste mundo é capaz de fazer um amante abrir mão de seu amado. Porque nada é mais importante e valioso para ele que a beleza, nem mesmo mãe, irmãos ou amigos. Se vier a perder a fortuna, pouco lhe importa, assim como as leis e os bons

costumes. Está disposto a ser escravizado pelo amado, desde que dele possa dormir tão próximo quanto possível, nada mais deseja. O amante venera o possuidor da beleza, pois somente ele tem o remédio para a cura de seu sofrimento (252a).

Sócrates explica para o jovem Fedro, provocador e ouvinte desta palinódia, que esse estado que ele acaba de descrever, é o que os homens designam como *Amor*. Depois diz que, por ele ser tão moço, talvez dê risadas ao ouvir como os deuses o nomeiam. Alguns imitadores de Homero, com uma prosódia quase deselegante, recitam o seguinte verso sobre Eros: “Os mortais o chamam de Eros, o deus alado. Os imortais de ‘Pteros’, por fornecer asas”. Para Sócrates, quer Fedro aceite ou não esta doutrina, a condição dos amantes e a causa de sua paixão é assim explicada (252b-c).

Cardoso (2006, p. 149) observa que a recuperação das asas da alma é uma metáfora da recordação da contemplação original de uma realidade imutável, verdadeira. Essa reminiscência só é possível através do amor, para o qual a beleza funciona como gatilho. Principalmente através do amor filosófico, pois a alma do filósofo não só mantém o desejo de voltar à contemplação original, como deseja comunicar o mesmo amor às almas com as quais se relaciona. O filósofo comunica que é possível crescer em razão e sentimento, em vez de ser apenas hábil em fabricar discursos. Nesse mito, a ida ao hiperurânio ocorre em meio ao comboio de determinado deus, o que denota as diferenças e o modo de ser único de cada alma, diante do mesmo desejo.

Os seguidores de Zeus suportam com maior facilidade as perturbações causadas por Eros. Os seguidores de Ares, com o qual fizeram a viagem celeste, ao serem afetados pelo deus alado, se sentem injuriados pelo amado e despertam uma cólera assassina, sacrificam a si mesmos e ao amado. Assim, cada um tem um tipo de comportamento no convívio social e na reação ao amor, a depender do caráter do deus que adora e segue. Por esta razão os seguidores de Zeus procuram alguém que a ele se assemelhe, que tenha viés de filósofo e chefe, quando encontram, fazem de tudo para desenvolver no amado as virtudes desse deus (252d-e).

Então, o primeiro passo é encontrar uma alma com afinidades morais, para que um desenvolva no outro, as qualidades do deus que admiram e amam. Quando o amante encontra uma alma semelhante à de Zeus e chegam a se apaixonar, se não tinham conhecimento das virtudes desse deus, começam a pesquisar. Olhando, assim, em direção à divindade, começam a imprimir na própria conduta, as características divinas que admiram, e é fácil perceber que estão no caminho certo (253a-b).

Este trecho apoia mais uma vez, a existência do caminho correto, para a vivência da experiência amorosa. Neste caso, Platão sugere que as pessoas de caráter iguais devem se unir

e não os opostos. Uma vez que ambos admiram o mesmo deus e comungam com ele as mesmas tendências, a possibilidade de refletirem e estimularem esse deus um no outro, resultaria em compatibilidade e harmonia. É necessário que a compatibilidade e a harmonia entrem na fórmula, para que resulte em uma experiência amorosa. A apreciação e os desejos provocados pela beleza seriam o verniz deste processo. O texto exemplifica como Ares é mais colérico que Zeus em sua reação a Eros, e o seu temperamento determina sua conduta para com o amado. O mesmo se aplica a seus seguidores, que compartilharão condutas semelhantes.

Depois de um tempo, os amantes passam a se lembrar das virtudes da divindade que seguiram e pelos seus costumes e ocupações participam do divino tanto quanto é possível ao homem participar. Sem nenhum traço de inveja ou malevolência entre os amantes, tudo fazem para que consigam êxito em possuir as qualidades admiradas. Quando conseguem atingir seu objetivo, essa influência bela e benfazeja faz com que se apaixonem ainda mais profundamente, desse modo tem lugar a fonte da felicidade (253c).

A forma que a beleza passa a adquirir é aquela da própria deidade olímpica, em conformidade com a natureza da alma do amante. Cada amante reveste o amado com a fôrma da própria alma, completando sua própria alma no amado, ele o venera como a um deus. A razão pela qual essa completude ocorre, pode ser explicada pela expressão “amor à primeira vista”. Essa expressão explica que o amante se torna um amante, a partir da visão daquilo que ele reconhece como belo. Mas ele deve traduzir essa visão em um discurso, a fim de conseguir que o amado compartilhe dessa experiência. Ou seja, o amante deve ir além da sua experiência inicial e universalizá-la (BENARDETE, 1999, p. 15).

O discurso do amante faz do amado (e é de fato) uma versão melhorada de si mesmo, que ele pode contemplar. Se através desse discurso o amante consegue induzir o amado, a reunir em si as características celestes, que ele mesmo (o amante) talvez não possua, o amado se apaixona. Assim, um espelha a alma do outro sem que o percebam, e olhando um para o outro podem ver-se a si mesmos. Uma vez que os próprios olhos, nunca podem fornecer a imagem deles mesmos, a não ser pelo reflexo. O Eros do amado movimenta a experiência amorosa do amante, e além disso, revela-lhe também sua ignorância. Porque da mesma forma como ocorre com a virtude projetada, também ocorre a projeção dos vícios (BENARDETE, 1999, p. 15).

Por isso, após a beleza despertar a reminiscência e a dupla de amantes se descobrirem almas afins, convém que se entreguem à moderação, como próximo passo. Para isso, uma educação da parte instintiva da alma se faz necessária. Sobre as três partes da alma, Platão

caracteriza da maneira que se segue. O bom cavalo tem uma aparência bem-proporcionada e garbosa, sua conduta é a de quem ama a honra, a moderação, a modéstia, pois é amigo da opinião correta e sempre obedece pela palavra. O outro, ao contrário, é desengonçado, disforme, companheiro da arrogância, teimosia, só obedece ao açoite e ao chicote (253d-e).

Quando o cocheiro vê algo sedutor que lhe desperta o desejo, refreia-se e o bom cavalo acompanha-o no pudor. O mau cavalo, por sua vez, se atira em direção ao que deseja com muito ímpeto, embaraçando os outros dois, a fim de ceder à volúpia. A princípio eles resistem temendo qualquer ato imoral, mas aos poucos deixam se arrastar aproximando-se do objeto resplandecente. Quando o cocheiro olha novamente para o ser amado, ele se recorda da essência da beleza, e assustado puxa de forma veemente os freios afastando-se novamente. Enquanto o bom cavalo está suado de vergonha, o mau cavalo contrariado enche-se de raiva e luta com o bom cavalo e o cocheiro, acusando-os de covardia e incompetência (254a-d).

Platão enfatiza a resistência que o apetite irracional, a parte animalesca e instintiva da alma oferece à racionalidade e ao sentimento. Também fica claro, o quanto estas últimas, devem se unir em força, perseverança e consistência, para adestrar aquela parte rebelde. Pois assim que cessa a dor do freio, sem muito descanso, o mau cavalo investe outra vez aos saltos e relinchos, lembrando os outros dois da figura do amado.

Novamente, obriga-os a se aproximar, contra a vontade, não lhes concedendo muito repouso, e, depois de breve intervalo de recreio, ele os lembra do amado esquecido e os obriga – aos relinchos e empuxões – a tentarem novo assalto ao objeto amado. E quando deste se aproximam, o mau cavalo se precipita, estende a cauda, morde o freio puxando-o sem pudor. Mas o cocheiro, ainda mais impressionado que antes, logo se retrai, repuxando com mais força o freio na boca do cavalo mau. Escorre-lhe o sangue da língua e das mandíbulas, apertadas que tem a um tempo as pernas e as ancas de encontro ao chão, pelos maus tratos do guia. Depois de sofrer tudo isso, o mau cavalo amansa e segue o governo do cocheiro. Agora, quando vê o belo, quase morre de medo.

Só então a alma do amante segue, com receio e pudor aquele que ama. (*Fedro* 254e)

Uma vez que o amante vence sua má tendência, percebendo-se alvo de tanto respeito e honra, seu par inclina-se para seu adorador verdadeiro e digno. Até que o tempo, a idade e a força irresistível dos fatos, o leve a aceitar seu convívio. Cedendo, então ao cabo de pouco tempo, depois de conviver e conversar a sós, as demonstrações mais íntimas de afeto do amante provam ao amado que nem seus parentes e amigos podem ser tão carinhosos como alguém apaixonado (255b).

Para Benardete (1999, p. 16), cabe pensar essa imagem platônica da alma, como o espelhamento da alma do próprio Sócrates no *Fedro*. Nesse caso, o cavalo preto representaria

seu primeiro discurso, que descreve a face maléfica da loucura de eros. Enquanto que o cavalo branco representaria a palinódia, como produto da arte erótica de Sócrates. O cavalo branco resulta da projeção do cavalo preto, de maneira perfeitamente ordenada, com uma simetria bilateral. Isso se daria de forma tão harmônica assim como a feiura de Sócrates e a beleza de seus discursos, que necessariamente convivem juntas.

Depois da exposição de como as forças antagônicas da alma se movimentam na presença do belo amado, segue-se a próxima fase. Mas antes, recapitulando o caminho da erótica no *Fedro*, percebe-se que a beleza é o primeiro gatilho. Uma vez afetado pela beleza o amante passa para um estado de loucura divina e saudável. Nesse estado, ele experimenta os movimentos antagônicos da alma, uma luta entre o instinto animal e o sentimento enobrecido aliado da razão. Também em seu corpo sente tanto prazer quanto dor, pois a presença do amado é motivo de felicidade, enquanto a ausência é motivo de agonia. Depois de desenvolver a moderação, o amante se aproxima do amado, para curar-se com a dialética e os discursos.

Depois de uma aproximação mais prolongada, seja nos esportes que praticam juntos ou outras oportunidades do tipo, a fonte do desejo enche ambos até o limite. Assim como o som é emitido de um instrumento sólido, as emanções da beleza emitem corpúsculos que saem e se separam, entram pelos olhos, caminho natural para a alma, esta se volta para o belo, estende as asas molhando-as sendo capaz, assim, de gerar novas asas, inunda de amor a alma do amado. O amado ama e nem sabe o quê, não sabe dizer o que aconteceu consigo, assim como quem com os olhos inflamados sem saber o motivo, também o amante no espelho do amado, vê a si mesmo sem se dar conta. Apesar de tanta inflamação, insistem em acreditar que se trata de amizade em vez de amor (255c-e).

Mas agora, um pouco mais calmos, desejam se aproximar mais um do outro, verem-se, tocarem-se, acariciarem-se, deitarem juntos e não demorará a satisfazerem seus desejos. Platão diz ser bastante nítido quando os amantes estão prestes, ou chegaram ao estágio de se relacionarem fisicamente. Pois não se desgrudam em nenhum momento e em lugar algum. Neste estágio, o cavalo de má conduta já educado, pede apenas um instante de prazer. O auriga nada diz, sentindo algo que ele não entende, toma o amado nos braços e cobre-o dos mais ardentes beijos (256a).

Concluída a união sexual, os amantes terão duas alternativas: 1) Conduzir uma vida bem ordenada e filosófica – no caso de a melhor parte da alma sair vitoriosa terão uma vida feliz, harmônica e honesta. Ao morrerem recebem asas juntos, em virtude do amor que os uniu na Terra; 2) Se entregam a uma vida comum sem filosofia – mesmo que seja uma vida

honestas, pode suceder que em um momento de descuido ou embriaguez, os corcéis rebeldes assumam o comando da alma. Suas vidas parecerão invejáveis aos olhos do vulgo, visto que eles se atiram aos prazeres. De fato, gozarão de alguns prazeres, mas raramente, pois não terão a total aprovação da alma. Serão ligados por uma afeição, porém pálida frente àquela que liga os que verdadeiramente se amam (256c-d).

3 - A saúde integral proposta no *Cármides*

O diálogo *Cármides* tem como tema principal a moderação ou temperança (*Σωφροσύνη*). Embora seja um diálogo aporético, toda expressão do que venha a ser esta virtude, está explicitada na figura de Sócrates. Em torno do tema estão as questões da beleza e da saúde, tanto do corpo quanto da alma. Buscou-se colher no contexto deste diálogo uma concepção de saúde, observando seus elos com as questões adjacentes.

A beleza aparece como primeiro assunto a ser discutido, como se seu brilho, que surge na velocidade própria da luz, não pudesse ser evitado. Não é fora de propósito que Platão a posiciona como principal gatilho de afetação de um dado sensível sobre a alma. Qualquer observação, por mais desprezível que seja, é suficiente para constatar a inclinação humana para o belo. Mas, qual seria o fascínio humano pela beleza dos corpos? Se fossemos atender a um ponto de vista biológico da linguagem atual, poderíamos sugerir preliminarmente que, o instinto de reprodução fale alto e desperte um “instinto de preservação”. Consequentemente, isto acarretaria uma forte inclinação para a beleza dos corpos, uma vez que na leitura biológica, ela seria um indicativo de perfeição dos genes. Mas quando se volta para Platão, tem-se que a inclinação natural do homem é direcionada ao *Bem*.

Neste momento, a potência do bem fugiu de nós e buscou refúgio na natureza do belo, pois, com certeza, a medida e a proporção, em qualquer caso, resultam ser beleza e virtude. (...) Bem, se não somos capazes de capturar o bem com uma única forma, vamos apreendê-lo com três – beleza, proporção e verdade. E afirmaremos que, na suposição de serem os três apenas um, não estaríamos errados em responsabilizá-lo por tudo o que há na mistura, uma vez que, sendo ele bom, torna também boa a própria mistura. (*Filebo* 64e)

A beleza, assim como a forma, tem como fundamento relações numéricas e proporções. Todavia, essas noções na filosofia platônica passam do plano físico ao metafísico. *Ideia* e *eidos* são os termos gregos de *forma*, que derivam de *idein* e significam *ver*, indicando a forma externa captada pela visão sensível. Em decorrência da elaboração platônica do plano

inteligível⁵⁶ esses termos são usados para indicar a forma interior, a *essência* das coisas. Diante disso, a peculiaridade da beleza consiste em que sua forma sensível é capaz de revelar a inteligível, assim, ela pode ser vista pelos olhos do corpo e os da alma. (REALE, 1999, p. 143).

Realmente, a condição humana implica a faculdade de compreender o que denominamos ideia, isto é, ser capaz de partir da multiplicidade de sensações para alcançar a unidade mediante a reflexão. É a reminiscência do que nossa alma viu quando andava na companhia da divindade e, desdenhando tudo o que atribuímos realidade na presente existência, alçava a vista para o verdadeiro ser. (...) Quanto à vista da beleza terrena e, despertada a lembrança da verdadeira beleza, a alma readquire asas (...). (*Fedro* 249c-d)

Daí a importância e o efeito que a beleza causa sobre os homens, pelo fato de que ela age como a revelação do supra-sensível no sensível. Ademais, uma das características do *Belo* seria a própria resplandescência do *Bem*, que revela o plano inteligível aos sentidos. Em se deparando com a beleza física, ela desperta na alma a lembrança do *Belo em si* que um dia foi contemplado pela alma. Platão entende que na alma de um filósofo há melhores condições de ocorrer a reminiscência da beleza, pois foi capaz de contemplar o *Belo* com maior empenho. As almas que pouco o visualizaram, não conseguiriam se lembrar com clareza, ficando propensas às aparências terrenas (*fedr.* 249c). Em todo caso, este é o motivo da forte atração que a beleza exerce sobre os homens, na filosofia platônica (REALE, 1999, p. 146).

Posto o sentido da beleza para os gregos e, especialmente em Platão, que a tem como coincidente com o *Bem* vê-se, como ele a contextualiza no diálogo *Cármides*. A ocasião é que Sócrates retorna de uma batalha na Potidéia, uma cidade Trácia. Depois de longo período distante de Atenas, procura saber, pois é seu prazer, quem se destacara em matéria de sabedoria, beleza ou em ambas (*cárm.* 153a-d). Logo, o jovem Cármides é apontado como o mais fiel representante do belo, tanto pela formosura do rosto quanto pelas formas do corpo. Por onde quer que ele caminhe rodeia-o uma multidão de apaixonados, desde os mais jovens aos mais velhos, impactados pelo efeito de sua figura (*cárm.* 154c).

⁵⁶ Platão reconhece a existência de dois planos do ser: um fenomênico e visível e outro metafenomênico e captável apenas com o *logoi* e, portanto, puramente inteligível. Esta causa metafísica de realidades que não são sensíveis, apenas pensáveis, surge como explicação do sensível, libertando-o das contradições que cairia se deixado a si mesmo. Para Platão o método naturalista fundado sobre os sentidos obscurece o conhecimento, este deve ser fundado sobre o *logoi* e mediante ele tentar capturar a verdade das coisas. Quem vê as coisas no *logoi* às vê em sua realidade, quem as vê com os sentidos vê imagens, que são cópias do inteligível. Ele compara esta situação no *Fédon* 99 d4, com a visão de um eclipse solar refletido em um lago, assim como com o reflexo na água se capta a imagem do sol eclipsado, também com os raciocínios, simbolizados justamente com o reflexo na água, se capta as imagens do real, mais do que com os sentidos (REALE, 1997, p.109-113).

Sobrevém que uma dor de cabeça persistente o incomodava. Então, seu tio e tutor Crítias, sugere que Sócrates o ajude a despeito de que este, ao mesmo tempo, possa testemunhar sua beleza. Sócrates aceita se passar por médico e, no primeiro momento, diz que prefere conferir as qualidades de sua alma às de seu corpo (*cárm.* 154 e 155b). Em outros diálogos, Sócrates já se professara médico em decorrência da *maiêutica*. Filho de Fenarete, parteira famosa e imponente, dizia exercer arte semelhante à de sua mãe, porém operava almas ao invés de corpos.

A minha arte obstétrica tem atribuições iguais às das parteiras, com a diferença de eu não partejar mulher, porém homens, e de acompanhar as almas, não os corpos, em seu trabalho de parto. Porém a grande superioridade da minha arte consiste na faculdade de conhecer de pronto se o que a alma dos jovens está na iminência de conceber é alguma quimera e falsidade ou fruto legítimo e verdadeiro. (*Teeteto*150c)

Até o instante que Sócrates acata a sugestão de Crítias, se fazem notórios os interesses relativos à sua alma, pois demonstra prazer em conhecer os sábios da cidade. Ele também procura saber quem são os belos, mas assim que o apontam, procura pela beleza interior, ou seja, se tem uma alma de boa formação. Por outro lado, seus convivas Querefonte e Crítias, bem como os outros cidadãos, de tão absortos pela beleza física do jovem Cármides, a supõem também em sua alma.

“Então por Héracles!”, exclamei. “Estarias descrevendo um homem sem igual se ele possuísse a mais apenas uma pequena coisa.”
 “Qual?”, perguntou Crítias.
 “Se possuísse”, respondi, “uma alma de boa formação. Aliás, Crítias, eu diria que deve possuir, já que pertence a tua família.”
 “Ora”, disse, “ele é belo e bom também nesse aspecto.”
 “Então por que não *despimos* essa parte dele e a examinamos primeiro antes de inspecionarmos sua forma física? Com certeza já está perfeitamente pronto para entabular uma discussão.” (*Cármides* 154 d-e)

Conquanto não haja uma mudança nos interesses manifestos por Sócrates, a chegada de Cármides para a consulta surte um efeito inesperado. O contato visual com sua beleza desperta aquelas sensações em Sócrates, um desejo apetitivo. Após algum alvoroço, devido à presença do mancebo, este mira seu olhar em Sócrates e, de imediato, o faz sentir-se em real dificuldade, sem nenhuma confiança em si mesmo. Ao lançar simples olhadela sob o manto de Cármides, Sócrates sentiu-se arder e perder o controle, como uma presa prestes a ser devorada. (*cárm.* 155 d-e).

Aqui, Sócrates se mostra tão humano quanto qualquer mortal, pois está sujeito às inflamações do desejo refletido em seu corpo, causadas pela excitação da beleza física. Nem

mesmo o mais sábio dos homens está imune a esse encanto. Platão enfatiza a força da imagem do belo sobre o homem, e a suscetibilidade em que o coloca. O que ocorre é que a beleza captada pelos sentidos nada mais é, que uma representação imperfeita da *Ideia* inteligível do *Belo*. Toda vez que se reconhece algo bonito no plano sensível, isto faz lembrar a *Ideia Pura do Belo* com a qual se esteve em contato no plano inteligível, antes da união ao corpo.

O desejo materializa o espírito e nasce para espiritualizar a matéria. Para tal objetivo, é preciso seguir “o caminho correto”, elevando-se progressivamente dos objetos sensíveis para o objeto transcendente que ama neles. Da beleza dos corpos passará à beleza das almas, depois à beleza de todas as coisas que têm na alma seu princípio, até acessar a *Beleza em si*. Caso contrário, haverá um engano sobre a natureza do objeto, o desejo desperto é reduzido ao apetite, a uma sensualidade grosseira, resultando em uma inversão do movimento natural do desejo. Neste caminho, o sensível se torna um peso que transforma o desejo em prisioneiro das imagens (MANON, 1992, p. 145).

Para Platão, todo desejo tem sede na alma. O bem da alma é absoluto, puro, homogêneo, superior a todos os bens sensíveis que o represente. A semelhança com a perfeição presente nos objetos desse mundo os torna gloriosos e faz com que sejam desejáveis, mas tal perfeição está infinitamente além deles. Uma imagem é outra coisa parecida feita semelhante ao que é verdadeiro, então ela é, mas não como sendo verdadeira, e sim um *eikón* (MANON, 1992, p. 144; MARQUES, 2006, p. 169, *sof.* 240 a).

Então, pode-se inferir que no momento de excitação provocada pela lembrança da verdade, as tendências da alma se movimentam com maior proeminência. Se for de boa formação, e, portanto bela, agirá com moderação, mas se é comum estará à deriva de qualquer atitude concupiscente. No entanto, a via da moderação não implica, necessariamente, em um sacrifício do apelo sexual, mas em um direcionamento superior deste. Este é o caminho escolhido por Sócrates, quando ele percebe as forças que se agitam em seu interior. Lembra, então, a sabedoria do conselho de Cídias, um poeta do amor, sobre belos rapazes:

“Acaute-la-te
ao te aproximares como um corço do leão
pois podes ser apanhado
e te transformares em parte de sua refeição”

Evocando assim a cautela, consegue se concentrar e propõe a Cármides o método de cura aprendido com um médico trácio. Dado o consentimento do mancebo, Sócrates nota sua confiança retornando gradualmente, até que recobra seu ânimo (*cárm.* 155e - 156d). Está

manifesta a presença da moderação em sua alma, uma vez que supera os encantos da imagem da beleza, agora o mesmo será averiguado na alma de Cármides. A proposta de Sócrates contém outra forma de encantamento, que embora esteja expresso como um mito de Zalmoxis se refere em última instância, à prática da *maiêutica*, o exercício do *logos*, que faz surgir a *sophrosýne*. Tal mito consiste na aplicação de certa folha seguida de um encantamento, Sócrates explica a natureza do encantamento:

Tal é sua natureza, Cármides, que não pode restringir-se a curar a cabeça. É provável que já tenhas ouvido dos bons médicos isso – que quando um paciente os procura com uma dor nos olhos, é impossível para eles providenciar uma cura dos olhos, sendo necessário tratar ao mesmo tempo também de toda a cabeça, a fim de recuperar a saúde de seus olhos; do mesmo modo, a pretensão de tratar da cabeça isoladamente, separadamente do corpo como um todo, é completa tolice. Baseados nesse princípio, aplicam seu regime tendo em vista todo o corpo, tentando tratar e curar a parte juntamente com o todo (*Cármides* 156b-c).

A visão médica dos trácios que Sócrates traz para Atenas é de um tratamento integral, em que o todo deve ser considerado, ainda que apenas uma parte manifesta o mal-estar. Sócrates propõe que para tratar as enxaquecas do jovem, o conjunto dos seus sistemas devem ser examinados. De acordo com Frias (2004, p. 81, 82) *apud* Coolidge (1993, p. 27, 28), primeiramente os discípulos de Zalmoxis buscam compreender o que significa o todo. Fazer esta indagação consiste em assumir uma postura filosófica, reconhecendo, antes de tudo, o desconhecimento do que seja o todo. Isso é diretamente análogo à postura de Sócrates diante do saber, o reconhecimento de sua ignorância, pois somente a partir deste princípio, pode-se buscar o conhecimento.

A noção dos trácios sobre o todo compreende o ser enquanto corpo e alma. Por isso, Sócrates se coloca como discípulo de Zalmóxis, em contraste ao médico hipocrático. Frias (2004, p. 80, 81) diz que o médico grego, da época clássica, estava primordialmente voltado para a terapêutica do corpo. As teorias médico-filosóficas de Alcmeón de Crotona, Empédocles de Agrigento e Diógenes de Apolónia, são tributárias das filosofias da natureza. Posteriormente, dão passagem para a medicina hipocrática, que prospera no final do século V a. C.

Nesta época surgem as primeiras definições das alterações dos estados psíquicos, considerados manifestações mentais de doenças somáticas⁵⁷. Toda doença era reconhecida no

⁵⁷ O autor se refere aos casos descritos nos tratado *Epidemias*, que fazem parte do *Corpus Hippocraticum* e que se assemelham ao que a medicina atual entende por *delirium*. Tomou o cuidado de esclarecer na nota de rodapé que *delirium* não é o mesmo que *delírio*. *Delirium* são estados confusionais, de obnubilações da consciência, de origem tóxico-infecciosa ou febre intensa, ou seja, deriva de condições

corpo, dado que sua expressão manifestava-se via corpórea, então, toda lógica estava em pensar o orgânico, somático e físico. Quanto às manifestações mentais, eram tomadas apenas por sintomas. Daí a importância ímpar do diálogo *Cármides* que propõe de forma inaugural a problemática que iria atravessar os séculos: *as doenças mentais são desencadeadas por distúrbio na psykhé* e requerem um tratamento que não esteja limitado ao corpo (FRIAS, 2004, p. 143, 144).

Sócrates transpõe os limites materiais e defende que é da alma que se derrama toda saúde e toda doença (*cárm.*156e). Assim sendo, não pode ser possível tratar a parte sem tratar o todo, quer seja uma parte do corpo isoladamente, ou do corpo todo sem a alma. Fundamental é tratar o homem em sua integridade, com prioridade para a alma, pois assim facilita-se a saúde no restante (*cárm.*157a). Assim ele reproduz a fala de Zalmoxis:

(...) ‘tal como não deves tentar curar os olhos sem tratar da cabeça, ou a cabeça sem tratar do corpo, do mesmo modo não deves tratar do corpo sem tratar da alma’. Eis, segundo ele, a razão porque a maioria das doenças escapa ao diagnóstico e controle dos médicos gregos, a saber, porque descuidam do todo, que é onde deveriam concentrar sua atenção, pois se o todo não está em bom estado, é impossível que a parte esteja. De fato, segundo ele, na alma está a origem quer do bem corpóreo, quer do mal corpóreo para o ser humano na sua integridade, e eles são afetados pela alma da mesma maneira que os olhos são afetados pela cabeça. Por conseguinte, a necessidade primordial é o tratamento e cura da alma se o objetivo visado for a obtenção da saúde das partes da cabeça e do resto do corpo (*Cármides* 156e - 157a.).

Está inaugurada a medicina da alma. Segundo Frias (2004, p. 143, 144), é Platão o primeiro na história do Ocidente a identificar a saúde/doença como decorrentes da alma ou desta em relação com o corpo. Platão a partir do século IV a. C, considera a alma como uma entidade passível de afetar a saúde, tanto quanto o corpo.

Assim, a beleza física é potente em despertar o desejo, que se bem conduzido será o desejo pelo belo inteligível, porém ela não compensa este último. A inferência é que a beleza da alma não pode ser compensada com a beleza exterior, e o resultado é a enfermidade das partes. Para o tratamento da alma Sócrates afirma que é necessário fazer surgir nesta a moderação. A moderação (*Σωφροσύνη*) é o elemento fundamental que garante a saúde da alma e do corpo. Ela não é constituinte da alma, mas sim produzida nela.

Quanto ao tratamento da alma, conforme ele me comunicou, meu afortunado amigo, é feito por meio de certos encantamentos mágicos, que consistem de palavras corretas. O uso dessas palavras acarreta a produção da moderação em nossas almas,

e tão logo é ela produzida e se faz presente, torna-se fácil assegurar a saúde da cabeça e de todo o resto do corpo. (*Cármides* 157a)

A referência aos encantamentos mágicos com o uso das palavras corretas remete a uma “técnica psicológica” para a cura. Essa *epodé* terapêutica é para Van Der Ben a própria filosofia. Quando Sócrates propõe que Cármides submeta sua alma a exame para averiguar se nela está presente a moderação, está propondo tratá-la com filosofia, ou seja, com a busca do conhecimento do que venha a ser tal virtude (COUTINHO, 2013, p. 109 *apud* ENTRALGO, 1958, p. 166, VAN DER BEN, 1985, p. 14).

Ora, ao instruir-me com relação ao remédio e aos encantamentos observou: ‘Não permite que ninguém te convença a tratar de sua cabeça com este remédio, a menos que haja primeiramente submetido a própria alma para que a trates com o encantamento. ‘Atualmente’, disse, ‘a cura da humanidade está cercada pelo erro de certos médicos que tentam praticar um método sem o outro’. E ele, de maneira particular, transmitiu-me instruções rigorosas no sentido de não deixar que ninguém me induzisse a desobedecê-lo, fazendo-me surdo aos apelos da riqueza, da nobreza e da beleza pessoal. Assim, uma vez que fiz a ele um juramento e é imperioso que o obedeça, farei como me ordenou. Se concordares em submeter tua alma primeiramente à ação dos encantamentos trácios, acatando as determinações do estrangeiro, aplicarei o remédio à tua cabeça. Caso contrário, permaneceremos sem saber quanto ao que fazer contigo, meu prezado Cármides.’ (*Cármides* 157b-c)

Sócrates faz um juramento para aplicar a medicina trácia, sempre considerando o processo saúde/doença integrando o todo, corpo e alma. O método socrático que induz às virtudes, não foi por ele escrito ou descrito doutrinariamente, para Sócrates a filosofia é um modo de viver. O desafio atemporal do “conheça-te a ti mesmo” e a exortação à *práxis* filosófica, implica em uma transformação pessoal, como também em todo o seu *modus operandi*. Por isso mesmo, a filosofia proposta vai além de um *ψυχή – λόγος* (*psykhé – logos*) enquanto estudo da alma, é a própria terapêutica da alma. Neste sentido, a dialética socrática se configura como uma forma de exame da alma ao mesmo tempo em que é um tratamento terapêutico para estabelecer a saúde da alma.

Ao ouvir-me fazer essas observações, Crítias disse: “Essa cefaleia, Sócrates, poderá se revelar um golpe da sorte para o jovem se for obrigado, graças à dor de cabeça, a aprimorar também o próprio entendimento. (*Cármides* 157c-d)

Todo esse processo só pode ser iniciado a partir do interesse pessoal, de quem se submete a ele. Não se pode transferir a cura para terceiros, nem recebê-la por imposição, o desejo de cura deve proceder da própria alma que a reclama. No caso do jovem a quem Sócrates oferece tratamento, o desejo da cura parte de sua real necessidade. Então Sócrates estabelece com ele um diálogo, a fim de investigar se a moderação é ou não um atributo de

sua alma. Apesar das respostas do jovem serem satisfatórias para sua idade, ele transfere a responsabilidade do que diz a seu tio Crítias. Por algum tempo Sócrates discute com Crítias o que vem a ser a moderação, mas o diálogo termina antes que eles definam a virtude ou diagnostiquem a alma do rapaz.

No entanto, toda a postura de Sócrates neste diálogo, demonstra a virtude da *moderação* na prática. Sua excitação com a beleza do jovem alude também, à descrição do impulso irracional do desejo presente no diálogo *Fedro*. Enquanto o cavalo preto saltava aos relinchos em direção ao belo, o cavalo branco e o cocheiro puxavam veementemente o freio (*fedr.* 254b). Uma vez que o cavalo preto amansa e obedece ao guia, Sócrates estava apto a conduzir o jovem com respeito, pudor e honra. Embora Sócrates não tenha se colocado na condição de amante, pois não tentou cortejar Cármides, ele o amou com amor filosófico.

4 – Conclusão sobre o amor e a saúde da alma em Platão

De acordo com o texto do *Cármides*, toda saúde e toda doença se originam na alma, e dela se derramam para o corpo. Em Platão, uma alma saudável é a que manifesta a virtude da moderação, se empenha no conhecimento de si mesma e da práxis filosófica. Logo, o oposto seria um estado de desregramento, ignorância, e uma vida sem filosofia. Entretanto, a ignorância é ao mesmo tempo, a fonte de todas as doenças da alma, e um pré-requisito para a investigação filosófica. O que determina seu malefício ou benefício é a consciência, que se deve ter, da própria ignorância. Por isso, toda a filosofia socrático-platônica, se orienta pelo preceito eternizado no oráculo de Delfos: “Conheça-te a ti mesma”.

No *Banquete*, Platão esclarece que o “*lapis philosophorum*” que dá ciência de sua ignorância aos homens, é o amor. O amor é onipresente na filosofia platônica, abrange toda sua cosmologia e psicologia. Assim, o cosmo sem o amor, estaria fragmentado em uma infinidade de opostos irreconciliáveis. Mas, enquanto elemento unificador do universo, ele permeia o sensível e o inteligível, promovendo também, essa força de atração entre a alma e o Bem. Nesse sentido, a arte erótica e a filosófica são coincidentes, ambas purificam e desenvolvem a *psykhé*. Para isso, a alma deve ser conduzida pelo caminho correto de instrução sobre o amor. O propósito é que a alma atinja a felicidade e a imortalidade, criando belas obras beneficiadoras da humanidade.

A alma é concebida no *Fedro*, enquanto uma força natural e ativa, composta por princípios antagônicos. Essa análise permite uma compreensão mais exata, se comparada ao *Banquete*, de como o apaixonar-se deveria despertar a aspiração à vida filosófica. Assim

como no *Banquete* os iniciados no amor não devem se deixar atrair somente pela beleza mundana, mas também em moldar seu caráter (*fedr.* 250e-253c). Diante disso, o espetáculo que o *Fedro* revela no interior da alma do amante, é uma luta encarniçada de dois contra um, a razão e o sentimento, contra o apetite. Essas tendências vacilam entre desferir um ataque sexual ao garoto, ou a um comportamento modesto e respeitoso do amante para com ele. Se o cocheiro argumenta, (usa o *lógos*) ele perde a luta e é arrastado pelo cavalo apetitivo, em direção ao garoto. Ele só vence a luta quando usa a força e é violento com o freio (resistência), em colaboração e consentimento do cavalo virtuoso (KRAUT, 2013, p. 319).

De modo geral, em Platão, a estrutura da alma enquanto três tendências é proposta mais detalhadamente, nos diálogos *Fedro*, *A República* e no *Timeu*. No *Fédon* fica mais evidente, a natureza da alma enquanto um princípio cognitivo e moral, como uma espécie de “eu verdadeiro” e “contrapessoa”⁵⁸. Nele são acrescentadas as noções de alma enquanto princípio de vida (ou portadora da vida), e alma como algum tipo de fluido espacial no corpo, bastante semelhante a um ectoplasma⁵⁹. Esses diversos sentidos de alma surgem nos diálogos socráticos separadamente. Aparece enquanto princípio cognitivo (por exemplo, no *Cármides* e no *Protágoras*) e um princípio de atividade moral (por exemplo, no *Górgias* e no *Mênon*). Ela pode ser compreendida como o “verdadeiro eu”, no *Cármides*, no *Alcibiades I* e no *Protágoras*, e novamente como a “contrapessoa” no mito do *Górgias* (e outros posteriores) (ROBINSON, 2007, p. 201).

O ícone da parelha alada no *Fedro*, e a descrição conceitual da alma no livro IV da *República* (439d – 441a), são em tudo complementares. De modo que convém sobrepor os dois textos e associar os elementos da *psykhé* da seguinte maneira: a) cocheiro e *logistikón* (razão); b) cavalo branco e *thymoidés* (sentimento); c) cavalo preto e *epithymetikón* (apetite). O sentimento enquanto auxiliar natural da razão, forma com esta uma dupla, em conflito direto com o impulso irracional apetitivo. Para harmonizá-los é necessário que a razão, o

⁵⁸ Contra-pessoa, para Robinson (2007, p. 61) é explicado como “o duplo de uma pessoa” ou uma “pessoa interior”. Ele se refere ao fato de Sócrates afirmar que o filósofo deve afastar a sua alma do seu corpo, e questiona se haveria ali um terceiro elemento, que rumo em direção à alma, que se afasta gradualmente do seu corpo.

⁵⁹ Em outro texto, Robinson se refere novamente ao termo *ectoplasma* utilizado por espiritistas no final do século XIX e início do século XX. Para ele, as descrições socráticas quanto à imaterialidade ou materialidade da alma soam discordantes. Na análise final do *Fédon* (81c-d), Sócrates pensou que a alma não fosse somente uma substância, mas uma substância imaterial, uma concepção que prevalece em diálogos posteriores. Mas em uma ocasião ele também a descreve de bom grado em termos altamente fisicalistas, como se não obstante ela fosse composta por alguma espécie de fluido muito fino (um pouco como o que no século XIX e no começo do XX espiritistas chamaram de ectoplasma), de modo que ela pode se tornar tão maculada pelo físico que depois de morta pode reter, e frequentemente o faz, a mesma figura e contorno do corpo em que uma vez habitara (fazendo-se de vez em quando visível como um fantasma). (ROBINSON, 2017, p. 95)

sentimento e o apetite, depois de uma disputa de forças, manifestem as virtudes, da prudência (*phrónesis*), da coragem (*andreía*), e da moderação (*sophrosýne*), respectivamente.

Tem-se na *República* (444a) que o elemento racional da alma surge, como condição para a ação justa. Pois sua natureza enquanto elemento predominante sobre os outros, lhe dá a capacidade de exercer poder sobre eles. Possuir a ciência do que convém a cada um e ao conjunto dos três elementos, é um fator determinante para que a justiça se faça na alma. Então, de posse dela, o homem pode escolher o melhor, pode exercer sua autonomia, pode, enfim, agir justamente.

Sob a representação de um cocheiro no *Fedro* (246a), o elemento racional são os olhos da alma. É através deles que a alma garantiu sua condição humana, quando pôde contemplar algumas Ideias verdadeiras, principalmente a beleza (250a-c). Uma vez que a verdade lhe fixa na memória, ele deve reger, conduzir, e governar o movimento das demais potências se empenhando em elevar-se da multiplicidade das sensações para a unidade racional. Sua inteligência se exerce com a Ideia, e pelo bom uso de suas recordações o homem se aperfeiçoa (249c). Assim, é a razão que determina, de que tipo de alimento ela vai se nutrir.

Se a lembrança das virtudes eternas lhe é forte, ela vai buscar os objetos divinos e criar no belo. Mas se a razão for fraca e por iniquidade esquece os mistérios sagrados, ela vai buscar alimentos impuros, como os vícios, as baixas paixões e toda sua criação será disforme. O alimento determinará a saúde das asas, que crescem com a nutrição superabundante da realidade inteligível, e fenecem com as ilusões, a ignorância, a escassez e as más criações do plano sensível. (248a-b).

Na ilustração da alma, estão sob o domínio da razão, não apenas a densidade que ela adquire a depender de como nutre suas asas (pensamentos), mas também o freio, o chicote e as rédeas. O freio a razão usa contra o ímpeto do sentimento e o impulso do apetite. O chicote é um instrumento usado apenas para adestrar o apetite, jamais o sentimento. E as rédeas são de uso da razão para direcionar o elemento irracional e o instintivo (254b).

Voltando para a *República*, percebe-se que na *paideia* grega, embora notoriamente haja um empenho salutar no exercício da razão, através da filosofia, ela não discrimina as outras dimensões da *psykhé*, e nem do homem como um todo. Por isso, além da relevância da instrução pela filosofia, a educação conta também com a importância da música (relacionada ao gênero *epithymetikón*) e da ginástica (relacionada ao *thymoeidés*). Sócrates adverte que a coragem vem da correta educação da impetuosidade natural, a qual pode também tornar o homem rude, se ele praticar somente a ginástica; assim como excessivamente brando, se

dedicar-se apenas à música. Assim, a ginástica sem a música produz rusticidade e dureza e a música sem a ginástica, brandura e polidez (*rep.* III 410d).

Barbosa (2014, p. 33) conclui desta passagem que, os cuidados com a alma não implicam em negligenciar o corpo⁶⁰, ao contrário, a busca de harmonia no corpo é importante para que não haja dissonância com a harmonia da alma. Se a música e a ginástica são importantes é porque os afetos e os impulsos também o são. Nesse ínterim, fica claro como Platão visualiza a integração entre o corpo e a alma. Educar a *psykhé* significa levar em conta sua totalidade e a sua unidade, e não somente a parte racional. A razão deve governar as demais, incluindo dialeticamente, a dimensão impulsiva e a apetitiva como aliadas.

O impulso afetivo não é contrário ao racional, mas complementar a ele. O impulsivo é mais favorável ao governo do *logistikón* que os apetites. Por um lado, ele deixa-se conduzir pela razão, e, por outro, auxilia na condução racional da alma como um todo, modulando os excessos do apetitivo. A coragem é uma virtude associada ao gênero *thymoidés* (*rep.* IV 429b-d), essa *dýnamis* se constrói com o concurso da *paideía*. Ela (a coragem) que é responsável pela preservação da opinião, formada por meio da educação. Uma vez que a opinião (*dóxa*) e a educação (*paideía*) são relacionadas com o gênero *logistikón*, fica explícita a importância da coragem (afetivo) como sustentáculo da opinião (racional).

Barbosa (2014, p. 30) observa que no *Protágoras*, consta também a importância da coragem não apenas como mero agir impulsivo, mas como cálculo da ação, o que não deixa de incluir o elemento reflexivo, além disso, a acepção da coragem envolve o conhecimento daquilo que se deve ou não temer. No *Laques*, semelhantemente, coragem é a ciência (*epistème*) do que é perigoso e do que é favorável, tanto na guerra como em todas as outras circunstâncias. No *Timeu*, a porção da alma que participa da coragem e da cólera e ambiciona a vitória, os deuses alojaram perto da cabeça, entre o diafragma e o pescoço, para que, em condições de ouvir a razão e a ela aliar-se, possa dominar pela força a tribo dos desejos, se preciso for.

Jaeger diz que o tema primordial da história da formação grega é o conceito de *areté*, desde os tempos mais antigos. *Areté* em Homero são as qualidades morais ou espirituais do guerreiro (JAEGER, 1936, p. 27). Sócrates, ao questionar e reformular tais valores aristocráticos se posiciona contra a moral ateniense, que tem na atividade guerreira um

⁶⁰ Sócrates aconselha a dar atenção à saúde, boa disposição e nutrição do corpo para que o homem venha a ser temperante, e não se entregue ao prazer animal e irracional, vivendo voltado só para isso (*rep.* IX 591c-d). Mais adiante, ainda nessa passagem, Sócrates se refere a uma constituição interna (*pròs tèn en hautôi politeían*), que precisa ser seguida, de tal modo que nada nos afaste do que nela se encontra, seja pelo excesso, seja pela carência de bens (591e) (BARBOSA, 2014, p. 33).

modelo de prática cívica. Ele reflete sobre a necessidade de uma nova *paideia* que valorize a formação de bons cidadãos, mais preparados para o diálogo, por meio da reflexão, do que propriamente para a guerra, e o meio da força física. Ao propor uma reorientação na alma, um novo tipo humano é preconizado, e consequentemente, uma nova cidade vislumbrada no projeto educacional da *República* (BARBOSA, 2014, p. 31).

Portanto, a ética e a psicologia platônicas são indissociáveis, e se situam na interseção que corresponde ao âmbito político e à esfera espiritual. Nessa doutrina, todas as dimensões da existência, compõem um todo integrado. A ponte que Platão estabelece entre saúde, amor e filosofia, é alicerçada no mesmo nível de integração que existe entre o homem, a cidade e o cosmo. Quando aquela tríade é organizada na alma humana, ela fica propícia a conceber, gerar e dar à luz no belo. Pois como disse Diotima (banq. 205e), o amante mais apaixonado, ou um filósofo típico, só podem ser designados como tais, se o bem estiver envolvido.

Os argumentos que sustentam a hipótese da imortalidade da alma estão em maior número, concentrados no diálogo *Fédon*. Sobre a continuação de sua existência após a separação do corpo, bem como as repartições psíquicas, aparecem indicadas também no *Górgias* e no *Mênon* (ROBINSON, 2007, 202). No *Fedro*, Platão parte do princípio da imortalidade, baseado na lógica do princípio de movimento. Tem-se daí, que na fase pré-corpórea, durante a excursão celeste das almas, somente o cocheiro (*logistikón*) viu algo das Formas. Enquanto a razão entra em contato com a Ideia, o apetite e o sentimento são apenas impulso e força para o intelecto. Nenhum dos cavalos, nem mesmo das melhores almas, conseguiram apreender o lugar que está para além (*fedr.* 248a). De modo que, embora as três categorias na alegoria apreendam o olhar dardejante do belo rapaz, apenas no cocheiro ele reascende como faísca, uma reminiscência das Formas.

Para Kraut (2013, p. 320) na política interna da alma o foco da razão é estabelecer a ordem entre sentimentos e apetites. Mas diante da visão da beleza e consequentemente, da lembrança da beleza em si mesma, esse controle escapa temporariamente de sua memória privada e a razão perde o controle sobre a força e o impulso da parelha (*fedr.* 254b). A forte resistência que a razão se vê obrigada a usar, contra as outras tendências, é um ato proposital de controle. Pois, a súbita visão da verdade e seu amor por ela, compelem a razão a resistir aos apetites, o que corresponde ao seu autocontrole. Mas há também uma motivação externa, que é o desejo de fazer o que compraz à lei e a conveniência social.

Sua visão não se restringe à beleza, inerente a ela está a ordem, a simetria, e a moderação. Assim, os limites não são da lei e da conveniência social em si, mas do sagrado. A razão evita atacar sexualmente o rapaz, não só por uma proibição social, mas por ser

inconcebível violar aquele momento posterior de verdadeira realização. No entanto, embora haja a motivação de evitar um ultraje de convenção e lei, o estado do amante durante sua realização não é nada convencional. Como vemos no passo 254a (*fedr.*), o amante desdenha das convenções, renuncia à família, aos amigos, aos negócios, no intuito de viver seu amor. Esse modo de agir seria próprio a outro mundo, que não estivesse atrelado a uma existência social e limitado pelo tempo. É justamente nesse estado de ser, que se fundem as inclinações do verdadeiro amante e a do verdadeiro filósofo (KRAUT, 2013, p. 321).

Quanto à relação da alma com o corpo vê-se que no *Protágoras* o corpo é simplesmente uma posse da alma, enquanto no *Alcibiades I* ele é tanto uma posse como um “instrumento”, com o qual a alma mantém uma relação especial. No *Fédon* o corpo é considerado como inferior à alma, logo, esta deve se afastar daquele tanto quanto possível. Já no *Cármides*, o corpo é visto como uma parte integral e inalienável da alma, e ambos desfrutam de uma relação sofisticada entre parte e todo (ROBINSON, 2007, 202).

Em todas essas descrições, a alma é claramente, uma substância que só pode estar em intrínseca relação com o corpo. Sobre essa relação, alguns autores⁶¹ entenderão que sua adição numérica resulta em um extremo dualismo platônico, enquanto outros a compreendem enquanto uma unidade psicossomática. O mesmo se dá quanto à tripartição da alma, que pode ser compreendida enquanto instâncias discordantes, mas que formam uma unidade. Outra divergência entre os comentadores consiste em considerar, que os escritos platônicos designam o corpo como um incômodo e um mal para a alma. Enquanto outros consideram o corpo como neutro, um simples registro material de todas as afecções que só podem ocorrer na alma.

Sobre essas questões, este trabalho segue com Monique Dixsaut, para quem todo corpo, tanto aquele do mundo, como dos deuses, dos homens, das coisas produzidas pela natureza ou pela arte, manifesta a natureza da alma que o anima, o enforma, o configura e o conserva. Se essa alma é bem proporcional, unificada pela inteligência e por ela governada, o

⁶¹ Para Decotelli, no *Fédon*, ocorre um dualismo antropológico condicional. O homem é constituído de dois elementos independentes, corpo e alma, sendo a alma superior ao corpo. No entanto, sua superioridade não implica diretamente na negatividade ontológica corpórea. Será a alma, com sua purificação, que condicionará o papel do corpo, de acordo com o uso que a mesma fizer dele. Tal purificação será empreendida a partir da educação da alma no uso instrumental do corpo. O autor discorda do dualismo que contrapõe, de forma ontológica e definitiva, alma e corpo, carregando de um puritanismo espiritual a antropologia platônica. Para ele, seria um equívoco afirmar que Platão postula uma rejeição ao corpo em sua filosofia. O que se observa é uma predileção em relação à alma por se tratar dela, de um elemento divino, imortal e que tem relação com as Ideias. O filósofo deve ter cuidados com o corpo a fim de que ele não seja (ou as impressões [do] que ele fornece) uma fonte segura para as escolhas do filósofo (DECOTELLI, 2015, p. 84). Já Conrado Eggers Lan (2008, p. 4) em sua tradução do *Fédon* aponta para outra perspectiva a respeito do corpo. Para ele, o corpo do trecho 62a-67d é claramente um corpo obstáculo (*empódion tò sôma*, 65a).

corpo pelo qual ela é responsável, so pode ser belo. Nesse sentido, o corpo é signo e sintoma da alma, contanto que ele mantenha a parte incompreensível da necessidade, geradora de patologias. A beleza dos corpos não é somente a transcrição de proporções justas e inteligíveis, mas é o inteligível transparecendo através do sensível. Teeteto, assim como Sócrates, tem olhos esbugalhados e o nariz achatado, contudo, são belos, pois falam bem e suas palavras o tranfiguram (DIXSAUT, 2017, p. 31, 32).

A postura da autora está de acordo com o diálogo *Filebo* (34d), no qual Platão esclarece que os apetites são sempre provenientes da alma e nunca do corpo. Assim, ele indaga sobre a origem e manifestação da *epithumia* (apetite): “Que é o apetite e onde ele nasce?”. Os apetites mais manifestos como os da fome, da sede, sugerem que são impulsos que levam ao preenchimento, à satisfação de uma necessidade. Ou seja, surgem de uma pré-condição de vazio, que é nela mesma um sofrimento. No entanto, aquilo que se prova, não é o que se busca, essa condição trai o objeto de satisfação, porque essa relação é falsa, ilusória ou imaginária.

E então, será a sede um apetite?

Sim, e de bebida.

De bebida, ou de preenchimento de bebida?

De preenchimento, eu penso.

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

(...) Quem está vazio pela primeira vez, há algo a partir de quê manteria contato com o preenchimento, seja sensação seja memória, se não está experimentando no presente momento, nem nunca experimentou no passado esse preenchimento?

(...) Portanto, alguma parte daquele que tem sede deve estar de algum modo, em contato com o preenchimento. O corpo é impossível que seja essa parte, visto que está, com certeza, vazio. Portanto, resta à alma para manter contato com o preenchimento, pela memória, é claro. Por qual outra coisa poderia manter contato com o preenchimento? (...) Porque [nosso argumento] indica que o esforço de todos os seres vivos é sempre contrário às suas próprias afecções. E o impulso que o leva na direção contrária à das afecções mostra que há uma memória das coisas contrária à das afecções. Assim, demonstrando que é a memória que nos conduz na direção das coisas pelas quais temos apetite, o argumento revela que qualquer que seja o impulso, o apetite, e o comando em todos os seres vivos, eles pertencem todos à alma. (*Filebo* 34b-d)

Assim, a alma orienta o apetite para o objeto, contudo, o objeto não é o fim do desejo, não se gosta da bebida, mas do beber. Com certeza o apetite faz parte do gênero da relação, mas não da relação da alma com o corpo, nem da alma com a exterioridade. Se a parte desejante é parte da alma, então a alma que deseja precisamente como ela deseja, movimentase espontaneamente mediada pela opinião, a memória e a antecipação. A alma é complexa quanto às suas direções opostas de movimento, que vão para fora de si e voltam para si.

Acerca da unidade ou multiplicidade dos princípios que operam na alma, Sócrates parte de uma experiência simples. Sentir sede e se recusar a beber – eis o bastante para tornar manifesto uma divisão no interior da alma (DIXSAUT, 2001, p. 131, 132).

É na experiência do apetite que se consagram a radical estranheza do corpo e a radical exterioridade do objeto, eis o que definitivamente faz o corpo se divorciar da alma, isolando-se dela. O apetite da alma nem sempre está em equilíbrio com o sistema de homeostase do corpo, pois há quem coma sem estar com fome, ou depois de já tê-la saciado, e bebe sem estar com sede, por exemplo. Ou o contrário, há quem deliberadamente não coma, nem beba, mesmo estando com fome e com sede. O corpo registra os excessos e as deficiências alimentares determinados pela alma, como sobrepeso ou magreza, anemia, etc. Nos casos extremos, os quadros de bulimia e anorexia denunciam essa dissociação presente nas relações da alma e que refletem diretamente no corpo.

O desejo-falta, desejo-paixão e enfermidade efetivamente não possui, em si mesmo, nenhuma relação com o *logos*, com a linguagem e com a inteligibilidade. Por isso é necessário desconfiar das alegações do paciente que sofre do desejo. Em contrapartida, essa experiência psicológica só pode ser corretamente interpretada, em um discurso lógico. O apetite apenas adquire sua natureza própria no curso de uma análise lógica, capaz de lhe diferenciar do princípio de não-contradição e da pluralidade de princípios de ação na alma (*archai*). Em todo sentido do termo, o apetite é *alogos*, irracional e mudo, assim como o impulso, ele possui o poder de desviar e perverter (DIXSAUT, 2001, p. 133).

Para Erixímaco, no *Banquete* (186d), apenas a ciência médica é capaz de definir os apetites e de diagnosticar, entre eles, aqueles que são bons. “Para definir em uma palavra, a medicina é a ciência dos desejos (*ta erôtika*) do corpo naquilo que concerne ao preenchimento e esvaziamento”. Ela é a ciência que consiste no bom modo de usar certos apetites.

Na verdade, a arte da medicina pode ser sinteticamente descrita como um conhecimento das coisas eróticas do corpo no que se refere ao seu enchimento e esvaziamento; e o médico consumado é aquele capaz de distinguir no corpo entre o amor nobre e o vil, além de ter competência para empreender a transformação em que um desejo é substituído por outro; será ademais, considerado um bom prático se tiver a habilidade para produzir amor onde este deve vicejar, mas está ausente, e remover o outro tipo de amor que se acha presente onde deveria estar ausente. O fato é que deve estar capacitado a instaurar amor e amizade recíprocos entre os adversários mais violentos do corpo. (*Banquete* 186d)

O discurso técnico que toma o apetite como objeto é um discurso que descreve todo impulso como apetite. E com efeito, se todo impulso é irracional, tal impulso apenas pode encontrar sua inteligibilidade em um discurso e conhecimentos técnicos. Esses conhecimentos

devem ser capazes, de subtrair, as ilusões e os erros próprios daquele que sofre. Nesse tipo de discurso, *eros* não é somente duplo, bom ou mal, mas é por natureza múltiplo. Ele se identifica com esses desejos que nunca são diferentes dos apetites. Contudo, para a *epithumia*, o objeto é meio de uma saciedade, e nesse caso um conhecimento técnico pode decidir sobre a qualidade do meio. Mas para *eros*, o objeto é a ocasião de um ímpeto vivo, de um delírio, o objeto é atraente, belo, digno de elogios, logo, *eros* não se trata de apetite (DIXSAUT, 2001, p. 132, 134).

A filosofia platônica é explicitamente identificada com Eros, e vice-versa. Em contrapartida, ela se distingue da arte poética, que possui princípios e domínios próprios e também de uma ciência dedutiva, que pouco a pouco vai cessando de ser filosofia. A arte erótica e a arte filosófica são duas faces da mesma moeda. Nesse sentido, ela só pode significar a arte do *dialegesthai*, o preciso senso dialético. Tanto no *Banquete* quanto no *Fedro*, Sócrates revela que *seu único saber é o da arte erótica*, e se coloca como um amante da filosofia.

O *Banquete* está para o amor, assim como a *República* está para a justiça. Em nenhum outro diálogo vê-se Platão declarar seu amor por Sócrates de forma tão evidente, quanto no *Banquete*. Isto é notável, ainda que se dê através de seu amante Alcibiades, que chega no final do banquete embriagado, e em vez de elogiar o amor, elogia a Sócrates. Mas a relação entre Sócrates e Platão é analisada no *Fedro*, da mesma forma que *As Leis* analisa a relação entre o filósofo e o legislador. Pela razão de a experiência de Eros ser inseparável de sua intransitividade, amar é um verbo na voz ativa. A necessidade do amante é, também, a plenitude de Eros corporificada no amado. E é por essa razão que Platão divide seu relato entre o *Banquete* e o *Fedro*.

O *Banquete*, diálogo cuja temática exclusiva é o amor, fornece uma descrição completa da natureza de Eros, e as corretas instruções da educação (ou iniciação) erótica. As questões socráticas não se tornam filosóficas, até que passem pelo crivo da pergunta: “O que é?” A questão e a ocasião não podem ser separadas, nem se pode prescindir de quem dialoga. O que mantém a unificação do conjunto é o autoconhecimento do filósofo, que precisa manter uma visão sempre dupla. Eros mantém essa visão dupla perfeitamente, para então, unir o que é ser conhecedor e o que significa conhecer (BENARDETE, 1999, p. 9).

Ter a arte erótica é ter a capacidade de ser absorvido pela questão que ela traz, sem nunca se esquecer a si mesmo. Platão representa essa capacidade, levantando difíceis questões, enquanto faz de Sócrates a personificação de quase todas elas. Mas se Platão o aproxima da figura de Eros no *Banquete*, e aproxima Eros à figura do filósofo, Sócrates, por

sua vez, identifica seu *dáimon* a Eros e transfere seu discurso para Diotima. O discurso de Diotima procede do Eros do bem, enquanto desejo universal pelo Bem, ao Eros do belo e além. O que é o bem no elemento da filosofia, se torna o belo no elemento da produção. Essa flexibilidade de Eros ocorre através da fácil mudança a qual ele se submete, de ser um sujeito para ser um predicado. O eterno desejo pelo Bem se torna, por parte do indivíduo, o desejo de sua eterna perpetuação, seja pela geração sexual, ou pela *poiésis* (BENARDETE, 1999, p. 10).

As diferenças entre o desejo de Eros e o apetite (*epithymia*), começam pelo fato de este último consistir em um princípio instintivo e irracional que é parte integrante da alma. Enquanto que Eros *está para* a alma como uma potência unificadora, distribuída nas três categorias da *psykhé*, enquanto Eros filósofo, Eros sentimento, e Eros desejo sexual. Toda essa flexibilidade de suas causas e efeitos paira, sobretudo, em sua faceta mais dinâmica, a do Eros dialético. Ao falar dialética e tecnicamente de *eros*, finalmente se reencontra, ao lhes coordenar, as verdades que foram atingidas de outro modo: pela mitologia, a tradição, a biologia, a literatura, enfim.

Ora, para descobrir as formas (*eidè*) de *eros* é necessário dividir a *mania*. É necessário, então, discernir corretamente o gênero, que não seria o apetite, mas o delírio; é necessário, também, romper com a ideia única, com a definição apresentada, com a opinião de que é necessário uma boa formulação inicial se se quer poder colocá-la em dialética. A unidade verdadeira, a unidade natural de uma multiplicidade, é a unidade dividida e capaz de manter nela as diferenças e as diferentes *eidè*. Não se trata da unidade nominal, de caráter definitivo, da ideia. A definição de que se parte não é aquela em que se chega. Eros é o nome que convém tanto a *eros* enfermidade, *eros* tirano, *eros* que se entrega ao erro, quanto a *eros* divino, causa do maior dos bens, aquele em que se descobre o correto. Somente a unidade na qual está presente a inteligência da diferença pode compreender nela mesma as diferenças sem cessar de ser uma. (...) Eros definido, *eros* agrupado e dividido, acusado e louvado, é precisamente esse *eros* que leva a definir, a agrupar e dividir. Colocar *eros* em dialética é colocar em dialética o delírio, algo que só se pode fazer se se torna presa de uma certa forma particular de delírio, o delírio do filósofo, desde que o possamos pôr em dialética. (DIXSAUT, 2001, p. 139)

Enquanto potência, *eros* é o próprio movimento do desejo, o movimento que anima. Ele tende àquilo que pode lhe nutrir, lhe perpetuar, lhe impedir de morrer. Ele elimina tudo o que poderia fazer obstáculo ao seu movimento. Princípio de unidade, *eros* é também, princípio de continuidade. Eros filósofo é o movimento mesmo da inteligência, e ser inteligente é parir sempre e de novo, o inteligível. A inteligência quando se recorda completamente dela mesma, assim como o desejo que vai até o fim de suas forças, produzem os mesmos efeitos. Porém, a filosofia não é a verdade de *eros*, ela é *eros* liberado, *eros* tendo recuperado as asas e tomado seu voo (DIXSAUT, 2001, p. 143, 154, 156).

Toda redução de uma espécie de *eros*, não é senão a amplificação de outro de seus aspectos. Assim, quem despreza o amor-sentimento, apenas realiza melhor os fins do amor-apetite. Eros, o amor, é também ambíguo ao designar tanto o sentimento terno, como o da amizade (*philia*), quanto o apetite sexual. Eros e *philia* certamente remetem a uma natureza única, os termos são quase sinônimos e estão perto de uma diferença de grau. Mas uma diferença de grau, não constitui uma diferença de natureza (DIXSAUT, 2001, p. 136, 146). Sobre a distinção entre *epithymia*, *eros*, e *philia*, o Ateniense declara nas *Leis*:

É necessário discernir a natureza da amizade e do apetite, e, ao mesmo tempo, a natureza daquilo que se nomeia “amor”, se se quer raciocinar corretamente a seu propósito; discernir como todas as coisas de fato são duas, e que existe também uma terceira espécie, composta de duas outras, mas que somente um nome envolve, que cria toda sorte de aporias e obscuridades – Que seria ela? – Eu acho, meu amigo, que segundo a virtude, chamamos semelhante ao semelhante e igual a seu igual; e, ao contrário, dizemos aquilo que falta amigavelmente daquilo que é preenchido enquanto algo contrário segundo o gênero; e todas as vezes que cada uma dessas duas relações torna-se intensa, nós lhes aplicamos o nome “amor”. (*Leis* VIII 836e – 837a)

A distribuição dos três termos nas *Leis* tem a finalidade de raciocinar, para autorizar ou interditar. A interdição vai acabar incidindo sobre os apetites, mais particularmente sobre o apetite sexual. O Ateniense perscruta por quais meios impor, uma interdição ou reprovação, às relações homossexuais⁶². A tese da *philia* (amizade) é retomada como tema central no diálogo aporético *Lísis*, em cujo contexto Hipótales encontra-se enamorado, pela beleza física do jovem Lísis. Tomado pela *mania*, seu comportamento beirava a irracionalidade e a insensatez, com isso Sócrates se sensibiliza e começa a reeducá-lo.

Embora o *thymoeidés* e o *epithymetikón* sejam apenas força e impulso na alma, eles desempenham um papel tão importante quanto o da racionalidade. O sentimento é auxiliar

⁶² Um passar de olhos pelo *Banquete*, *República* e *Fedro* logo leva a um mundo onde o desejo heterossexual, adequadamente controlado pela razão, ainda que tenha parte na vida virtuosa, claramente não pode ser comparado àquele plano superior do desejo sexual que é o desejo homossexual (desejo homossexual masculino; quanto ao desejo lésbico, e à sua reputação de virtude ou contrariamente, Platão é surpreendentemente silencioso). Para Robinson, o que pode ser dito é que, provavelmente, Platão nunca deixou de reagir a qualquer forma de impulso sexual, seja hetero ou homossexual, com um *frisson* de desgosto aristocrático até o dia em que morreu. O que aconteceu, para dizê-lo brevemente, é que, em algum momento entre a composição do *Fedro* e a das *Leis*, Platão cede à concepção de que “a natureza em seu modo procriativo” é a norma para conduta correta na área de moralidade sexual. Pelo que foi possível ao autor descobrir, a noção é totalmente nova nos escritos de Platão, e suas repercussões são imediatas e enormes. Em sua boa sociedade, práticas homossexuais entre cidadãos agora levarão à penalidade de privação de todos os direitos cívicos (atimia [841 e], certamente a pior punição para gregos amantes da cidade, beirando a pena de morte) (636c ss., 836b ss., 839a ss.). Nenhuma distinção é traçada entre homossexuais moralmente bons e moralmente maus, como há posteriormente, em *Leis* X, entre ateístas moralmente bons e moralmente maus (908b-909d); todos são, ao que parece, viciados, porque todos agem contrariamente à natureza em seu modo procriativo. (ROBINSON, 2004, p. 97, 99, 100)

natural da razão, e esta última só se destaca na posição de comando, quando entra em conflito com o apetite. Mas no curso do delírio amoroso expresso no *Fedro*, uma vez que o apetite adquire a moderação, o apetite pode ser satisfeito com a aprovação da razão e do sentimento. Por isso, neste trabalho sublinhamos a importância da cena do caminho, nos dois diálogos sobre o amor. Porque a educação da alma tem encontro frontal com a iniciação amorosa, e as etapas desse processo se configuram como uma jornada.

Tanto o caminho ascendente que parte do corpo para o Belo (*Banquete*), como o caminho descendente que parte das Ideias para o corpo (*Fedro*), possui etapas. Compreendemos que a ênfase de Diotima em repetidas expressões como “as corretas instruções”, “na sequência”, “como os degraus de uma escada”, “realiza-se uma marcha ascendente” indicam que as etapas (ascendente ou descendente) não podem ser queimadas, nem alteradas as suas sequências (*banq.* 210a, 211c). Assim, aquela regra matemática aplicada à multiplicação, que diz: “a ordem dos fatores não altera o produto”, não se aplica na educação amorosa.

O fato de os dois caminhos apresentarem direções contrárias, em que um começa e o outro termina no corpo, não anula essa perspectiva. Antes, esclarece em primeiro lugar, que *eros* não despreza o corpo, mas também não se fixa nele. Até porque, poderia-se dizer igualmente, que um dos caminhos começa no Belo e o outro termina nele. No caso da erótica ascendente, as etapas evoluem junto com o desenvolvimento físico e emocional, pois deve-se começar desde a adolescência, até que munido de força e crescimento ele discerne certo conhecimento (*banq.* 210b-d).

No *Banquete*, Platão dispõe cada degrau a se percorrer até as alturas do Belo em si, dos quais o corpo é só o primeiro. Já no *Fedro*, não há uma escada para se descer da Ideia do belo para a dimensão do corpo. Há dois momentos, um pré-natal no qual a alma alada esteve em contato com as Ideias, e outro da alma já encarnada, no qual ela está diante do corpo. Nesse sentido a perspectiva é descendente, mas a jornada erótica do *Fedro* compreende, o momento do impacto da beleza do amado, até a consumação do ato sexual. Assim no *Banquete* a jornada é a do amante filosófico, tomado solitariamente, e no *Fedro* o foco esteve mais no início do amor entre filósofos, do que no seu desenrolar.

Kraut faz uma importante observação a esse respeito. A reminiscência do Belo em si, de modo algum transportará sem esforço, o amante para o cume da ascensão do iniciado nos Mistérios de Diotima. Em primeiro lugar, a experiência que faz tremer a alma diante da beleza de um jovem, não é para todos. Ela é limitada aos que tiveram uma visão plena das Ideias antes de encarnar, de modo que, por causa disso, eles não se apressarão em consumir seu

apetite sexual, mas se conterão em reverência (250e – 251a). Segundo, mesmo que ela não seja para todos, nem todos que a tiveram e se recordam, serão necessariamente filósofos. Assim, o amante “inspirado” (255b), não obstante o fato de que a visão inicial do cocheiro transcende o motivo da reputação social, provavelmente levará com seu amado, uma vida honrada, mas nem sempre propriamente filosófica (256a-e). Pois, a inspiração do amor abre um caminho potencial, mas não garante que ele será seguido, menos ainda garante o cumprimento do percurso (KRAUT, 2013, p. 321, 322).

Somente o filósofo para quem a autoinvestigação é de suprema importância (229e – 230a), apreenderá na imagem da Beleza um si mesmo que não apenas reflete a Beleza, mas que é capaz de refletir-se nela. Diante destes contrastes entre os dois diálogos, há que se poupar de tentar situar o amante inspirado do *Fedro*, em algum ponto da ascese de Diotima. Isso evidencia que Platão não tentou reter Eros em uma só teoria, mas ele o transforma em uma problematização metafísica. No *Banquete* o amor promove a virtude e no *Fedro* o amor é selvagem, dessa fonte advém as diferenças entre os dois diálogos, suas limitações e realizações (KRAUT, 2013, p. 324, 325).

A façanha de Eros é estar em tudo, ser onipresente, e não poder ser apreendido. Como reconduzir todos os tipos de atração a uma regra única? No entanto, o Eros que se apresenta à filosofia (*logistikón*) e aquele voltado ao apetite sexual (*epithymetikón*), parecem ser os mais apreensíveis pelo discurso. Aquele relativo ao *thymóeides*, ao puro afeto, ao ímpeto sentimental, é a espécie de delírio mais rara nos referenciais teóricos sobre a erótica platônica. Inversamente proporcional é o que se observa na poesia e na literatura de todos os tempos, que pode-se dizer, giram em torno desse eixo.

Daí a importância ímpar da filosofia de Platão, que resgata esse elo perdido da *psykhé*, em pelo menos duas formas. Primeiro pelo conteúdo de sua obra, especialmente do *Fedro*. E segundo, pela obra em si, como autotestemunho do exposto no *Banquete*. Ou seja, suas obras representam, os rebentos imortais de seu espírito, concebidos a partir de sua união com Sócrates.

Penso, efetivamente, que fazendo contato com o indivíduo belo e o tendo como companhia, ele gera e concebe o que sente há muito tempo dentro de si, e não importa se estão juntos ou separados, ele se recorda de sua beleza. E também com ele compartilha a nutrição do fruto da geração, resultando em que pessoas nessa condição desfrutem de um compartilhamento muito mais pleno do que aquele que ocorre com filhos, além de uma amizade bem mais sólida, visto que os rebentos de sua união são mais nobres e mais imortais. (*Banquete* 209c)

A ampliação que se dá sobre a *psykhé* como um todo, para visualizar as particularidades de seus elementos, em Platão resulta em três compartimentos. Mas claro que a tripartição da alma, como a entendemos, não se trata de três elementos separados, de modo que tanto a alma, quanto *eros* são uma só unidade. A fragmentação da *psykhé* até seria possível, no sentido que Dixsaut expôs, enquanto uma dinâmica compensatória, em que a redução de um elemento amplia o outro. É possível observar a predominância seja da razão, do sentimento ou do apetite em pessoas diferentes, ou na mesma pessoa a depender da fase de desenvolvimento, etc. A moderação é a virtude que instaura a saúde na alma, uma vez que ela equilibra essa dinâmica.

De acordo com Frias (2001, p. 7), as doenças da alma na psicologia platônica, podem ser apreendidas como genuínas doenças morais. Elas foram genericamente chamadas de demência, situações nas quais há um bloqueio na ação da alma racional, que não consegue mais exercer superioridade sobre o desejo e o apetite, e manter a hierarquia. A demência pode ser de dois tipos: ignorância e loucura, as quais têm diferentes causas, conforme o apresentado no *Timeu*:

É assim que ocorrem as doenças do corpo; quanto àquelas da alma resultantes da condição do corpo, surgem da maneira que se segue. Temos que concordar que a falta de senso é uma doença da alma. Da falta de senso há dois tipos, sendo um deles a loucura, o outro a ignorância. Assim, seja qual for a perturbação a que alguém esteja submetido, se envolve uma ou outra dessas condições, tem que ser chamada de doença; temos, ademais, que afirmar que prazeres e dores em demasia constituem as maiores doenças da alma, pois quando um ser humano experimenta um excessivo regozijo ou, pelo contrário, padece uma dor excessiva, estando acicatado pela pressa de agarrar o primeiro e esquivar-se à segunda além da medida, acha-se incapaz quer de ver, quer de ouvir corretamente qualquer coisa, encontrando-se em tal ocasião enlouquecido e completamente incapacitado de exercer a razão. (*Timeu*, 86b)

Assim, os excessos, são prejudiciais à saúde da alma, como a intemperança sexual que promove a loucura. As doenças são passíveis de tratamentos, e não são motivos de censura àquele que sofre. Em vários diálogos, Sócrates defende que ninguém é mau deliberadamente, por força de sua própria vontade. Ele afirma no *Sofista* (230a) que toda ignorância é involuntária, e aquele que se acredita sábio se recusará sempre a aprender qualquer coisa de que se imagine experto. De modo similar, se lê nas *Leis* (734b) que ninguém é intemperante por deliberação própria, pois é sempre por ignorância ou por não saber dominar-se ou por ambas as causas ao mesmo tempo, que a grande maioria dos homens não pratica a temperança. Assim, a cura não deve se dar por meio da culpa e da pressão externa, mas por meio da inteligência.

No *Timeu* (86e-87a), Platão se refere a uma outra origem para a loucura, que seria um distúrbio fisiológico. Assim, a ignorância teria sua origem em dois aspectos: má constituição corporal e educação ruim. Para Frias (2002, p. 127), esses fatores poderiam ser equivalentes na medicina contemporânea, como caráter genotípico e participação ambiental. Desse modo, corpos fisiologicamente deficientes, somados à uma educação imprópria seriam propensos à ignorância. Porém, se o processo educativo é adequado, é possível que tais homens superem a patologia.

O poder transformador da educação e a aplicabilidade moral do saber filosófico tornam-se imprescindíveis para a manutenção da unidade, tanto da alma, quanto da cidade. Não obstante o impulso e o desejo sejam inatos, o prazer pode ser canalizado, por meio de exercícios adequados, para a pesquisa do belo, da verdade e do bem, de tal modo que o desejo do filósofo pelo saber é, em grande parte, adquirido. Assim como o corpo se deteriora sem a ginástica, a alma pode perder o saber que possuía sem estudos e exercícios. Portanto, a educação pela filosofia não é imprescindível somente para a formação do homem, mas da sociedade como um todo (BARBOSA, 2014, p. 51).

A terapêutica e a educação se fundem, como por exemplo, no caso da música, da filosofia e da ginástica. A educação pela música seria muito eficiente, principalmente porque o ritmo e a harmonia penetram no íntimo da alma e com muita força a tocam, trazendo-lhe elegância (*rep.* III 401c-d). O exercício físico não permite que a lassidão domine a alma dos jovens, já o ensino da música impede que a truculência prevaleça; mas é o exercício da parte racional da alma, ou seja, a própria filosofia, o principal responsável por levar o homem, pelo convívio com o que é divino e ordenado, a tornar-se ordenado e divino até onde é possível a um ser humano (*rep.* VI 500d). Além disso, o corpo deveria ser cuidado com uma boa alimentação, para completar a saúde integral do ser (BARBOSA, 2014, p. 33).

Dedicar-se à filosofia é também optar por um certo modo de vida, que se preocupa em cuidar prioritariamente da *psykhé*, a fim de que se torne sábia, temperante e justa. Sócrates aconselha a não deixar as crianças entregues à própria sorte, mas instruí-las e guardá-las até que tenham desenvolvido, uma espécie de constituição dentro de si mesmas (*rep.* IX 591e). Sócrates preocupa-se com o cuidado dos jovens e coloca a ênfase da discussão na ação sobre si mesmo, ou seja, mais importante que o domínio do outro pela força é o autodomínio e a moderação (BARBOSA, 2014, p. 38, 48).

Sob uma perspectiva mais ampla, a terapêutica platônica baseia-se na ideia de proporção, a exata medida nas relações entre corpo e alma. É importante instaurar e preservar a harmonia, entre as partes que compõem o ser. Dito de outra maneira, para o

restabelecimento da saúde, a moderação e o equilíbrio do todo são imprescindíveis, entre as porções do corpo e da alma. No *Cármides* e nas *Leis*, os trácios e o Ateniense criticam a postura dos médicos hipocráticos ao priorizarem o corpo em detrimento da alma (COOLIDGE, 1993, p. 23).

O escopo da atividade filosófica seria manter a saúde da alma, sua primeira tarefa é tornar um ignorante, que seja razoavelmente instruído, sensível à verdade e cômico da sua própria ignorância. O fato de a opinião poder ser facilmente influenciada por desejos passionais e parciais, faz com que haja a necessidade do exame dialético, capaz de exercitar o uso da razão. A transposição da opinião em conhecimento é imprescindível, pois, se quisermos que o exercício do poder seja justo, precisamos saber o que é a justiça, por exemplo. Sócrates diz que o saber que torna o homem político competente é a dialética, a capacidade de alcançar, pela razão, o que cada coisa é (*rep.* VII 534b).

A ignorância é abandono e negligência, e por erro ou por negligência, intaura-se a fonte de perversão de *eros*. Eros pervertido é também *eros*, e a perversão está menos em seus objetos, seus meios ou efeitos, de que em seu próprio princípio. A questão não é moral, nele mesmo *eros* não é princípio de verdade, nem de erro, de modo que não há um *eros* bom e um mau. Como ele é do gênero da relação, seu objeto pode determiná-lo, mas não quanto a seu valor. Assim como a ciência das patologias não é doente, ou a ciência do bem e do mal não é má nem boa, o desejo do mau não é em si mau, enquanto ele é desejo (DIXSAUT, 2001, p. 244).

O erro consiste em acreditar que o movimento da alma possui a vida como causa, e que ela nos colocaria a masturbar para que a preenchêssemos, em acreditar que o impulso vem da falta, não da alma. A falta é da ordem do sensível, e a abundância ou preenchimento é do mesmo plano que a alma, do inteligível. “Aquilo que é colocado em movimento por si mesmo, eis a essência e o *logos* da alma. Apenas aquilo que move a si mesmo, enquanto não abandona a si mesmo, jamais termina de ser movimento” (*fedr* 245e). A ignorância mortal tem por consequência fazer “mortal” o que é vivente, partindo para uma busca desenfreada pela vida. Porque buscar a imortalidade se a alma já é imortal? Por causa da ilusão de morte. A alma imortal, que se recorda a si mesma que ela é, tão somente pode desejar a imortalidade (DIXSAUT, 2001, p. 244).

Aos olhos daquele que *eros* tiraniza, não desejar, não conhecer o aguilhão da falta equivale a dissimular, sob o nome de “sabedoria” e “temperança”, uma forma de morte. Discurso terrível o de Cálicles, para quem é necessário manter incansavelmente a falta, aguilhoar incessantemente para que o desejo não morra e com o ele o sentimento de estar vivo

(*górg.* 494a-d). Essa aquiescência sem limite, esse sim incondicional que faz da vida e da sensação de estar vivo o único objetivo e o único bem, metamorfoseia-se em seu contrário: em sofrimento e morte. Eros tirano provoca essa destruição de si mesmo (*górg.* 491d) por meio de um desejo que não pode mais saber o que viver significa. O filósofo procede de outro modo, ele inverte a denominação, chama de morte aquilo que os outros batizam de “vida”, e *vida* aquilo que os outros tem por imagem de morte (DIXSAUT, 2001, 245).

O homem timocrático, oligárquico, democrático, todos eles, possuem a mesma imagem da vida que o homem tirânico, eles apenas substituem *eros* tirano por um certo tipo de apetites, que manipulam como uma espécie de equilíbrio e de paz. A perversão de *eros* é, portanto, uma subversão tanto da alma moral quanto do desejo. O tirano é o que menos faz o que quer, pois o objeto de seu desejo não está determinado pela liberdade da inteligência, mas pela escravidão dos impulsos. A potência erótica é representada na *República* IX (575a), como uma força capaz de expulsar da alma toda forma de inteligência, moderação e sensatez, assim como fonte dos mais intensos prazeres, conflitos e dores. Essa passagem deixa claro que *eros* está para o tirano assim como o tirano está para a cidade, ou seja, como causa do seu desgoverno; não se trata, contudo, somente da dimensão erótica no sentido do prazer, mas também no sentido do desejo excessivo por bens materiais (BARBOSA, 2014, p. 42).

Mais uma vez é preciso lembrar, que há um evidente caráter ético e político associado à psicologia platônica, e se estenderá à terapêutica. Toda sua cosmogonia (no *Timeu*) funda-se em uma harmonia intrínseca ao cosmo, que é da mesma ordem da harmonia que rege a alma humana e que deverá fundar a cidade ideal. Assim, restabelecer a saúde da alma tem uma finalidade ética primordial, pois a teoria da alma permite a Platão, reconhecer a vida política como uma via de mão dupla. Tanto a forma da constituição, a educação e a criação influenciam o destino do homem particular, como o arranjo interno da alma humana produz efeitos sobre a vida política. No caso específico do governante, reflete o modo de governo que este exercerá junto à cidade (CORNFORD, 1937, p. 6; GOMPERTZ, 1969, p. 610; REIS, 2009, p. 81).

Para Platão, uma alma saudável é aquela que se compraz na justiça, possuindo equilíbrio (*rep.* 444d). A enfermidade da alma é comparável à injustiça, nesse sentido, a medicina estaria para o corpo, assim como a justiça estaria para a alma (*rep.* 464b-c), no sentido de que as virtudes consistem em *therapeia* para a alma. Assim como as quatro pernas de uma mesa lhe dão firmeza e equilíbrio, para a tríade de virtudes da alma, que são a prudência, a coragem e a moderação, há que se acrescentar a justiça. Há uma unidade harmônica na alma justa, cuja ciência preside a ação sábia (*rep.* 443e).

Portanto, a análise da moderação no *Cármides*, da justiça na *República*, assim como das demais virtudes, possui uma dupla repercussão: epistêmica e ética, de tal modo que a filosofia voltada para a prática e o ensino da excelência (*aretê*) não poderia, jamais, ser reduzida a um intelectualismo estéril, imune e alheio à vida política. A análise das virtudes, requer essa contínua fricção entre *psykhé* e *pólis*, sendo que compete à educação zelar para que a razão governe, velando pela alma inteira e visando a vida do conjunto (BARBOSA, 2014, p. 37, 38).

Platão diz que “a boa educação e instrução formam naturezas nobres, e, por sua vez, naturezas nobres, sendo fiéis a tal educação, tornam-se melhores ainda que as anteriores” (*rep.* 423e – 424a). E adiante, ele diz: “desejos simples e moderados, os que com inteligência e opinião correta são conduzidos pela razão, encontrarás em poucos, principalmente nos mais bem dotados pela natureza e nos mais bem educados (*rep.* 431c). Educar a alma é educar a razão, o sentimento e os desejos, ou seja, saber lidar com a força de *eros*. Pois *eros* é uma força, e uma força tão somente se caracteriza por sua origem, direção e efeitos. Tanto o *Banquete*, quanto o *Fedro* contêm essa proposta de *educação erótica, que resulta na saúde integral da alma e do corpo*, como exposta no *Cármides*. Disso, podemos concluir que em Platão, o amor é o meio e o fim, para a cura e a saúde da alma humana.

Capítulo 3 – Jung e a Ciência Psicológica

1 – A Psicanálise como antecessora da Psicologia Analítica

1.1- Correspondências entre o Platonismo e a Psicanálise

A Psicologia Analítica, assim como o platonismo, possui um corpo teórico no qual a consideração de um conceito, requer a compreensão de todo o conjunto. Ambas as teorias são abrangentes e transcendem os limites puramente materialistas, estabelecendo, assim, uma filosofia e uma ciência que compreende o espírito. Jacobi (2013, p. 10) aponta o dizer de Jung de que, sua psicologia considera tanto o ser humano natural, quanto o cultural. Logo, mira nos dois pontos de vista, o biológico e o espiritual. Afinal, a psicologia não pode deixar de levar em consideração o ser humano como um todo. A partir disso, conclui a autora, que quanto ao seu objeto natural e a seu método, a psicologia empírica moderna faz parte das ciências da natureza. Mas no que se refere ao modo de explicitação, pertence às ciências do espírito.

Os antecedentes teóricos que influenciaram estas teorias são irrecusáveis, bem como o contexto geral em que foram concebidas. Por isso, antes da apreciação da Psicologia Analítica, faz-se mister passar pela compreensão dos pressupostos básicos da Psicanálise. Claro que, tal fato, não altera a originalidade e profundidade própria de cada proposta. Apenas dá margens a um caminho, no qual, só pode vigorar aquilo que estiver direcionado para a verdade. Esse caminho persiste em indicar a presença de pares de mestre e discípulo, antecessor e sucessor, professor e aluno... Mas diferente da interseção observada entre Sócrates e Platão, os limites do encontro entre Freud e Jung são bem definidos.

Efetivamente, a filosofia platônica estaqueia uma divisa na história do pensamento, tamanha sua autenticidade e profundidade. Ela herda do pensamento pré-socrático (séc.VII ao IV a.C.) uma noção extremamente rica de *psykhé*, e a trabalha extensivamente. Esse termo tem, portanto, profundas raízes, que ao longo da história, floresceram em diferentes vertentes filosóficas, até alcançar a Psicologia moderna. Os pressupostos teóricos da *psykhé* e da erótica platônica têm ecos especialmente na formulação do aparelho psíquico e libido psicanalítica.

Na opinião de Reale (2002, p. 229) são poucos os estudiosos que conseguiram uma correta observação da relação entre a Psicanálise e o platonismo. Dentre esses poucos, ele cita Werner Jaeger, que considera esta relação tão estreita, a ponto de dizer que Platão seria o pai da Psicanálise. Usando os termos empregados na teoria freudiana, ele descreve o pioneirismo de Platão em ideias análogas.

Platão é o pai da Psicanálise. É ele o primeiro que desmascara a monstrosidade do complexo de Édipo, a volúpia de se unir sexualmente à própria mãe, como sendo parte do *eu* inconsciente, que ele traz para a luz por meio da investigação das experiências dos sonhos; e apresenta ainda toda uma série de recalçados complexos de desejos análogos a este, que vão até o comércio sexual com os deuses, a sodomia e o simples desejo de matar. (JAEGER, 1989, p. 655)

Jaeger se refere ao trecho 571a-d do livro IX do diálogo *A República*, em que Platão faz uma análise da alma do tirano. Para compreender as tendências infratoras e imorais da alma humana, Platão atribui a esta uma parte irracional, que se manifesta nos sonhos em forma de desejos indomados.

(...) Presta atenção ao que sobre isso desejás saber. É o seguinte: entre os apetites e prazeres desnecessários, alguns me parecem ilícitos. De fato, nascem com o homem; mas, reprimidos pelas leis e pelos desejos mais altos, em algumas pessoas, com a ajuda da razão, podem extinguir-se de todo ou ficar reduzidos a raros e tênues vestígios do que eram, enquanto noutras se tornam mais fortes e frequentes.

A que desejos te referes? Perguntou.

Aos que despertam no sono, lhe falei, quando repousa a parte racional e dócil da alma, feita para dominar a outra, bestial e selvagem, e que, saturada de alimentos e bebidas, levanta-se de súbito, sacode longe o sono e procura satisfazer seus apetites. Como sabes, nesse estado ela é capaz de tudo, por se ter desvencilhado inteiramente do pudor e da razão. Não hesitará nem mesmo ao pensamento de unir-se à própria mãe ou ao que for: homens, deuses, animais, como não se corre de manchar-se de nenhum modo, nem se julga obrigada a abster-se de nenhum alimento. Numa palavra: não há loucura nem imoralidade que não esteja disposta a praticar. (*República*, 571a-d)

De fato, essa passagem em que Platão menciona - os desejos ilícitos reprimidos pela lei, com a ajuda da razão, que se tornam reduzidos a vestígios, mas aparecem nos sonhos de forma irracional, como o desejo de unir-se à mãe – descreve parte da teoria psicanalítica. Uma vez que, Freud entende os sonhos como atos psíquicos, cuja força propulsora, é o desejo que busca realizar-se (conteúdo latente). Mas o fato de não serem reconhecidos como desejos, se deve a uma censura psíquica⁶³ que condensa esse material, sua consideração e representabilidade em imagens. A necessidade de fugir a essa censura demanda que a

⁶³ Censura é uma força psíquica que se situa na fronteira entre os sistemas do inconsciente e da consciência. Tudo o que está na consciência ou pode integrá-la é rigorosamente censurado. Sua função é restringir os desejos provenientes do inconsciente de acessarem o pré-consciente e a consciência, como forma de defesa do Ego. Somente a formação psíquica que suporta uma prova dupla, do ponto de vista do *princípio do prazer* e do *princípio de realidade* (ver nota 66), que se legaliza, ganha plenitude de direitos e integra o sistema superior psíquico – a consciência. Ou apenas ganha a possibilidade de integrá-la, isto é, de tornar-se pré-consciente. As mesmas experiências emocionais que não suportam uma prova se tornam ilegais e são recalçadas para o sistema do inconsciente. É uma estrutura permanente, seletiva, que está na base dos conflitos psíquicos (BAKHTIN, 2004, p. 33)

estrutura do sonho, possua uma fachada racional e inteligível (conteúdo manifesto) (FREUD, 1996, v. 5, p. 564).

*Recalcamento*⁶⁴ – relaxamento da censura – formação de compromisso, tal é o modelo básico da gênese de sonhos e de muitas outras estruturas psicopatológicas. Portanto o sonho, bem como o sintoma, são realizações disfarçadas de desejos recalcados no inconsciente. O acervo central do inconsciente é constituído por pulsões infantis de caráter sexual. O mais importante acontecimento da vida sexual da criança é o processo de recalque do *Complexo de Édipo*⁶⁵. É o primeiro acontecimento pré-histórico da vida do homem, ao qual Freud atribui importância central e decisiva na Psicanálise (FREUD, 1996, v. 5, p. 690, 692; BAKHTIN, 2004, p. 38).

Além dessa correspondência apontada por Jaeger, entre Platão e as concepções centrais adotadas pela Psicanálise, há também uma correlação entre o mapa do psiquismo platônico e psicanalítico. A estrutura da alma representada no *Fedro*, como o mito da parelha alada, e no livro IV da *República*, seria uma analogia exequível à estrutura psíquica projetada pela Psicanálise freudiana, berço de Jung. Recordando o exposto no capítulo anterior desta dissertação, Platão ao descrever como se dão os processos íntimos da alma no *Fedro*, a coteja como uma junta composta por um cavalo virtuoso e um vicioso, ambos dirigidos por um cocheiro, ilustrando a *psykhé* enquanto um elemento racional, que comanda tendências antagônicas.

Na *República*, são revelados três aspectos da alma, o apetitivo (*epithymetikon*), o impulsivo (*thymoeidés*) e o racional (*logistikón*), como descrito a seguir:

⁶⁴ O *recalque* é todo acervo de representações, sentimentos e desejos censurados e deslocados para o inconsciente. Esse conteúdo nunca se extingue, nem perde a força, mas funciona ao longo de toda a vida do homem, realiza-se mecanicamente, sem qualquer participação da consciência. Esta não registra o recalcado e pode inclusive não suspeitar absolutamente da sua existência ou composição. Só é possível erradicar o recalque através da consciência e dos atos e ações por ela orientados, antes de tudo através do discurso humano (BAKHTIN, 2004, p. 33).

⁶⁵ O *Complexo de Édipo* designa nos termos do erotismo infantil, a sexualização das relações da criança com a mãe. Otto Rank, célebre discípulo de Freud, considera que a permanência do feto no ventre da mãe tem caráter libidinoso, e o primeiro rompimento da unidade com ela se dá no nascimento. A partir daí todo o cuidado da mãe tem colorido sexual para a criança, que têm em todo o corpo zonas erógenas satisfeitas. Dessa forma, a criança é organicamente atraída para o incesto, que produz os respectivos desejos, sentimentos e representações. O pai, ao interferir nessa relação, impede a posse absoluta da mãe por parte da criança. Daí surge o desejo infantil de morte do pai, porque o *princípio do prazer* que domina o psiquismo da criança vai rivalizar, com o *princípio de realidade*. Os vetos da presença do pai vão sendo reelaborados como a voz da própria consciência, que trava uma luta árdua com as pulsões incestuosas, e as desloca para o inconsciente. A censura faz um papel tão magnífico, que todo o complexo é coberto por uma amnésia total e as pulsões recalçadas, tornam-se medo e vergonha, pela própria ideia de atração sexual pela mãe (BAKHTIN, 2004, p. 38, 39).

Logo, não será fora de propósito, observei, admitir que se trata de dois princípios diferentes; um deles, com o qual o homem raciocina, poderá ser denominado o princípio racional da alma; o outro, com o que ele ama e tem fome ou sede, e é arrastado por todas as paixões, receberá o qualificativo de irracional e concupiscente, amigo dos mais variados prazeres e satisfações. (...) Nesse caso, ocorrerá também na alma um terceiro elemento, o colérico, auxiliar natural da razão, na hipótese, bem entendido, de não ter sido esta corrompida por uma educação viciosa? (*República*, IV 439d – 441a)

Também Freud, ao postular a segunda tópica sobre as bases do funcionamento psíquico, estabelece três sistemas constituintes desse aparelho que são: o *id*, o *ego* e o *superego*. O *id* corresponde a instintos primitivos que movimentam duas forças básicas, Eros e o instinto de morte. Esse sistema obedece ao rigoroso *princípio do prazer*⁶⁶, não estando sujeito às continências da lógica. Se os seus apetites são satisfeitos de maneira compulsória, isto resultaria em conflitos perigosos com o mundo externo e até mesmo à extinção (FREUD, 2005, p. 226, 227).

Já a função psicológica do *ego* é intermediar a exigência feita pelo instinto e a ação que o satisfaz. Esta ação é orientada pela atividade do pensamento, elevando-o para um nível dinâmico mais alto. Sua operação se dá no presente, mas recorre com frequência às ações experimentais passadas, que lhe indiquem um cálculo das consequências de cada proposta (FREUD, 2005, p. 228).

Enquanto isso, um novo agente psíquico surge, à medida que as funções judiciárias da consciência vão se formando, até que parte do mundo externo se interioriza, este, é denominado *superego*. Ele convoca o *ego* a prestar contas de suas ações, e até mesmo, pensamentos e intenções não executados (FREUD, 2005, p. 228).

Traçando genericamente esta correspondência entre as partes da alma no *Fedro*, na *República* e o aparelho psíquico freudiano, teríamos respectivamente: a) cavalo turbulento, *epithymetikhón* e *Id*; b) cocheiro, *logistikón* e *Ego*; c) cavalo dócil, *thymoeidés* e *superego*. Nos três casos, a unicidade da alma deriva de uma relação ordenada entre suas tendências ou instâncias discordantes. À topografia freudiana do psiquismo é preciso acoplar a sua primeira tópica, formada pelo consciente, pré-consciente e inconsciente. No sentido descritivo o

⁶⁶ O *Princípio do Prazer* é a incorporação da capacidade de satisfação aleatória dos desejos, evitando o desconforto e a dor. Seu oponente é o *princípio de realidade*, que caracteriza-se pelo adiamento da gratificação, faz parte do amadurecimento psíquico suportar a dor e o adiamento. Mas a primeira fase de desenvolvimento do psiquismo humano é dirigida exclusivamente pelo *princípio de prazer*. Nessa fase não há na psique infantil distinção entre real e irreal, moralidade e imoralidade, etc. Por isso, tudo é permitido, e o uso amplo desse privilégio acumula uma enorme reserva de desejos, sentimentos e imagens criminosas e viciosas. Nas etapas subsequentes, todos esses conteúdos levariam pavor à consciência. Com o desenvolvimento psíquico o *princípio de prazer* perde seu domínio exclusivo, para dar espaço ao *princípio de realidade*. No entanto, o homem conserva no sonho essa satisfação alucinatória, durante toda a vida (BAKHTIN, 2004, p. 32, 33).

inconsciente seria de dois tipos: um que é latente, mas capaz de tornar-se consciente e outro que é reprimido e não em si, capaz de tornar-se consciente. No entanto, no sentido dinâmico o inconsciente é apenas um só.

Esta compreensão interna (insight) da dinâmica psíquica não pode deixar de afetar a terminologia e a descrição. Ao latente, que é inconsciente apenas descritivamente, não no sentido dinâmico, chamamos de pré-consciente; restringimos o termo inconsciente ao reprimido dinamicamente inconsciente, de maneira que temos agora três termos, consciente, pré-consciente e inconsciente, cujo sentido não é mais puramente descritivo. (FREUD, 1996, v. 19, p. 28, 29)

Não há dúvidas de que Freud esteve em contato com as obras de Platão⁶⁷, como pode ser comprovado em seu livro *Além do Princípio de Prazer* de 1920, quando ao tratar da origem da sexualidade ele diz:

O que tenho no espírito é, naturalmente, a teoria que Platão colocou na boca de Aristófanes no *Symposium* e que trata não apenas da origem do instinto sexual, mas também da mais importante de suas variações em relação ao objeto. ‘A natureza humana original não era semelhante à atual, mas diferente. Em primeiro lugar, os sexos eram originalmente em número de três, e não dois, como são agora; havia o homem, a mulher, e a união dos dois (...)’ Tudo nesses homens primeiros era duplo: tinham quatro mãos e quatro pés, dois rostos, duas partes pudendas, e assim por diante. Finalmente Zeus decidiu cortá-los em dois, ‘como uma sorva que é dividida em duas metades para fazer conserva’. Depois de feita a divisão, as duas partes do homem, cada uma desejando sua outra metade, reuniram-se e lançaram os braços uma em torno da outra, ansiosas por fundir-se.⁶⁸ (FREUD, 1996, v.18 p. 68)

A menção de Freud ao texto platônico refere-se ao quarto elogio do *Banquete*, proferido pelo poeta cômico Aristófanes. Nele, os humanos não conseguiram, de modo algum, perceber o poder do amor (*banq.* 189 c). Com o *mito do andrógino*⁶⁹, ele pressupõe

⁶⁷ Freud já havia feito referência ao mito platônico em sua obra *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* de 1905. (FREUD, Sigmund. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.7. p. 136).

⁶⁸ A este trecho o autor acrescenta, em 1921, uma nota de rodapé agradecendo ao Professor Heinrich Goperz de Viena pelo estudo da origem do mito platônico. Diz ainda que, nestes estudos, o qual ele usou parcialmente, é de se notar que tal mito já pode ser encontrado nos Upanishads (datados em 800 a.C aproximadamente), em que a origem do mundo a partir do Atman (o Eu, ou Ego) é descrito como um Eu transformado em dois, esposo e esposa, para que não fique solitário. O autor diz hesitar em negar alguma possibilidade de que Platão tenha sido influenciado pela fonte indiana, ainda que indiretamente, inclusive no caso da doutrina da transmigração da alma. E observa também que, se uma derivação (através dos pitagóricos) fosse estipulada, ela só seria considerada por Platão se este encontrasse nelas algum elemento de verdade que o tivesse impressionado (FREUD, 1996, v.18, p. 68).

⁶⁹ No *mito do andrógino* foram três os gêneros de humanidade no início, o masculino, o feminino e o andrógino. Esses homens possuíam forma esférica bifásica, em que o primeiro gênero formava duas partes masculinas, o segundo duas partes femininas e o terceiro era constituído por um lado feminino e outro masculino. Tinha, portanto, dois rostos, quatro membros superiores e inferiores, dois sexos, opostos um ao outro como os lados de uma moeda. Esses seres duplos tinham grande mobilidade e tomados por forte presunção, voltaram-se contra os deuses. O castigo de Zeus foi separá-los verso e reverso e os dispersou,

uma integridade humana original, que foi perdida como castigo dos deuses à cobiça humana. O anseio e busca por essa integridade é o que se denomina “amor” (*banq.* 192e-193a). Surge, assim, a ideia da reconciliação humana com a sua parte perdida. Ontologicamente dividida, a natureza humana, que abarca toda forma de afeto e orientação sexual, busca sua cura no poder restaurador do amor.

O sentido da imagem de Aristófanes para Jaeger (1989, p. 504), é que o amor enquadra-se plenamente dentro do processo de formação da personalidade. Uma vez que, o anseio metafísico do Homem por uma totalidade de Ser, é focalizado à luz do processo de aperfeiçoamento do próprio *eu*. Esse anseio faz dele um ser fragmentado, cuja perfeição só é atingível na relação com um *tu*. Reale e Nachmansohn também veem a essência do amor, como inerente à manutenção da vida, além de participante dos processos psíquicos. Afinal, Aristófanes deixa claro que a incapacidade de amar é contrária à vida. Pois mesmo já cindidos, se os humanos persistem na imoderação, podem ser cindidos novamente em metade da metade. O que produziria figuras semelhantes a estelas funerárias (*banq.* 193a).

Em Freud, a libido também é sinônima de pulsão de vida, ao mesmo tempo que um elemento constituinte da estrutura psíquica. Portanto, além da conformidade entre os desejos ilícitos manifestos nos sonhos, e as estruturas da *psykhé* referidas acima, para Reale, o Eros platônico e a libido freudiana também podem ser encarados como coincidentes, ainda que somente em traços gerais (REALE, 2002, p. 231 *apud* NACHMANSOHN, 1915)⁷⁰.

Isso porque Platão concebe Eros como amor ao Bem, como impulso para a realização essencial da natureza humana, e um impulso cultural em sentido profundo. O amor atua desde a unidade fundamental de expressão da vida física, até a divinização infinita da alma. Mantém viva a natureza que ainda vegeta ou dormita no instinto (*banq.* 186a). Quando do instinto desponta a sensação, então a predisposição erótica inflamará o desejo dos animais por acasalamento e provimento das crias (*banq.* 207b).

Quando da sensação evolve o sentimento, os humanos apaixonam-se pelo belo, e sua geração se dará tanto no corpo, quanto na alma. A geração no corpo fará perpetuar a espécie física, e a geração na alma fará produzir grandes obras que regem a vida comunitária (*banq.*

deixando uma sensação de incompletude. Os que eram um todo masculino se tornaram dois homens que se procuram, o todo feminino, se tornaram duas mulheres que se querem, e os antigos andróginos são agora os homens e mulheres que procuram sua metade (*Banquete* 189c-193e).

⁷⁰ Reale cita um ensaio na revista “*Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse. Offizielles Organ der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung*”, herausgegeben von Prof. Dr. S. Freud; publicado por Nachmansohn em 1915 no órgão oficial da sociedade psicanalítica internacional, fundado e editado pelo próprio Freud.

206e). O intelecto, que se desenvolve na busca de sabedoria, alia-se ao ponto alto do sentimento para, então, comungar a perfeita virtude (*banq.* 210d).

Paralelamente, Freud define a libido como a energia daqueles instintos que têm a ver com tudo o que pode ser abrangido sob a palavra “amor”, que embora seja considerada como uma magnitude quantitativa, não é mensurável. Esse amor considerado de maneira ampla, amor próprio, de pais e filhos, o cantado pelos poetas, amizade, amor pela humanidade no geral, bem como o amor a objetos ou ideias abstratas, é em última instância o amor sexual, que tem a união sexual como objetivo (FREUD, 1996, v.18, p. 101).

Segundo Freud, sua pesquisa psicanalítica evidenciou que todas as tendências, têm raiz nos mesmos impulsos instintuais das relações entre os sexos. Elas direcionam seu movimento para a união sexual, embora sejam frequentemente desviados desse objetivo, por algum impedimento. Mas conservam ainda sua identidade reconhecível, bastando para isso, analisar o fundo melhor que a superfície. Por esse motivo a Psicanálise chama esses impulsos amorosos de “instintos sexuais” (FREUD, 1996, v.18, p. 101).

Vale ressaltar que à época de Freud, transição para o século XX, a sociedade científica, pesou sobre ele a imensurável rocha de tabus sexuais. Rocha essa, formada por todos os séculos de repressões religiosas, mais maciçamente em toda a Idade Média. Comenta Reale (2002, p. 231) que o pensador grego já estendia o Eros à criança, e tinha no amor de pais e filhos, o mesmo agente que atua entre as pessoas de diferentes sexos. E que, assim como é absurdo afirmar que Platão sexualiza o homem, que em sua teologia mais refinada comporta a presença de Eros, é igualmente absurdo pesar sobre Freud tamanha reprovação.

Tanto é verdade que, na sequência de seu texto em que define a libido, Freud traz, mais uma vez, Platão e outros autores sacros como precursores desse pensamento que não seria nada exclusivo:

Por chegar a essa decisão, a Psicanálise desencadeou uma tormenta de indignação, como se fosse culpada de um ato de ultrajante inovação. Contudo, não fez nada de original em tomar o amor nesse sentido ‘mais amplo’. Em sua origem, função e relação com o amor sexual, o ‘Eros’ do filósofo Platão coincide exatamente com a força amorosa, a libido da Psicanálise, tal como foi pormenorizadamente demonstrado por Nachmansohn (1915) e Pfister (1921), e, quando o apóstolo Paulo, em sua famosa Epístola aos Coríntios, louva o amor sobre tudo o mais, certamente o entende no mesmo sentido ‘mais amplo’.⁷¹ Mas isso apenas demonstra que os homens nem sempre levam a sério seus grandes pensadores, mesmo quando mais professam admirá-los. A Psicanálise, portanto, dá a esses instintos amorosos o nome de instintos sexuais, *a potiori** e em razão de sua origem. A maioria das pessoas ‘instruídas’ encarou essa nomenclatura como um insulto e fez sua vingança

⁷¹ Nota inserida por Freud sobre a Epístola de Paulo: ‘Ainda que eu falasse a língua dos homens e dos anjos, e não tivesse caridade [amor], seria como o metal que soa ou como o sino que tine.’

*Nota do tradutor brasileiro James Strachey: A versão inglesa assim apresenta a locução, mas julgamos que deva tratar-se da locução adverbial latina *a fortiori*, ou seja, ‘com tanto mais razão’.

retribuindo à Psicanálise a pecha de ‘pansexualismo’. Qualquer pessoa que considere o sexo como algo mortificante e humilhante para a natureza humana está livre para empregar as expressões mais polidas ‘Eros’ e ‘erótico’. Eu poderia ter procedido assim desde o começo e me teria poupado muita oposição. Mas não quis fazê-lo, porque me apraz evitar fazer concessões à pusilanimidade. Nunca se pode dizer até onde esse caminho nos levará; cede-se primeiro em palavras e depois, pouco a pouco, em substância também. Não posso ver mérito nenhum em se ter vergonha do sexo. (FREUD, 1996, v.18, p. 102).

Sua firmeza no mundo científico, condizente com a de seu caráter, talvez não tenha aliviado seu fardo enquanto vivera, mas graças às ranhuras de Freud, essa rocha de tabus passou a pesar menos sobre a humanidade. Sobre as reações dos cientistas da época, aos trabalhos freudianos, Jung achou necessário comentar.

Ele se refere à falta de interesse do meio científico como um espetáculo que ele presenciou e os critica usando uma frase de Anatole France: “*Les savants ne sont pas curieux*”, cuja tradução é “os cientistas não são curiosos”. Em sua opinião, apesar do primeiro trabalho de Freud ter introduzido uma interpretação totalmente nova sobre as neuroses, não chegou a provocar nem mesmo um eco distante naquele campo. Lembra ainda, que alguns autores faziam menções elogiosas, mas mal viravam a página e já tratavam o assunto da histeria dentro dos velhos paradigmas (JUNG, 1978, p. 2).

Sobre as publicações posteriores de Freud, Jung aponta que apesar de conter achados de suma importância para a área psiquiátrica, tão pouco foram percebidas. Essa situação se agravou em 1900, quando Freud apresentou o que Jung considerou “a verdadeira psicologia dos sonhos”. Antes de Freud, ele destaca, trevas absolutas pairavam sobre este tema, e quando foi apresentado, ridicularizaram-no (JUNG, 1978, p. 2).

Mas o ponto realmente crítico foi em 1905, quando ele apresentou as primeiras teorias sobre a psicologia da sexualidade. Além de zombarias, apareceu uma tempestade de protestos eruditos, que por fim, acabou sendo a maior publicidade alcançada pela psicologia de Freud. Essa notoriedade sem precedentes superou de longe, os limites do interesse científico. Mas foi exatamente por isso, que Jung se dispôs a analisá-la mais de perto (JUNG, 1978, p. 2).

Embora Freud aproxime sobremaneira sua libido ao Eros de Platão, Reale faz importante advertência no sentido de evidenciar os diferentes planos em que estão situados os conceitos de cada autor:

Escolhemos as conclusões desse autor [Freud] não só porque seu ensaio se impôs como um texto de referência, mas também porque é um dos mais equilibrados. Todavia, justamente por esse equilíbrio, ele pode facilmente induzir a erro, e levar a confundir as *analogias* entre os dois autores com *identidade* de visões, visto que na realidade Platão e Freud procedem em *planos completamente diferentes*. (REALE, 2002, p. 232)

Não se pode despossuir o texto platônico de seu lugar natural, transferindo-o para outro plano, a fim de submetê-lo à análise. Tão pouco se pode interpretá-lo usando um sistema de referência conceitual e linguístico que seja estranho ao seu escopo. Isso se enquadraria em um processo de “alienação hermenêutica” que resultaria em inevitáveis deformações teóricas de amplo alcance. Uma vez que, enquanto Freud é eminentemente naturalista, rumo para o qual está direcionada a libido e sua noção de Bem, Platão os tem em altíssimos cumes metafísicos (REALE, 2002, p 233).

Apesar da rigidez e incredulidade do domínio científico, Freud se auto-incumbiu de levar a Psicanálise ao escopo de ciência. E parecia estar disposto a suprimir qualquer aspecto teórico, que a afastasse desse intento. Como diz Ricoeur (1977, p. 215), a Psicanálise podia credenciar-se como ciência graças a essa “quase física” do aparelho psíquico. Em contrapartida, nosso filósofo grego situa a experiência humana em dois planos simultâneos, o sensível e o inteligível. Para ele, a sexualidade não esgota o sentido do desejo, há ainda a dimensão metafísica do desejo, que está indissociado da ética platônica. É a partir disso que Platão distingue um desejo pré-erótico do propriamente erótico.

Por esta razão, este estudo segue com o autor que foi, em algum momento, cunhado pelo doutor Freud como “o príncipe herdeiro da Psicanálise”, em referência a Jung. Embora Jung parta de alguns princípios teóricos e metodológicos comuns com Freud, a noção de libido é o ponto principal de afastamento entre eles. Na concepção da Psicologia Analítica a libido engloba não apenas a energia do psiquismo humano, na qual se inclui a energia de natureza sexual. No entanto, assim como seu mestre, Jung começa por reconhecer no Eros platônico, bem como em conceitos de outros filósofos, uma semelhança de visão com a energia psíquica

Como conceito aplicado de energia logo se hipostasia nas forças (os instintos, os afetos e outros processos dinâmicos), o seu caráter concreto pode ser expresso adequadamente, a meu ver, pelo vocábulo *libido*, pois concepções semelhantes se utilizaram de denominações parecidas, desde tempos remotos, tais como a *vontade* de Schopenhauer, a *arque* de Aristóteles, o *eros* de Platão, o *amor* e o *ódio* dos elementos de Empédocles ou *elán vital* de Bérson. (JUNG, 1998, p. 28).

Freud estava determinado a demonstrar que o conflito sexual estava na base de todas as doenças neuróticas. Enquanto isso, Jung manifestava reservas quanto à primazia da sexualidade, e arquitetava a possibilidade de haver outras pulsões ativas na vida humana.

1.2- O relato de Jung sobre a libido da Psicanálise

Jung devotou-se a analisar os processos profundos da personalidade humana, e o fez com singular energia e originalidade. Obteve o diploma médico em 1900, na Universidade de Basiléia, Suíça, abraçando a carreira psiquiátrica. Foi assistente e colaborador de Bleuler⁷², também estudou por um curto período com Pierre Janet⁷³, em Paris. Sua primeira obra⁷⁴ foi escrita em 1906, e trata de um método particular de exploração associativa. Foi colaborador de Freud e primeiro presidente do Instituto Internacional de Psicanálise, entre 1907 e 1914. Dedicou-se vários anos ao ensino ativo, à clínica particular, à pesquisa, ao estudo, a viagens e à escrita de suas obras. Em 1948 fundou seu Instituto de Pesquisa em Zurique, onde pesquisou e escreveu até a sua morte, em 1961 (HALL, LINDSAY, 1973, p. 94; STEIN, 2006, p. 14).

A obra *Psicologia do Inconsciente* de Jung foi escrita em 1912, quando ele ainda estava em assídua comunicação com Freud. De acordo com Stein (2006, p. 63), esse trabalho foi montado às pressas e embora ostente as características da febril criatividade de Jung, seu pensamento não havia ainda se firmado. Nele, a teoria da libido foi abordada como uma questão subsidiária, no entanto, tornou-se aspecto central na época em que concluiu o livro. Sua posição amadurecida e ponderada sobre a questão da libido, consta no magistral ensaio *A Energia Psíquica*, publicado em 1928 (STEIN, 2006, p. 63).

Diante do exposto, a obra *Psicologia do Inconsciente* é trabalhada neste tópico, como um antecedente histórico, da visão de Jung sobre a libido freudiana. Pois no capítulo “A teoria do eros”, Jung expressa sua perspectiva de maneira sucinta, mas digna de nota, sobre como a libido é inserida e posicionada na doutrina psicanalítica. Já o livro “*A Energia Psíquica*”, considerado mais maduro, é adotado como fonte primordial de sua própria concepção de libido, que ele passa a chamar de “energia psíquica”, termo homônimo ao título da obra. Portanto, a abordagem sobre a Psicanálise exposta aqui é a do ponto de vista de Jung, registrado naquele primeiro livro.

Jung ressalta a importância da trajetória freudiana, desde seu aprendizado com Charcot⁷⁵ até a fundação da Psicanálise, pelo que logrou mérito imorredouro. Destaca também

⁷² Paul Eugen Bleuler (1857 – 1939) foi um eminente psiquiatra suíço, que desenvolveu o conceito de esquizofrenia.

⁷³ Pierre-Marie-Félix Janet (1859 – 1947), foi aluno e sucessor de Charcot em Paris.

⁷⁴ *Psychoanalyse und Assoziations Experiment*.

⁷⁵ Jean-Martin Charcot (1825 – 1893) foi um inventor, médico e pesquisador que descobriu e nomeou a esclerose lateral amiotrófica, estudou a histologia da esclerose múltipla, artropatias, etc. Mas entre tantas descobertas, uma se refere ao que se denominava “trauma ferroviário”. Na França, durante a década de 1870, aumentou o número de homens acidentados nas ferrovias. Em decorrência desses desastres os indivíduos

a revolução causada por ele no meio científico, no qual depois de suscitar desprezo, escândalo e censura, ganhou total notoriedade. Foi de sua experiência prática enquanto neurologista de pacientes histéricos, que a Psicanálise surgiu como uma psicologia das neuroses. (JUNG, 1978, p. 2).

O marco inicial da sua produção teórica foi a publicação do livro *Estudos sobre a Histeria*, do experiente médico Josef Breuer⁷⁶, que contou com a colaboração do recém formado Freud. Nele estão descritos vários casos clínicos que ilustram o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos.

Naquela época o entendimento dominante sobre a histeria, era a ideia de “choque nervoso” defendida por Charcot. Ele atribuía significado causal à gênese dos sintomas, o que depois foi favorável à descoberta de Breuer. Este passou a considerar que o fenômeno básico da neurose, era causado por uma dissociação da consciência. A “dupla consciência” era provocada por um trauma psíquico, que persistiria inconscientemente, até ser resgatado para a consciência (BREUER, FREUD, 1988, p. 48).

Enquanto colaborador de Breuer, Freud pôde comprovar fartamente essa descoberta. Estava comprovado que os sintomas histéricos não surgiam ao acaso, a partir daí abriu-se um vasto campo de pesquisa. Porém, o espírito inquiridor de Freud, não se contentou por muito tempo com essas constatações. À medida que problemas mais profundos surgiam, ele se indagava o que determinava que algo fosse vivido como um trauma para uns, enquanto não afetavam outros. Na hipótese de uma predisposição, em que ela consistiria? Assim, ele se lançou à investigação da pré-história do trauma psíquico.

apresentavam paralisias, fenômenos histéricos, como consequência psicotraumática, mesmo sem terem sofrido consequências físicas. Como a maioria eram homens, ele postulou a tipologia histérica masculina, mostrando que ela não era exclusiva das mulheres e não decorria de lesões neurológicas, mas de traumas psíquicos. Ao hipnotizar esses indivíduos ele podia curar, conseguir a remissão dos sintomas, ou ainda, imputar-lhes sintomas, através das palavras de ordem e mecanismos sugestivos. Assim, Freud aprendeu com Charcot que o complexo é anterior à manifestação dos sintomas e constitui uma estrutura de forma regular (KATZ, 2009, p. 31, 32).

⁷⁶ Josef Breuer (1842 – 1925) foi o criador do método catártico, descoberto durante o tratamento do famoso caso de Ana O., uma paciente histérica. Através desse método apelidado pela paciente de “talk cure” (cura pela fala), Breuer conseguiu libertá-la de todos os sintomas incompreensíveis de sua moléstia. Devido ao, até então, desconhecido “fenômeno da transferência” ter lhe custado sérios incômodos em sua vida pessoal, Breuer tomou aversão ao trabalho. Foi então que Freud, com todo seu ímpeto e juventude, fez reviver em Breuer um interesse que parecia ter-se extinto e, depois, o encorajou à publicação. Apesar de seus dotes opulentos e universais, bem como das múltiplas direções de seus interesses, nada na educação de Breuer fazia suspeitar que ele fosse o primeiro a alcançar a compreensão interna (*insight*) decisiva do enigma, velho como o tempo, da neurose histérica. Breuer era um médico que estudava a filosofia da respiração, e fazia experimentos sobre a função do aparelho vestibular nos animais. A sorte pôs em sua mão essa paciente, que possibilitou que ele efetuassem sua contribuição, de imperecível valor para o conhecimento da mente humana. Após a publicação da obra *Estudos sobre a Histeria*, ele disse a Freud: “Creio que esta é a coisa mais importante que nós dois temos a dar ao mundo.” Por estas razões, seu nome está indissolivelmente ligado aos primórdios da Psicanálise (FREUD, 1996, v. 19, p. 313, 314).

Foi no encalço dessa questão sobre a origem do patológico e da reação ao trauma, que Freud os remeteu a uma perturbação de ordem erótica. A frequência com que o conflito erótico aparecia nas sessões de análise foi determinante, para sustentá-lo como causa da neurose, em vez de outra espécie de conflito. O trauma, enquanto algo que está fora do domínio da consciência, seria a oportunidade que o conflito erótico teria de se manifestar. Este conflito erótico como efeito patogênico, tira a exclusividade ao trauma propriamente dito. O amor tinha, pois, um significado fundamental na saúde humana e a sua importância era muito maior do que se suspeitava. Foi assim que o trauma perdeu seu significado causal, e o conflito erótico oculto passou a ocupar a raiz da neurose (JUNG, 1978, p. 10).

O conflito erótico no trauma psíquico contém uma série de elementos anormais, não sendo comparável a um conflito erótico comum. No trauma psíquico, a verdadeira paixão estará sempre oculta, somente sua relação aparente permanece consciente. Sendo uma porção consciente e outra inconsciente, acontece sempre de uma estar em estrita oposição à outra. Esse desacordo consigo mesmo é um sinal do homem cultural. O neurótico está tentando conciliar dentro de si, natureza e cultura, reprimindo o que há de animal, como em um processo de domesticação (JUNG, 1978, p. 11).

A natureza instintiva do homem sempre colide com as barreiras culturais. Não só a natureza instintiva animal, mas também novas ideias premidas do inconsciente entram em choque com a cultura dominante. Seria fácil estabelecer uma teoria política da neurose, uma vez que o homem é agitado por paixões políticas. Esses abalos políticos, não passam de precursores de uma convulsão religiosa, de repercussões profundas. O neurótico participa, assim, sem ter consciência, das correntes dominantes do seu tempo, que configuram seu próprio conflito (JUNG, 1978, p. 12).

Jung demonstra que os problemas do próprio tempo penetram e se entrelaçam à neurose, e o indivíduo tenta resolver dentro de si, um problema universal. Daí a cisão interna provocada pela neurose, porque essas tentativas são frustradas. De um lado, a porção consciente tenta manter-se fiel ao seu ideal moral, enquanto o inconsciente é atraído pelo ideal imoral. Maroni aponta que para Jung o homem resulta de processos históricos, de costumes, também de religiões. E a libido percorre o mesmo caminho, tanto no homem quanto na cultura. (MARONI, 1998, p. 24).

Para proceder à uma investigação na teoria psicanalítica é imprescindível que se lance mão do método psicanalítico. Valorizando as descobertas de Freud, Jung insistia na regra de se utilizar o método de investigação freudiano, como validação para estudar e avaliar sua teoria. Em sua opinião, a técnica psicanalítica buscou o caminho mais rápido e seguro, para se

chegar ao que ocorre no inconsciente. O primeiro método empregado foi a hipnose, depois o método associativo e então, a análise dos sonhos (MARONI, 1998, p. 36).

No método hipnótico o paciente é interrogado, em estado de concentração hipnótica, ou induzido à produção de fantasias sob o mesmo estado. No entanto, rapidamente o método foi considerado obsoleto e insatisfatório. O método associativo, por sua vez, bastante utilizado por Jung, teve certa precisão em detectar conflitos na forma de complexos ideo-afetivos. Mas o método mais importante, sem dúvidas, foi o da análise dos sonhos e Freud foi o primeiro a demonstrá-lo (JUNG, 1978, p. 13).

Freud distinguiu três tendências na apreciação dos sonhos, que concorriam com sua interpretação. Um se refere à sobrevalorização do sonho por alguns filósofos, para os quais o sonho nasce de impulsos reais do espírito, e manifestam poderes mentais recalcados durante o dia. Ele cita Schubert como exemplo, que afirma que o sonho é a libertação do espírito da pressão de natureza externa, uma separação da alma dos constrangimentos materiais. Outra tendência se daria entre a maioria dos autores médicos, que dificilmente admitem o sonho como fenômeno psíquico. Consideram-no como distúrbios acidentais dos órgãos internos, impulsos sensoriais ou elementos corticais de um cérebro adormecido (FREUD, 1973, p. 16).

E por último, a opinião popular, que atribui aos sonhos determinado significado a depender do enigma do seu conteúdo. Usam-no como indícios, alertas ou como previsões do futuro. Sobre essas três tendências, Freud concluiu o seguinte: “Um dia descobri para minha grande surpresa, que é a opinião popular assente na superstição, e não a opinião médica, que se mais se aproxima da verdade sobre os sonhos.” (FREUD, 1973, p. 17, 19).

O sonho passa, assim, a ser o porta-voz do inconsciente para a Psicanálise, cuja função é revelar os segredos que a consciência desconhece. Chama-se “sonho manifesto” aquele que é lembrado tal como ele se deu. Para Freud ele é como a fachada de uma casa, à primeira vista, não revela nada de seu interior, que estará escondido atrás da censura do sonho. Durante o relato dos detalhes do sonho, seguindo determinadas regras técnicas, percebe-se uma convergência de ideias concentrando-se em torno de determinado assunto com sentido pessoal. No entanto, essas ideias assumem um sentido que se dissimula constantemente, por trás do enredo do sonho. É necessária uma análise comparativa desse sentido, para revelar sua sutil relação com a parte manifesta do sonho (JUNG, 1978, p. 14).

Para Freud, o lado repulsivo e incompatível do conflito fica tão escondido e diluído, que o desejo é realizado sem reprovação consciente. Alguns sonhos apresentam desejos e satisfações pueris, como o desejo de permanecer dormindo, que pode ser aplacado sonhando-se que já se levantou. Mas nem todos os desejos são tão simples, alguns desejos inconscientes

são incompatíveis com as ideias conscientes da vigília. Esses desejos desagradáveis, que seria preferível não conhecer, são justamente os elementos formadores de sonhos (JUNG, 1978, p. 14).

Quase todos os conteúdos originados do inconsciente têm um caráter infantil. Há certa camada do inconsciente, que armazena tudo que ficou perdido em termos de reminiscência. Lá estão contidos todos os impulsos infantis que não puderam ser utilizados na vida adulta. Freud diria que uma filha amorosa que sonha, para seu desespero, com a morte da mãe, nutre inconscientemente este segredo. Trataria-se, aparentemente de um impulso infantil de ciúmes, resultante de uma intriga incestuosa (JUNG, 1978, p. 15).

Assim, no decurso de uma neurose haverá sempre o momento crítico do aparecimento de um problema, do qual o indivíduo se desviara. Na base dessa conduta se alojam o medo, a inconsciência, o não saber, o comodismo, a covardia e a preguiça. Tudo isso aumenta a hesitação diante de coisas desagradáveis, difíceis ou perigosas, e afasta a pessoa do conflito. Jung considera a sintomatologia do incesto inegável, e diz que foi apurada por Freud com toda a perícia. No entanto, o que era primário para Freud, era secundário para Jung.

A teoria freudiana de parricídio como base da consciência era uma constatação clara, mas ao mesmo tempo estranha ao modo de pensar de Jung. Para ele os humanos desenvolvem consciência, moralidade e cultura, naturalmente como parte de sua natureza. A cultura seria, portanto, natural para a espécie humana. Na *Psicologia do Inconsciente*, Jung defende a tese de que a libido sofre uma transformação, através de um mecanismo da própria natureza humana. E não por causa de ameaças de castração, de um conflito entre a pulsão sexual e a realidade externa, como postulava Freud (STEIN, 2006, p. 68).

Ainda assim, neste ponto de sua carreira, Jung considerava o método psicanalítico de interpretação dos sonhos, a pedra angular do acesso ao inconsciente.

Muitas vezes o sonho apresenta pormenores aparentemente pueris, à primeira vista ridículos e exteriormente sem pé nem cabeça, deixando-nos, quando muito, intrigados. Por isso, num primeiro momento, sempre há uma resistência a vencer, antes de nos darmos seriamente ao trabalho paciente de desenrolar, fio por fio, a trama emaranhada. Quando, finalmente, deparamos com o verdadeiro sentido de um sonho, já penetramos no âmago dos segredos de quem sonhou e vemos, cheios de espanto, como um sonho aparentemente desprovido de sentido é engenhoso e só exprime coisas graves e importantes. Esta constatação requer de nossa parte um maior respeito pelo que se chama de supertição da interpretação de sonhos, que o racionalismo da nossa época desprezou ostensivamente até agora (JUNG, 1978, p. 16).

Jung compartilha a ideia freudiana de que, o sonho faz uso de uma linguagem simbólica. Através de representações de imagens sensoriais, ideias, juízos, conceitos, direcionamentos, tendências, que reprimidos ou ignorados, são inconscientes. Geralmente, os sonhos estão em um modo de ação, de forma que é possível interpretá-lo como fosse um drama. É como se os elementos que compõem o sonho se relacionassem, se sucedessem e se transformassem, conforme o movimento dos dinamismos inconscientes. A ação onírica seria a encenação destes dinamismos. Ela permitiria conhecer sua natureza e interação no tempo do sonho (BAIR, 2010, p. 27).

Tanto a Psicanálise quanto a Psicologia Analítica, consistem em numerosas análises de sonhos. Na Psicanálise, a análise dos sonhos foi a via régia que Freud utilizou para chegar ao inconsciente, por conduzir aos segredos pessoais mais profundos. Escreve Jung, que este instrumento tem grande valor para os médicos e para os educadores da alma. No decorrer do tratamento, que impelia os conteúdos inconscientes à força purificadora da luz, muitos fragmentos julgados perdidos, vinham à tona (JUNG, 1978, p. 17).

Ele aponta que tal processo era sinônimo de suplício, àqueles que estavam agarrados a uma falsa imagem de si mesmos. Pois, invariavelmente, o tratamento implica em renúncia a quase todas as ilusões pessoais, ainda que dê lugar a algo mais profundo, maior e mais belo dentro de si. O tratamento faz o resgate de uma sabedoria antiga. Na opinião de Jung, diante da cultura de seu tempo, esse tipo de educação da alma era ainda mais necessária. E compara esse processo educativo à técnica socrática, por encontrar entre elas mais de um aspecto em comum, embora ele considerasse que a análise atingia maiores profundidades (JUNG, 1978, p. 17).

A pesquisa freudiana tenta comprovar a preponderância do conflito erótico-sexual, na origem dos fatores patológicos da psique. Para essa teoria, o conflito está entre as tendências contrárias da moralidade consciente e o desejo imoral do inconsciente. O desejo inconsciente, oriundo da infância que não encontra mais no presente a possibilidade de expressão, é reprimido por motivos morais. O neurótico tem, portanto, a alma de uma criança que mal suporta as restrições arbitrarias e não as entende.

Na tentativa de internalizar essa moral, o indivíduo entra em desavença consigo mesmo. Porque algum conteúdo irracional insiste em se expressar, ao mesmo tempo em que deve ser reprimido. A este conflito Freud deu o nome de neurose. Não existiriam os sintomas neuróticos se esse conflito fosse claro e totalmente consciente, eles só aparecem quando o outro lado do próprio ser e seus problemas ficam ocultos. O sintoma surge como a expressão

desse lado reprimido da alma, como a realização de desejos não reconhecidos. Caso esses desejos fossem reconhecidos, estariam em violenta oposição às convicções morais.

Jung diz que a pessoa adoecida não consegue lidar com esses desejos, nem aceitá-los ou renunciá-los, nem melhorá-los. Porque na realidade, seus impulsos não mais existem, foram recalcados, eliminados da consciência, tornando-se complexos autônomos. Ele constata ainda que muitos pacientes se vangloriam, ao dizer que seu lado sombrio não existe e asseguram que não têm conflitos. No entanto, eles desconhecem a origem dos humores histéricos, artimanhas contra si e os outros, inflamações estomacais de origem nervosa, todo tipo de dores não diagnosticáveis, irritabilidade sem motivos aparentes, enfim, todo um séquito de sintomas nervosos. Através da análise, depois de ultrapassadas enormes resistências, esses impulsos retornam à consciência (JUNG, 1978, p. 18).

O homem moderno tem se distanciado das suas imagens naturais, muitas vezes não as encara seriamente. É uma deterioração grave que o paciente leva para análise, sem ao menos saber disso. O analista tem o encargo de devolver essa dimensão ao paciente, mas seria vão e destruidor confrontá-los com a falta, ou fazê-los suportar questionamentos, quando seu psiquismo não tem a organização necessária. Por outro lado, podem reconhecer-se no grande movimento da condição humana, quando antes sentiam-se ameaçados de separação. Em casos extremos, a terapia ativa o inconsciente dos neuróticos fechados nas defesas racionais (BAIR, 2010, p. 33).

Por esta razão, Jung testemunhou a Psicanálise freudiana ser acusada de libertar no homem, os instintos animais reprimidos. O fato de isso ter sido interpretado por alguns, como uma catástrofe de consequências imprevisíveis, na opinião de Jung, só evidencia a fragilidade dos princípios morais nessas pessoas. No entanto, a necessidade é um princípio regulador, muito mais eficaz e convincente que todos os princípios morais, pois estabelece limites para a realidade. A pregação moral, sozinha, seria incapaz de impedir o homem de se precipitar em uma libertinagem desenfreada (JUNG, 1978, p. 18).

Jung entende que, se a Psicanálise torna conscientes os instintos animais, não é com o intuito de deixá-los sem freio, mas para integrá-los num todo harmônico. Em qualquer circunstância, será sempre uma vantagem ter o domínio da própria personalidade. Caso contrário, os conteúdos reprimidos ganharão expressão nos pontos mais vulneráveis. Aqueles que aprendem a conhecer, e acolher o lado sombrio de sua própria natureza, ficam mais aptos a amar e aceitar seus semelhantes. O autoconhecimento diminui a hipocrisia e automaticamente resulta em maior empatia com o próximo. Pois, projeta-se facilmente a falta

de respeito e violência que se pratica contra a própria natureza, do mesmo modo que no caso de sentimentos opostos (JUNG, 1978, p. 18).

Mais tarde, na obra *Civilização em Transição*, Jung aprofunda sua reflexão a respeito da finalidade filosófica das neuroses. Passa a entendê-las como uma expressão da pessoa toda, pois se existe uma patologia que procede da totalidade da pessoa humana, é a neurose. Por causa disso, ela não pode ser localizada, não pode ser tratada nas categorias de uma especialidade médica. A ampliação na compreensão da neurose exige uma ampliação da própria definição de psicoterapia. Estas devem atender em nível clínico a compreensão histórico-cultural do sofrimento espiritual moderno. Mas a questão não recai apenas sobre o procedimento que se destina a curar o mal-estar neurótico. A questão primordial que Jung propõe é: o que cura uma neurose? (BARRETO, 2008, p. 133).

A resposta a essa pergunta está muito além dos limites do conhecimento médico, e surpreende aqueles que não conhecem o verdadeiro sentido e a natureza da *práxis* psicoterapêutica, afirma Jung.

Não se deveria procurar saber como liquidar uma neurose, mas informar-se sobre o que ela significa, o que ela ensina, qual sua finalidade e sentido. Deveríamos aprender a ser-lhe gratos, caso contrário teremos um desencontro com ela e teremos perdido a oportunidade de conhecer realmente quem somos. Uma neurose estará realmente 'liquidada' quando tiver liquidado a falsa atitude do eu. *Não é ela que é curada, mas é ela que nos cura.* A pessoa está doente e a doença é uma tentativa da natureza de curá-la. (JUNG, 2007, p. 361)

A neurose seria, então, uma oportunidade de salvação e conhecimento de um verdadeiro *Eu*, motivo pelo qual se deve ser grato. Isto quer dizer que a neurose, ou o sofrimento psíquico, ao remeter à totalidade da pessoa humana, não se confunde com o Eu consciente experimentado, não permite a falsa atitude do *Eu*, mas abarca a dimensão inconsciente da personalidade revelando o *Si-mesmo* (personalidade supra-ordenada). A organização psíquica exige que o ser humano experimente sua realidade total, tal como ela é, e não como ele julga ser (BARRETO, 2008, p. 133).

A teoria da repressão poderia sugerir que, apenas as pessoas de moralidade excessiva, reprimem seus instintos animais. Logo, a pessoa que não põe freio à sua natureza instintiva, deveria estar imune à neurose, uma vez que dá livre expressão aos impulsos. Mas a experiência mostra que a libertinagem produz seres tão neuróticos quanto os outros, de moralidade excessiva. A pessoa considerada imoral reprime seu lado moral, enquanto que a pessoa considerada adepta à moral reprime seu lado imoral (JUNG, 1978, p. 18).

Jung admite na Psicanálise a promoção da alma moral, uma vez que a moral não se originou nas tábuas descidas do monte Sinai para ser imposta ao povo, mas constitui uma função da alma humana, tão antiga quanto a humanidade. Em sua opinião, a moral não pode ser imposta do externo, ela encontra-se definitivamente dentro, *a priori*, não a lei, mas o ser, sem o que a sociedade seria impossível. Ela é um regulador instintivo das ações, que só tem validade dentro de um grupo de convívio humano. À medida que uma cultura se desenvolve, torna-se possível submeter uma massa humana cada vez maior, ao domínio de uma mesma moral (JUNG, 1978, p. 19).

No entanto, é preciso lembrar que não há uma ética freudiana. Freud articula uma concepção naturalista do homem, diferente das concepções tradicionais, antiga ou moderna, que tenham discutido sua dimensão ética e a moral. Uma coisa é a tradição milenar da essência do homem como *homo aeternus* ou *homo caelestis*, como homem histórico geral ou *homo universalis*. Ou mesmo a concepção moderna ontológico-antropológica do homem, como existência histórica, no sentido do termo *homo existentialis*. Diferente disso é a ideia científica do *homo natura*, do homem criatura natural investigada por Freud (MONZANI *et al*, 1991, p 113).

A originalidade de Freud está no fato de que, essa ideia natural do homem, está alicerçada no privilégio das pulsões. Mas isso não impede que ele pague o preço, de ser forçado a um caminho de explicação, que só pode ser reducionista. Assim, os ditos “valores superiores” são explicados pelos inferiores, em que o mal é o princípio necessário de ser do bem. Contraposto à vontade de destruição das tendências sádicas, está o princípio de ser da benignidade e da cultura. No ódio o princípio de ser do amor. Por essa razão, o *bem* na doutrina freudiana, não é afetado por nenhuma positividade originária. É tão somente uma potência inibidora e restritiva, de modo que a passagem para os valores positivos seja o fruto de uma coerção. Essa é a consequência inevitável, dessa visão antropológico-naturalista de pesquisa, que obrigatoriamente restringe a experiência humana total (MONZANI *et al*, 1991, p. 114).

No entanto, Jung observa que até hoje, foi impossível estabelecer uma lei moral, que se impusesse além das fronteiras da sociedade, ou seja, no espaço livre de homens que não dependem uns dos outros. Assim como no tempo dos ancestrais humanos, nesses casos, imperaria a ausência total do direito e da disciplina. Assim, a imoralidade, só é denunciada no encontro com o inimigo casual, que com isso se confronta. Em outras palavras, fora do convívio, o homem passa a ser “o lobo do próprio homem” (JUNG, 1978, p. 19).

Jung viu Freud atacar corajosamente a moral de seu tempo, simplesmente por estar convencido da importância fundamental da sexualidade na neurose. As concepções da época eram insuficientes, frente à complexidade da questão. Qualquer forma de amor que não tinha o beneplácito do direito era imoral, quer fosse vivido por pessoas de grande valor ou por canalhas. Uma mãe solteira, por exemplo, era condenada antes de qualquer questionamento sobre sua dignidade e virtudes maternas. Isso porque o homem estava hipnotizado pelo *o que* o indivíduo faz, esquecendo-se do *como* (JUNG, 1978, p. 20). Também no livro *Civilização em Transição* Jung faz considerações semelhantes sobre o amor:

A sexualidade simplesmente experimentada como sexualidade é animalesca. Mas como expressão do amor é santificada. Por isso não perguntamos *o que* alguém faz, mas *como* o faz. Se o faz por amor e no espírito do amor, então serve a um Deus; e o que quer que faça não cabe a nós julgá-lo, pois está enobrecido. (JUNG, 2007, p. 108)

Sob este prisma, a grandeza de Sigmund Freud está eternizada, pelo fato de ter criado um edifício extremamente sólido e coerente. Ainda que em parte, tal solidez seja oriunda de sua inflexibilidade metodológica. Convém considerar que diante do contexto científico de sua época, ele só podia fazer *o que* ele fez, *como* ele fez. E ninguém que se dedique a um estudo sério e profundo sobre a psicologia humana, estará completamente imune aos paradigmas estabelecidos por sua doutrina. Contudo, mormente toda honra e mérito que lhe são devidos, as questões do *eros* e da *psykhé* não podem ser esgotadas nesse modelo.

Por isso, o erotismo ainda constitui para Jung, um problema controvertido, independente de qualquer legislação. Por um lado, está atrelado à natureza primitiva e animal do homem. Por outro lado, está ligada às mais altas formas do espírito. Só floresce quando espírito e instinto estão em perfeita harmonia. Faltando-lhe um desses dois aspectos produz-se o desequilíbrio e o dano, devido à unilateralidade que culmina no doentio. Assim, o excesso de animalidade deforma o homem cultural, enquanto que o excesso de cultura cria animais doentes. Em sua opinião, esse dilema mostra toda a insegurança que o erotismo traz ao homem, enquanto a natureza contenta-se com tolerância e sábias medidas (JUNG, 1978, p. 20).

O parecer final de Jung sobre a Psicanálise, em *Psicologia do Inconsciente*, se dá com uma opinião já distinta sobre a libido. Ele concorda com a fundamentação teórica de Freud, quando busca no Eros platônico sua referência. Mas entende que dele se perde ao tentar apreendê-lo e ao investigá-lo sob um único aspecto. Jung presenciou a rigidez do contexto médico-profissional e científico-cultural, no qual Freud estava inserido. O que justificaria a

necessidade e decisão de Freud, em introduzir sua teoria exatamente nesse contexto. Mesmo que seu objeto, invariavelmente, corresponda à realidade metafísica do homem, Freud manteve-se, tanto quanto possível, na interseção sintomática. Já Jung encontra-se em uma posição mais privilegiada, que lhe permite avaliar os limites e acertos de Freud e seguir rumos alternativos. Na conclusão de seu capítulo sobre a teoria do *eros* na psicanálise ele diz:

“Eros é um grande demônio”, declara a sábia Diótima a Sócrates. Nunca o dominamos totalmente; se o fizermos, será em prejuízo próprio. Eros não é a totalidade da natureza em nós, mas é pelo menos um dos seus aspectos principais. A teoria sexual da neurose freudiana fundamenta-se, portanto, num princípio verdadeiro e real. Comete, no entanto, o erro da unilateralidade e da exclusividade, além da imprudência de querer apreender Eros, que nunca se deixa capturar numa grosseira terminologia sexual. Neste ponto Freud é também um dos representantes de sua época materialista, que nutria a esperança de resolver todos os enigmas do mundo num tubo de ensaio. O próprio Freud, depois de velho, reconheceu essa falta de equilíbrio de sua teoria e contrapôs a Eros, que chamou de libido, o *instinto de morte*, ou de *destruição*. Lê-se em seus escritos póstumos: “*Depois de muito hesitar e oscilar, resolvemos admitir apenas dois impulsos básicos: Eros e o impulso de destruição... A meta do primeiro é estabelecer unidades cada vez maiores e conservá-las; logo é união. A meta do outro, ao invés, é dissolver relações e assim destruir as coisas. Por isso, isso também é chamado de instinto de morte*”.
Contento-me com esta referência, sem entrar mais a fundo nas controvérsias acerca do conceito. (JUNG, 1978, p. 20, 21, grifo nosso).

A teoria das pulsões sofreu mudanças substanciais, como apontou Jung. Depois de ampliar a *pulsão sexual* ou Eros (incluindo nela a *pulsão do “eu”* e o *instinto de conservação*), Freud introduziu a *pulsão de morte*. Por Eros, Freud entende a pulsão para a vida orgânica, pela continuação da espécie (a sexualidade) ou de conservação do indivíduo. A tarefa da pulsão de morte é reverter todos os organismos vivos, ao estado inanimado de matéria inorgânica, morta, tendência que está fora da inquietude da vida e de Eros. Segundo Freud, toda a vida é uma infundável luta e compromisso entre essas duas tendências. A morte significaria para o indivíduo a vitória dos instintos primitivos destrutivos, enquanto a reprodução representaria para ele a vitória de Eros. No entanto, mesmo com esta modificação, a libido freudiana continua sendo, uma energia de natureza principalmente sexual (BAKHTIN, 2004, p. 42).

Por conseguinte, a Psicanálise parece se situar em um vazio, que busca de um lado o platonismo, que não pode ser reduzido, e do outro a ciência que lhe repele. Apesar de Freud ter citado e espelhado fartamente seu pensamento na filosofia platônica, sua teoria do *eros* é unilateral. Para Byington, a Psicanálise se aproxima mais de uma filosofia materialista, portanto, da tradição aristotélica, que do platonismo. Enquanto que a Psicologia Analítica

teria tendências idealistas, neoplatônicas. Então, a diferença entre a Psicanálise e a Psicologia Analítica seria, em primeiro lugar, epistemológica.

Freud construiu sua teoria sobre o pressuposto aristotélico que prefigurava a mente humana como uma *tábula rasa*. Este conceito encontra-se na base da conceituação do inconsciente freudiano, que em linhas gerais não passava de uma espécie de quarto de despejo, para o repositório das repressões sexuais infantis ocorridas antes da dissolução do *Complexo de Édipo*. Jung, por seu turno, construiu sua teoria sobre o edifício platônico e agostiniano dos arquétipos que reafirma, em nível psicológico, a possibilidade do conhecimento *a priori*. (BYINGTON, 2009, p. 2)

Para Byington, o novo conceito de libido formulado em 1912 por Carl Jung, é calcado além do neoplatonismo, no idealismo alemão. Esse conceito abrange todos os fenômenos de natureza energética, existentes no universo. Desta energia, desdobram-se os conteúdos da *bioenergia* ou *energia vital*, que seria a base da energia psíquica. Já Stein, aponta que a Psicologia Analítica, adota um ponto de vista evolutivo de energia psíquica. Diferente da Psicanálise, esta energia se transforma de simples instinto sexual, em expressões e realizações culturais. De qualquer forma, o conceito de libido se destaca como ponto principal de diferença, entre as duas teorias (BYINGTON, 2009, p. 3; STEIN, 2006, p. 65).

Jung esteve durante sete anos ao lado de Freud (1907 – 1914), exatamente a mesma quantidade de tempo, que Platão desfrutara da presença de Sócrates (406 a. C. – 399 a. C.). O contato entre os dois psicólogos foi profundamente enriquecedor, para o pensamento de ambos. Hall e Lindzey (1973, p. 94, 95) ressaltam que, apesar desse curto e profícuo período de associação, a teoria da personalidade de Jung, difere-se muito da teoria freudiana, em vários aspectos importantes. Enquanto esta acentua a origem infantil da personalidade, Jung dá ênfase às suas origens raciais e filogenéticas. Além disso, ele combina a teleologia com a causalidade. Desse modo, o comportamento não é condicionado apenas, por uma história individual e racial (passado), mas também por seus alvos e aspirações (futuro).

2 - O Resgate do Sagrado e a Saúde Psicológica em Jung

2.1 – A Energia Psíquica da Psicologia Analítica

O conjunto de sistemas da psique humana, em Jung, é variado e possui uma dinâmica complexa. A *energia psíquica* percorre todos os fios da rede estrutural desse conjunto que é composto por elementos como self, inconsciente coletivo, arquétipos, persona, anima, sombra, dentre outros. Mas antes de expor a estrutura da personalidade, este trabalho passa

primeiramente, pelo conceito de energia psíquica. À medida que seus aspectos são trabalhados, inevitavelmente, alguns sistemas, como o de *complexos*, por exemplo, se delineiam.

A compreensão desse pressuposto tem como referência principal, o livro homônimo *A Energia Psíquica*, que integra o oitavo volume da *Obra Completa*. Este volume incorpora seis ensaios provenientes do livro *A Energia Psíquica e a Essência dos Sonhos*, de 1948. Jung começou sua teoria da libido em 1912 e terminou em 1928. Após esse período, ele a ampliou e documentou sua posição, a respeito de algumas críticas e objeções⁷⁷. Ler suas obras exige um acompanhamento de seu desenvolvimento e amadurecimento teórico. Nesse espectro, sua evolução parte de certo apego ao empirismo, para uma liberdade teórico-metodológica, sem nenhum prejuízo lógico-científico.

Sobre a questão da libido, o ponto de vista epistemológico do autor, começa com conceitos da física, como os princípios de entropia, energitismo e dinamismo, adaptados à psicologia. Mais tarde seu texto alcança outras dimensões, como por exemplo, ao elaborar a questão dos *símbolos*, que culminam no entendimento de um instinto espiritual. Esta gradação, já comentada na introdução deste trabalho, soaria bem se, o fato se dirigir mais a uma questão de graus de aprofundamento teórico, que à ideia de haver vários “Jungs” em sua obra. Talvez, as duas hipóteses não sejam autoexcludentes, nem necessariamente conflitantes.

Mas, além da questão do energitismo e do dinamismo, os conceitos básicos da teoria da libido de Jung são: a) *progressão e regressão*; b) *extroversão e introversão*; c) *deslocamento (ou transformação) da libido*; e d) *formação do símbolo*. Destes, o conceito de “extroversão e introversão” não serão tratados neste tópico, por serem melhor compreendidos, depois de aplicados aos sistemas da estrutura da personalidade. Quanto aos demais, são aqui desenvolvidos gradualmente e por isso, não seguem necessariamente esta ordem.

Jung concebe a personalidade, como um *sistema de energias* parcialmente fechado. Esse sistema não é completamente fechado, porque energias de fontes externas são acrescentadas, assim como há também um dispêndio de energia para o externo. Por exemplo, o ato de comer é considerado uma inserção de energia no sistema, enquanto que a realização do trabalho muscular subtrai energia do sistema (HALL, LINDZEY. 1973, p. 109).

⁷⁷ Prefácio pelos editores de Riklin, F. N. no livro *A Energia Psíquica*. Obras Completas de C. G. Jung. v. 8. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

Sua consideração energética da libido é essencialmente de caráter finalista⁷⁸. Ele entende os fenômenos, partindo do efeito para a causa, no sentido de que na raiz das mutações ocorridas, há uma energia que se mantém constante. Essa energia produz, entropicamente, um estado de equilíbrio geral no seio das mutações desses fenômenos. O desenvolvimento do processo energético possui uma direção definida, obedecendo de forma irreversível a uma diferença de potencial. Portanto, a ideia de energia não é a de uma substância que se movimenta no espaço, mas um conceito abstraído das relações de movimento. Enquanto o conceito mecanicista funda sua base na substância (que se move), o conceito energético toma por base suas relações de movimento (JUNG, 2013, p. 14).

A energia pela qual o trabalho da personalidade é realizado é chamada, na Psicologia Analítica, de *energia psíquica*. Para Jung, a energia psíquica é uma manifestação da *energia da vida*⁷⁹, ou seja, da energia do organismo biológico. Isso porque, notadamente, toda energia vital origina-se do processo metabólico corpóreo. Nesse ponto, **ele procura** evitar que os conceitos passem pelo problema do dualismo. Ele diz não ser possível provar com exatidão a equivalência entre o campo biológico e o psíquico, também do processo vital com a energia física, embora todos possuam um modo de observação energético (JUNG, 2013, p. 27).

Apesar de intentar não entrar em polêmica, tentar abster-se de discutir o dualismo e afirmar que exclui esse ponto de suas reflexões, Jung expõe sua opinião a respeito:

Tais teorias são especulações sobre as possibilidades de o corpo e a alma atuarem juntos ou ao lado um do outro, e dizem respeito exatamente ao ponto que excluo das minhas reflexões, ou seja, à questão de saber se o processo psíquico de energia existe ao lado do processo físico ou está incluído nele. A meu ver, não sabemos absolutamente nada a respeito. Juntamente com Busse, considero a interação possível e não encontro motivo algum para contrapor a esta condição possível a hipótese de um paralelismo psicofísico. É que ao psicoterapeuta – cujo campo de trabalho se situa precisamente na esfera crítica da interação de corpo e alma – *lhe parece extremamente provável que o psíquico e o corporal não sejam dois processos que correm lado a lado, mas que estejam ligados por uma interação*, muito embora a natureza própria desses processos ainda escape, por assim dizer, totalmente à nossa experiência. Para o filósofo deve ser indispensável aprofundar as discussões sobre essa questão, mas para uma psicologia empírica é recomendável limitar-se a materiais acessíveis pela experiência. Mas, assim como nós não conseguimos incluir o processo da energia psíquica no processo físico, os nossos opositores também não conseguiram realizar com segurança a separação do processo psíquico do físico. (JUNG, 2013, p. 28, grifo nosso)

⁷⁸ Jung prefere usar o termo “finalista” a fim de evitar o termo “teleologia”, pois segundo ele, isso evita as chances de um mal-entendido. Pois o conceito corrente de teleologia vem associado à opinião de que ele encerra a ideia de prefixação de um fim a ser alcançado (JUNG, 2013, p. 13, nota de rodapé).

⁷⁹ O conceito de uma *energia de vida* nada tem a ver com o que se chama de *força vital*, pois esta, enquanto força, nada mais seria que uma especificação de uma energia universal. Com isso, delimita-se o privilégio de uma bioenergética em relação à energética física e ignorar-se-ia um abismo ainda não preenchido entre o processo físico e o processo de vida (JUNG, 2013, p. 27).

Ainda assim, Jung utiliza a palavra “opositores” (provavelmente alusiva à postura centrada exclusivamente no materialismo), indicando posicionamentos com os quais ele não se coaduna. Em seguida, cautelosamente, ele sugere que é melhor compreender o processo psíquico simplesmente como um processo de vida. Assim, poderia-se estender o conceito restrito de *energia psíquica*, para o conceito mais amplo de *energia de vida*, que engloba aquela como componente específico desta. A vantagem disso é poder estender as relações quantitativas, além do âmbito psíquico, também para as funções biológicas. Em sua opinião, isso pode fazer justiça à relação corpo e alma, que é indubitável e sempre discutida (JUNG, 2013, p 27).

Barreto (2006, p. 137) encontra, sobre esse mesmo assunto, um posicionamento de Jung muito mais definido: “Corpo e espírito são para mim meros aspectos da realidade psíquica⁸⁰”. E diz que para se compreender esta equiparação do “psíquico” ao “humano”, é preciso atentar para o fato de que a concepção de psique, ou alma em Jung, engloba também as dimensões do corporal e do espiritual.

Jung aponta que tal expressão, *energia psíquica*, já havia sido utilizada por Schiller, Von Grot e Lipps. Este último procurou diferenciá-la da energia física, ou da *força psíquica*⁸¹. Essa diferenciação entre os conceitos de “energia” e “força” é conceitualmente imprescindível. Uma vez que a energia não é propriamente um conceito, que exista objetivamente no fenômeno, mas sempre na base da experiência como movimento ou potencial. Jung usa também o termo *libido* alternadamente, tanto quando se refere à energia psíquica, quanto para se referir à energia vital (HALL, LINDZEY, 1973, p. 109; JUNG, 2013, p. 25).

O ponto de vista energético é aplicável na psicologia, pelo fato de a psique possuir um sistema de avaliação dos valores psicológicos. Esses valores são avaliações quantitativas de energia, ou seja, é possível obter avaliações quantitativas da energia psíquica. Ao lado desse sistema objetivo de valores psicológicos, ocorre também um sistema objetivo de medidas, ou melhor, de valores morais e estéticos coletivos. No entanto, Jung não considera este último sistema utilizável, por se tratar de uma escala de valores universais e não individuais. Em vez disso, o sistema subjetivo de valores de cada indivíduo poderia ser considerado mais interessante e útil (JUNG, 2013, p. 19).

⁸⁰ *Cartas I*, 10/09/1935, a H.A. Murray.

⁸¹ Para Lipps a força psíquica é a possibilidade, em geral, de surgirem processos na alma e atingirem certo grau de efeito. Enquanto que a energia psíquica é a possibilidade, inerente aos próprios processos, de atualizar essa força neles mesmos (JUNG, 2013, p. 25 *apud* LIPPS, 1912, p. 62).

Hall e Lindzey (1973, p. 109) comentam que a quantidade de energia psíquica investida em um elemento da personalidade, é o que Jung chama de *valor* daquele elemento. Quando se fala em dar um “alto valor” a uma ideia ou sentimento, significa que a ideia ou sentimento exerce uma força intensa na direção do comportamento. Por exemplo, se Sócrates emprega alto valor na busca pela verdade, gastará grande quantidade de energia em procurá-la. Da mesma forma, se Cálicles atribui alto valor ao poder, sua soma de energia será dispensada em obtê-lo.

Embora o valor absoluto de uma ideia ou sentimento não possa ser determinado, seu valor relativo pode ser estabelecido. A ordem das preferências pessoais de cada indivíduo serve como um indicador, grosseiro, da força relativa de seus valores. O problema de qualquer método que se empregue, para obter uma avaliação subjetiva, será sempre a falta de exatidão. Além disso, esta avaliação estaria limitada aos conteúdos conscientes, excluindo, portanto, a valoração das influências inconscientes (HALL, LINDZEY, 1973, p. 111).

A solução encontrada por Jung se dará, na relação compensatória entre o consciente e o inconsciente. Os fatos da psicopatologia já mostravam abundantemente, essa situação compensatória desde Freud. A unilateralidade do consciente é compensada por uma posição diretamente oposta no inconsciente. Por isso, é do maior interesse descobrir a possibilidade de determinar valores para o inconsciente. Para levar a cabo essa observação energética do fenômeno psíquico, é preciso considerar esse movimento ou deslocamento de um valor consciente para o inconsciente (JUNG, 2013, p. 20).

Para que a ideia desse deslocamento fique mais clara, convém adentrar na noção de complexos. Durante seus estudos do fenômeno de associação⁸², Jung observou que existem certos agrupamentos de elementos psíquicos, envoltos por conteúdos emocionais, que ele denominou de *complexo*⁸³. O complexo é constituído de um elemento nuclear, ao qual se acoplam uma grande quantidade de associações, consteladas posteriormente. Esse núcleo é composto por um fato vivido vinculado ao ambiente e de uma condição imanente, individual,

⁸² O teste de associação de palavras consiste na leitura de uma lista de palavras-padrão à pessoa e, ouvindo uma de cada vez, pede-se lhe que responda com a primeira palavra que lhe venha à mente. Anota-se o tempo de reação a cada palavra estímulo. Nos experimentos de Jung, as mudanças de respirações eram medidas por um pneumógrafo, apertado contra o peito, e as mudanças na condutividade elétrica da pele, por um psicogalvanômetro ligado à palma da mão. Essas duas medidas comprovam as reações emocionais diante de palavras específicas da lista, pois, como se sabe, a respiração e a resistência da pele são afetadas pela emoção (HALL, LINDZEY, 1973, p. 122).

⁸³ O *complexo* é um grupo organizado ou constelação de sentimentos, pensamentos, percepções e memórias que existem no inconsciente pessoal. Ele possui um núcleo que age como uma espécie de magneto, atraindo ou fazendo girar em torno de si várias experiências (HALL, LINDZEY, 1973, p. 97).

e disposicional. O elemento nuclear distingue-se pela tônica afetiva, que quando expressa energeticamente, implica em uma quantidade de valor (JUNG, 2013, p. 21).

A partir disso, Jung determinou três métodos como meios válidos de apreciação do poder de constelação de um elemento modelar. Esses métodos consistem em observação direta, mais deduções analíticas; indicadores de complexos e; a intensidade da expressão emocional.

Podemos avaliar essa quantidade energética, como segue:

1. *Pelo número relativo das constelações produzidas pelo elemento nuclear.* (...) Isto é, quanto mais frequentemente encontramos constelações condicionadas por um mesmo complexo, maior deve ser a valência psicológica do mesmo.
 2. *Pela frequência e intensidade relativas dos denominados sinais de perturbação ou de complexos.* (...) Freud os descreveu como *atos falhos*, ao que acrescento os automatismos, como “perder o fio do pensamento”, fascinações, esquecimentos.
 3. *Pela intensidade de fenômenos afetivos concomitantes.* (...) Além das medições de tempo – que determinam muito mais a inibição do processo de associações do que os afetos propriamente ditos – dispomos em especial dos seguintes meios: a) a curva do pulso; b) a curva da respiração; c) o fenômeno psicogalvânico.
- (JUNG, 2013, p. 23, 24)

Portanto, esses métodos experimentais indiretos de medição da energia psíquica, ao indicarem o nível energético de um complexo, indicam também, a estimativa de seu potencial.

Em um primeiro momento, Jung não entra em detalhes sobre as fontes específicas de energia de um complexo. Em vez disso, busca rastrear a distribuição de energia, de um estado para outro. Assim, suas interrogações se referem ao modo que a energia se movimenta na psique. Ele baseou seu ponto de vista psicodinâmico em dois princípios fundamentais: o *princípio da equivalência* e o da *entropia*. De acordo com o princípio da equivalência, se a energia é removida de um sistema, necessariamente, aparecerá em outro. Portanto, há um fluxo constante e essa redistribuição é o que constitui a dinâmica da personalidade (STEIN, 2006, p. 72, 73).

Já o princípio da entropia afirma que a distribuição de energia no psiquismo, procura um equilíbrio ou harmonia. Se dois valores são de forças desiguais, a tendência é que a energia passe do valor mais forte para o mais fraco. Desde que o psiquismo não seja um sistema fechado, a energia pode ser adicionada ou subtraída de valores opostos. Esse seria o estado ideal para o qual se encaminha a distribuição de energia, embora esse equilíbrio raramente se dê na personalidade (HALL, LINDZEY, 1973, p. 113).

Outros dois fenômenos psíquicos, mais importantes da vida anímica são a progressão e a regressão da libido. A progressão enquanto processo ininterrupto de adaptação, às condições do ambiente, fundamenta-se na necessidade vital da adaptação. Esta necessidade impõe a

orientação absoluta para as condições do ambiente e a repressão de todas as tendências e possibilidades que estão a serviço da individuação. Por outro lado, a regressão enquanto processo de adaptação às condições do próprio mundo interior, fundamenta-se na necessidade vital de atender às exigências da individuação. Assim, a pessoa humana só pode corresponder de forma ideal à necessidade externa, se estiver ajustada ao seu mundo interno. E, inversamente, ela só pode estar em harmonia consigo mesma, se estiver adaptada às condições do ambiente (JUNG, 2013, p. 51, 52).

A energia psíquica total atribuída à personalidade é usada para dois propósitos gerais: em funções instintivas inatas ou atividades culturais e espirituais. As funções instintivas inatas operam de acordo com leis biológicas naturais. A fome e o sexo, por exemplo, são necessários para manter a vida e preparar a espécie. No entanto, as atividades culturais e espirituais constituem os mais elevados propósitos da vida. Uma vez que a energia excedente aos instintos possa ser transferida a outras atividades, quanto mais eficientemente eles forem satisfeitos, mais energia é empregada em interesses culturais e espirituais (HALL, LINDZEY, 1973, p. 114).

Mas como a energia psíquica é transformada de simples instinto e poderoso impulso, em expressões e realizações culturais? Stein (2006, p. 65) explica que a transformação da energia psíquica foi justificada por Jung, por uma capacidade inata da mente humana para criar analogias. A necessidade de pensar em metáforas configura o esteio desse processo de transformação.

É como se por meio dessa transformação fantástica da analogia, mais libido fosse ficando gradualmente dessexualizada, porquanto cada vez mais correlatos de fantasia eram postos no lugar da realização primitiva da libido sexual. Com isso uma ampliação enorme da ideia de mundo foi desenvolvida gradualmente porque novos objetos eram sempre assimilados como símbolos sexuais. (JUNG, 1991, p. 156)

O mundo arcaico da consciência humana sexualizava as analogias continuamente criadas. Porém, passava a uma dessexualização à medida que essas analogias se distanciavam de sua origem. Por exemplo, o ato de caçar é análogo a procurar um parceiro sexual, de modo que certa excitação é gerada em torno da caça. Com o passar de milênios a caça desenvolve significados próprios e motivações culturais, sem necessidade da metáfora sexual. Ainda que alguns resíduos dessa analogia sempre subsistam, o que dá margem a interpretações sexuais redutoras, acerca de atividades culturais contemporâneas (STEIN, 2006, p. 65, 66).

O motivo sexual sempre reaparecerá nas analogias, metáforas e símbolos da consciência e do inconsciente. Por este motivo, Jung se distancia da libido psicanalítica,

porque o incesto será simbolicamente significativo, e não biologicamente desejado. Jung defende a tese geral de que a transformação da libido não ocorre necessariamente, através de um conflito entre pulsão sexual e a realidade externa. Para ele, o grande sacrifício do incesto é realizado voluntariamente, não por causa de uma ameaça de castração. Logo, o desenvolvimento da consciência, moralidade e cultura seria um processo natural dos seres humanos (STEIN, 2006, p. 68).

O tema do sacrifício que compõe o último capítulo na *Psicologia do Inconsciente*, trata do crescimento da consciência e as necessidades de desenvolvimento da maturidade, pela personalidade humana. Pois se os humanos ficassem fixados no desejo incestuoso, não haveria movimento psíquico fora da infância. A fim de promover o movimento na consciência, o desejo incestuoso de eterna infância, teve que ser sacrificado coletivamente nos tempos primordiais. E tem que ser sacrificado ainda, individualmente por toda pessoa moderna, para aquisição de uma consciência cada vez maior. Esse movimento para a maturidade psicológica ocorre naturalmente, através de mecanismos e dinâmicas internos (STEIN, 2006, p. 67).

A máquina psicológica que transforma a energia é o *símbolo*, mas Jung frisa que se refere a um símbolo verdadeiro e não a um sinal. Ele aponta na história da civilização, que o ser humano não estacionou em um curso natural, mas aplicou energia extra a outras formas não naturais. É o símbolo que permite esse desvio do excedente da libido, dos quais resultam processos psíquicos, como os religiosos, cuja natureza é essencialmente simbólica. As ideias religiosas são, portanto, símbolos de representação, enquanto os rituais e cerimônias são símbolos de ação. Ao mesmo tempo, eles são passagens para novas atividades designadas como culturais, em oposição às funções regulares que ocorrem instintivamente (JUNG, 2013, 61).

Essas organizações ou sistemas são símbolos (συμβολον = credo), que possibilitam ao ser humano construir uma posição contraposta à instintividade. Foi esta desde sempre a função de todas as religiões. (...) Psicologicamente, todo progresso cultural é uma ampliação da consciência, uma *conscientização*, que não pode dar-se a não ser pela *diferenciação*.

O caminho da formação do símbolo segue pela via dessas duas possibilidades [instinto sexual e princípio espiritual] oferecidas pelo espírito humano. A redução produz uma desagregação de símbolos inoportunos e inúteis e, assim, um retorno ao fluxo natural, o que ocasiona um relativo represamento da libido. (JUNG, 2013, p. 72, 73)

Essa questão é tratada a fundo nos livros *Tipos Psicológicos* e *Símbolos de Transformação*, no qual expande o conceito de libido, como expressão de todo e qualquer

símbolo, e não apenas da sexualidade. A formação do símbolo é um problema fundamental em sua teoria, porém é impossível esgotá-lo no quadro deste trabalho. Também, instinto sexual e sua relação com o princípio espiritual, são tratados no texto *Instinto e Inconsciente*, que afirma a sexualidade como o instinto mais forte e imediato. O princípio espiritual, não colide com o instinto, mas com a instintividade que é compreendida como uma superioridade injustificada da natureza instintiva em relação ao espiritual. O espiritual também se manifesta no psiquismo como um instinto, e até como uma verdadeira paixão (BYINGTON, 2009, p. 8; JUNG, 2013, p. 72).

Um símbolo atrai para si grande soma de energia humana e modula a forma que a energia psíquica é canalizada e consumida. Ao longo dos tempos, a religião tem atraído uma quantidade enorme de energia, apoiando-se quase exclusivamente em símbolos. Através desses símbolos elas se tornam política e economicamente poderosas, no entanto, esse poder é sempre secundário em relação ao simbólico que lhes fornece a base sólida. Se é retirado o poder simbólico, a estrutura não se mantém. Ideias e rituais religiosos tem um tremendo de poder de atrair a energia humana para suas atividades e preocupações, porque seu simbolismo é vivo e vibrante (STEIN, 2006, p. 79).

Os símbolos são os grandes organizadores da libido. Há que se ter atenção, para o uso preciso do termo, que se difere diametralmente do termo “signo”. Os signos são lidos e interpretados sem a perda do seu significado. O signo de parar significa “Pare!”. O símbolo, por sua vez, é o melhor enunciado ou expressão possível, para algo que ainda não é cognoscível, ou é essencialmente incognoscível, para o presente estado de consciência. Assim, o símbolo permite a entrada para o caminho que dá acesso ao mistério. Combinam elementos de espírito e instintividade, de imagem e pulsão. Interpretar os símbolos é uma tentativa de traduzir seu significado, para um vocabulário e termos mais compreensíveis, porém o símbolo permanece como a melhor expressão do significado que ele comunica (STEIN, 2006, p. 80).

Portanto, uma distinção fundamental das teorias da Psicanálise e da Psicologia Analítica, está na diferença entre sublimação e transformação. No caso da libido psicanalítica, após o processo de civilização, os humanos começaram a sublimar seus desejos libidinais. No entanto, a sublimação produz apenas substitutos para os verdadeiros objetos de tal desejo. A libido se liga aos substitutos, mas eles continuam sendo qualitativamente secundários. Primariamente, a libido nunca se desligará das fixações na mãe e no pai, cujo desejo original é a plena satisfação da fantasia edípica.

Jung concordou com o desejo original pelo corpo da mãe, dada a sua função de nutrição que é essencial à sobrevivência do bebê. Mais tarde no processo de descentralização do desejo a libido é direcionada para os canais sexuais, uma vez que a procriação também é essencial para a sobrevivência da espécie. No entanto, Jung acredita que quando a libido encontra um análogo espiritual, uma ideia ou imagem, ocorre a transformação da libido, porque esse é o seu objetivo e não porque seja um substituto para a realização sexual. Dessas transformações da libido é que nasce a cultura, que é uma realização do desejo, não a sua obstrução. Assim sendo, Jung defende que a natureza humana conduz à formação da cultura, à criação dos símbolos, ao controle da energia, de maneira que seu fluxo seja conduzido para conteúdos intelectuais e espirituais.

2.2 – A Estrutura da Personalidade

Talvez, pelo fato de a obra de Jung ser extensa, profunda e sistemática, os autores (aqui citados), geralmente, apenas a transcrevem descritivamente. Por motivo idêntico, o mesmo ocorre nesta seção, em que os principais conceitos da estrutura da personalidade, são expostos topicamente. Outro motivo da organização do conteúdo se dar desta maneira é o foco em enfatizar, em relação à estrutura da personalidade, os processos de *individuação* e *função transcendente*, a fim de abstrair deles, a noção junguiana de uma psique saudável.

A personalidade total ou psique, em Jung, consiste em vários sistemas isolados que atuam uns sobre os outros. Os principais são o *ego*, o *inconsciente individual* e seus *complexos*, o *inconsciente coletivo* e seus *arquétipos*, a *persona*, a *anima* e o *animus*, e também a *sombra*. A estes sistemas interdependentes estão associadas, as atitudes de extroversão e introversão, as funções do pensamento, do sentimento, da sensação e da intuição. E finalmente, o *self* que concerne à personalidade plenamente desenvolvida e unificada.

Convém desenrolar o mapa da psique de Jung, a partir de sua característica mais central, o *Ego*. Esse termo técnico, cuja origem se deu na palavra latina “eu”, é uma característica complexa com a qual todos os *conteúdos conscientes* se relacionam. O ego é uma espécie de espelho no qual a psique pode ver-se a si mesma e tornar-se consciente. Enquanto que a consciência é como um quarto, cujas quatro paredes cercam o conteúdo psíquico, que o ocupa temporariamente. A consciência é basicamente, o estado de conhecimento e entendimento de eventos internos e externos. É o estar desperto e atento a tudo que ocorre dentro e no entorno de cada um (STEIN, 2006, p. 23, 24).

O ego localiza-se no centro do campo da consciência, sendo o sujeito de todos os atos dela. Esse sujeito é a experiência que a pessoa tem de si mesma, como um centro de vontade, desejo, reflexão e ação. Todos os conteúdos conscientes são apresentados a esse sujeito. Em outras palavras, todo conteúdo psíquico que se relacionar com o ego torna-se consciente. A localização do ego como centro da personalidade não é só geográfico, é também dinâmico. Ele é o centro de energia, que movimenta os conteúdos e os organiza, por ordem de prioridade. Jung descreve a psique como uma rede de associações, entre as várias instâncias da consciência. Todos eles estão direta ou indiretamente ligados à agência central, o ego, no qual está o *locus* da tomada de decisões e do livre-arbítrio. Esse centro virtual da percepção consciente é inato, mas se desenvolve e adquire vigor, através das colisões com a realidade (STEIN, 2006, p. 23, 26).

Jung distingue, por assim dizer, três níveis psíquicos: 1) a consciência; 2) o inconsciente pessoal e; 3) o inconsciente coletivo. Sobre o primeiro, basta o que foi exposto até o momento. O *inconsciente pessoal* (ou individual) é uma região adjacente ao ego. Consiste de experiências que foram reprimidas, suprimidas, esquecidas ou ignoradas, e de experiências inicialmente muito fracas, para impressionar conscientemente o indivíduo. Semelhante ao *pré-consciente* de Freud, os conteúdos do inconsciente pessoal, são acessíveis à consciência, gerando uma permuta entre seu sistema e o ego. Esta instância da psique consiste, em sua maior parte, de *complexos* (HALL, LINDZEY, 1973, p. 96, 97).

Enquanto o inconsciente pessoal armazena o que desapareceu da consciência, os conteúdos do *inconsciente coletivo* nunca estiveram na consciência. Portanto, eles não foram adquiridos pela experiência pessoal, mas devem sua existência apenas à hereditariedade. Esta instância da psique consiste, em sua maior parte, de *arquétipos*. O conceito de arquétipo indica a existência de determinadas formas na psique, que estão presentes em todo tempo e em todo lugar. Há tantos arquétipos, quanto situações na vida. Intermináveis repetições imprimiram essas experiências na constituição psíquica, não sob a forma de imagens preenchidas de um conteúdo, mas precipuamente apenas *formas sem conteúdo*, representando um tipo de percepção e ação (JUNG, 2008, p. 57, 58).

Portanto, afora as recordações pessoais e criações das ideias conscientes, existem em cada indivíduo as grandes imagens “primordiais”, ou seja, a aptidão hereditária da imaginação humana de ser como era nos primórdios. Essa hereditariedade explica o fenômeno, no fundo surpreendente, de alguns temas e motivos de lendas se repetirem no mundo inteiro e em formas idênticas. Além disso, explica porque os neuróticos e psicóticos podem reproduzir exatamente as mesmas imagens e associações presentes nos textos antigos. As imagens

primordiais são as formas mais antigas e universais da imaginação humana. São simultaneamente sentimento e pensamento (JUNG, 1978, p. 57, 58).

Foi mencionado anteriormente o fato de o inconsciente conter duas camadas: uma pessoal e outra coletiva. Pois bem, a camada pessoal termina com as recordações infantis mais remotas. O inconsciente coletivo, porém, contém o tempo pré-infantil, isto é, os restos da vida dos antepassados. Também foi dito que, as imagens das recordações do inconsciente coletivo são imagens não preenchidas. Isso se deve ao fato de serem formas não vividas pessoalmente pelo indivíduo. Quando, todavia, a regressão da energia psíquica ultrapassa o próprio tempo da primeira infância, penetrando a herança da vida ancestral, são despertados os quadros mitológicos: os arquétipos (JUNG, 1978, p. 69).

Dentre os arquétipos principais, Jung concebeu a *anima* e o *animus*, para representar exclusivamente, símbolos femininos na personalidade do homem (*anima*) e masculinos na personalidade da mulher (*animus*). A sexualidade humana é guiada pela forma arquetípica. Estes são arquétipos coordenadores, que Byington denominou de *ciclo de alteridade*⁸⁴, pois atuam como imagens coletivas que ajudam cada sexo a compreender os membros do sexo oposto. No entanto, esses arquétipos podem induzir à discórdia, caso a imagem projetada não corresponda com o caráter real do parceiro. O mesmo ocorre, por exemplo, quando a pessoa possui uma imagem arquetípica individual de mãe, e a mãe real não corresponde com aquela imagem (BYINGTON, 1987, p. 69).

Essa concórdia ou discórdia entre a projeção arquetípica e o caráter real da pessoa, evidencia que os indivíduos são sensíveis às expectativas externas. De acordo com as condições e as exigências sociais, o caráter social é orientado, de um lado, pelas expectativas e demandas da sociedade, e, por outro, pelos objetivos e aspirações do indivíduo. Essas duas vias constituem a fonte de uma subpersonalidade, a *persona*, que forma a identidade psicossocial do indivíduo. Assim, para a “pessoa pública oficial” está a *persona*, que está relativamente identificada com a consciência do ego. O seu oposto, quase exato, é a *sombra*, um complexo funcional complementar oculto, que pode ser pensado como uma subpersonalidade que contém o que o ego e a *persona* não permitem (STEIN, 2013, p. 100, 102).

⁸⁴ É um conceito do autor Carlos Byington, utilizado para descrever as características evolutivas da consciência, preservando o funcionamento das estruturas arquetípicas que coordenam suas origens. Em sua obra *Desenvolvimento da Personalidade – Símbolos e Arquétipos*, ele postulou quatro ciclos arquetípicos, em função da importância dos arquétipos regentes: 1) Ciclo matriarcal: arquétipo da grande mãe; 2) Ciclo patriarcal: arquétipo do pai; 3) Ciclo da alteridade: arquétipo da *anima* e *animus*; 4) Ciclo cósmico: arquétipo central. (BYINGTON, 1987, p. 41).

Precisamente neste ponto que acaba de ser abordado, encontra-se a natural contradição psicológica do sujeito, geradora de conflito. Por isso faz-se necessário destrinchá-lo com clareza, para no próximo passo, estabelecer - a proposta deste projeto - o modo de *cura/saúde*. Jung explica, que antes da psique se desenvolver em subpersonalidades como a persona e a sombra, o que hoje denomina-se inconsciente coletivo, foi a estrutura psíquica dos povos primitivos. A tribo era um só corpo, um todo, completo e coeso, acolhendo todos os contrários, em harmonia. Assim, a tribo poderia ser ao mesmo tempo boa e má, sem que isso ocorresse em contradição.

O fato é que *a psique coletiva abriga todas as virtudes e todos os vícios* da humanidade. Tanto as virtudes, como os vícios, são pares de opostos de ordem moral, contidos na psique coletiva. As tribos primitivas compartilhavam uma psique essencialmente coletiva e, portanto, em grande parte inconsciente. Eles possuíam, assim, todas as virtudes e todos os vícios coletivos, sem caráter pessoal e sem contradição interna.⁸⁵ A contradição só aparece quando surge o desenvolvimento pessoal da psique e quando *a razão descobre a natureza irreconciliável dos opostos*. A consequência dessa descoberta é o surgimento do conflito da repressão (JUNG, 1978, p. 138).

Na transição da psique coletiva para o desenvolvimento pessoal da personalidade, alguns vão se apropriar da virtude coletiva como um mérito pessoal, enquanto outros assumem o vício coletivo como sua culpa. As duas posições são tão ilusórias, quanto as consequentes mania de grandeza e sentimento de inferioridade. Esse par de opostos (mania de grandeza & sentimento de inferioridade) é tão evidente nas neuroses quanto aquele par, de caráter especificamente moral – o bem e o mal. Assim, tanto as virtudes como as maldades imaginárias são pares de opostos de ordem moral, contidos na psique coletiva, que se tornaram perceptíveis ou se tornaram conscientes artificialmente (JUNG, 1978, p. 138).

O indivíduo quer ser bom e, portanto, deve reprimir o mal. Com isso, o paraíso da psique coletiva chega ao fim. A repressão da psique coletiva foi uma condição necessária, para o desenvolvimento da personalidade. Mas antes disso, no começo da vida, a personalidade é uma simples unidade indiferenciada, amorfa, mais potencial do que real, ela constitui um todo. Iniciado o processo de desenvolvimento, essa totalidade diferencia-se e separa-se em várias partes. Nasce, então, a consciência do ego e, à medida que ele cresce, deixa cada vez mais, a totalidade de si-mesmo naquilo que é agora o inconsciente. O inconsciente, por sua vez, é estruturado como grupos materiais em torno de imagens,

⁸⁵ Enquanto um observador exaltava as grandes virtudes da tribo, outro elencava as piores características, e ambas eram tidas como afirmações verdadeiras (JUNG, 1978, p. 138).

internalizações e experiências traumáticas. O conjunto desses grupos materiais inconscientes é denominado de “complexo⁸⁶”, que representam as subpersonalidades como a persona e a sombra⁸⁷ (STEIN, 2006, p. 98, 101).

A persona é a identidade psicossocial que passamos a ter, em decorrência dos processos de aculturação, educação e adaptação aos meios físico e social. Ela é a máscara do dia-a-dia, que emite as frases automáticas de “bom dia, tudo bem?”, sem o real interesse, mas que funciona como lubrificação social. O papel social serviu ao homem para um fim, através de sua história enquanto animal social. Mas se o ego identifica-se com a persona, como frequentemente ocorre, o indivíduo torna-se mais consciente da parte que está representando, do que de seus sentimentos genuínos. Assim, torna-se alienado de si-mesmo e toda a sua personalidade toma um aspecto superficial e artificial. Ele se torna mais um reflexo da sociedade, que um ser humano autônomo (HALL, LINDZEY, 1973, p. 101, STEIN, 2006, p. 101).

A sombra, por sua vez, caracteriza os instintos animais vitais e impetuosos da natureza humana. O mundo ignora, em maior ou menor grau, a existência dessa identidade, porque seus traços e qualidades são incompatíveis com o ego consciente e com a persona. Na sombra estão ocultos os vícios, a agressividade, o desejo sexual imoral, e tudo aquilo que induz a uma sensação de indignidade, vergonha, culpa, impureza. No entanto, tanto a sombra, quanto a persona habitam a psique ao lado da personalidade consciente. O que a consciência do ego rejeita, e a persona reprime, torna-se sombra no inconsciente pessoal. Por força dessa repressão, ela não se torna consciente, então ela só se manifestará na projeção (no outro) autônomo (HALL, LINDZEY, 1973, p. 103, STEIN, 2006, p. 103).

Mas se o ego identifica-se com a sombra e esses traços se tornam conscientes, esses indivíduos formam uma identidade negativa. São as populares “ovelhas negras”, que se orgulham da própria ganância, egoísmo ou agressividade. Elas não se interessam em satisfazer as convenções sociais casuais e dão livre curso aos seus apetites e prazeres. Ao passo que em seu lado oculto, são sensíveis e sentimentais. O que o ego quer na sombra, entretanto, não é necessariamente mau em si e, com frequência, a sombra, uma vez enfrentada, não é tão perversa quanto se imagina (STEIN, 2006, p. 99).

Como o exposto, a tendência geral é o ego se identificar com a persona. Nesses casos, enquanto a identidade pública e racional distribui seus ascenos por aí, a identidade oculta e

⁸⁶ Os complexos (ver nota 76) são autônomos e revelam uma consciência própria. Também aglutinam certa quantidade de energia psíquica e possuem vontade própria (STEIN, 2006, p. 98).

⁸⁷ Persona é um termo romano para designar a máscara de um ator, e a sombra é a projeção da nossa própria imagem, da imagem do nosso ego. (STEIN, 2006, p. 98)

emocional dorme na mesma cama que ela. A sombra e a persona são irmãs gêmeas que habitam a mesma pele.

Assim como a persona está voltada para o mundo social e colabora com as necessárias adaptações externas, também o par anima/animus está voltado para o mundo interior da psique. Ele ajuda os sujeitos a adaptarem-se às exigências e necessidades dos pensamentos intuitivos, sentimentos, imagens e emoções com que o ego se defronta. Suscintamente define-se a anima como o feminino interno do homem e o animus o masculino interno da mulher. Mas também se pode falar simplesmente delas como estruturas funcionais que servem a um propósito específico na relação com o ego. Como estrutura psíquica anima/animus é o instrumento pelo qual homens e mulheres penetram nas partes mais profundas de suas naturezas psicológicas e se adaptam a elas (STEIN, 2006, p. 120).

Então, a totalidade psíquica compreende três níveis, a consciência, o inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo. Participa de cada nível incontáveis arquétipos, que se agrupam formando uma constelação de complexos, assim como os neurônios formam uma rede. Cada complexo tem um núcleo arquetípico, que reúne os demais à sua volta. Desse constructo emerge a função psíquica, que compreende certa atividade psíquica, que se mantém inalterável sob diversas circunstâncias, sendo totalmente independente dos respectivos conteúdos. As quatro funções principais, presentes em todos os indivíduos são, o *pensamento*, o *sentimento*, a *sensação* e a *intuição*.

O pensamento é uma função, que busca chegar à compreensão dos acontecimentos do mundo e adequar-se para com os mesmos, a partir de um trabalho do pensar. Logo, a partir do conhecimento, por meio de nexos conceituais e deduções lógicas, o pensamento nos situa no mundo. A função do sentimento é o oposto disso, pois sua avaliação é feita através dos conceitos “agradável e desagradável, ou aceitar e recusar”. As duas funções são designadas de racionais, uma vez que as duas trabalham com valorações. O pensamento avalia através de “verdadeiro e falso”, o sentimento através da mediação das emoções, a partir do ponto de vista do “prazer e desprazer”. Essas duas funções não ocorrem simultaneamente, elas se excluem mutuamente (JACOBI, 2017, p. 23).

As outras duas funções, sensação e intuição, Jung chama de funções irracionais, pois não lidam com juízos, mas com percepções sem avaliação ou atribuição de sentido. A sensação percebe as coisas como elas são, e não de outro modo. A intuição também percebe de forma verdadeira, porém, o faz menos através do aparelho consciente dos sentidos, do que através da capacidade de uma “percepção interior” inconsciente das possibilidades presentes nas coisas. Assim como nas funções pensamento e sentimento, a sensação e a intuição

excluem-se mutuamente e não podem ocorrer simultaneamente. O hábito geral que pode manifestar dentro do tipológico, em todas as variações do individual, dependendo do nível social, espiritual ou cultural, determina o tipo psicológico predominante (JACOBI, 2017, p. 23).

Além das funções psíquicas, há também dois tipos de atitude, a *extrovertida* e a *introvertida*. A atitude extrovertida dirige a personalidade para o exterior e para o mundo objetivo, enquanto que a introvertida orienta o indivíduo para dentro e para o mundo subjetivo. Assim como no caso das funções, uma das atitudes é predominante sobre a outra e consciente, e a outra fica subordinada e inconsciente. Se o ego é predominantemente extrovertido em suas relações com o mundo, o inconsciente individual será introvertido (HALL, LINDZEY, 1973, p. 104).

Os vários sistemas, funções e atitudes que vão compor a personalidade, agem reciprocamente em três diferentes sentidos, de *composição*, *oposição* e *união*, para formar uma síntese. A compensação pode ser ilustrada pela ação recíproca de atitudes contrastantes de extroversão e introversão. Aquela atitude que for superior do ego consciente, é compensada no inconsciente através da atitude reprimida de extroversão. Assim, um período de comportamento intensamente extrovertido é seguido por um período de comportamento introvertido. O mesmo ocorre com as funções psíquicas, com arquétipos como anima/animus, e em geral, todos os conteúdos da mente consciente são compensados pelos conteúdos da mente inconsciente (HALL, LINDZEY, 1973, p. 106).

2.3 – Individuação e Função Transcendente: a saúde da psique

A plena expressão e manifestação da personalidade levam uma vida inteira para desenrolar-se. Através dos numerosos estágios do desenvolvimento humano, o desenvolvimento psicológico acompanha, até certo ponto, o desenvolvimento físico. O ego não muda com o tempo, mas a persona pode ser e é modificada muitas vezes ao longo da vida. Basta para isso, que o ego perceba mudanças ocorridas no ambiente e de sua capacidade de interação. Essas mudanças são mais impactantes nas transições da adolescência para a fase adulta, dessa para a meia-idade e daí para a velhice. O ego competente enfrenta esses desafios de adaptação, alterando a representação que faz de si mesmo, através da persona (STEIN, 2006, p. 110).

A persona tem, como qualquer complexo funcional, um núcleo arquetípico. Existem papéis típicos⁸⁸ a serem preenchidos, em todos os grupos humanos. Tais papéis são atribuídos às pessoas por uma dinâmica inconsciente, no meio das famílias e grupos. As pessoas aderem às personas, por identificação e familiaridade com a personalidade. Outro motivador fundamental é evitar a vergonha e a culpa⁸⁹, a respeito das coisas que fazemos, e estão em discordância com as expectativas do ego e da persona. Isto é a realização da sombra na personalidade. Uma vez que a tarefa global do desenvolvimento psicológico é a integração e a totalidade é o valor supremo, é necessário integrar a sombra e a persona (STEIN, 2006, p. 111, 112).

Outra estrutura que tal como a sombra, é uma personalidade dentro da psique, que não combina com a representação da persona, é a anima e o animus. É diferente da sombra, na medida em que não pertence do mesmo modo, ao ego. Assim como existe uma disposição externa (persona), também existe uma relação com os objetos interiores, uma disposição íntima, que é a anima/animus. Se a persona refere-se exclusivamente às relações com os objetos, a anima/animus refere-se à “relação do ego com o sujeito”.

Entende-se por sujeito, todos os estímulos, sentimentos, pensamentos e sensações que não são possíveis demonstrar. Eles são emanados da continuidade da vivência consciente do objeto, mas surgem como perturbações e obstáculos do íntimo mais obscuro, da profundidade da consciência, de suas camadas mais remotas que a sombra, e que no seu conjunto são a percepção da vida do inconsciente. Portanto, o sujeito é primordialmente o mundo do inconsciente, não o ego.

Jung explica que a autonomia do inconsciente coletivo se expressa nas figuras da anima e do animus. Eles personificam os seus conteúdos, os quais podem ser integrados na consciência depois de retirados da projeção. Neste sentido, constituem funções que transmitem conteúdos do inconsciente coletivo para a consciência, desde que eles não sejam

⁸⁸ Por exemplo, há a criança mais velha que é o pequeno adulto, o filho do meio é um mediador, e o caçula o bebê criativo. Há aquela persona de quem já entrou na meia idade e está entrando na velhice, mas faz o papel de garoto travesso, que comete brincadeiras pesadas e trotes de mau gosto. A mulher fatal que flerta e seduz ao longo da vida. A ovelha negra, assim como o bode expiatório, são encontrados em todas as partes e em todas as épocas. As famílias atribuem papéis de modos típicos a seus filhos e a seus membros adultos. A ordem de nascimento dos filhos desempenha um papel, frequentemente, importante na persona que irão adotar. (STEIN, 2006, p. 111)

⁸⁹ Os estudos de Ruth Benedict sobre culturas da vergonha e da culpa demonstraram que, as nações ocidentais são caracteristicamente culturas da culpa, e os países orientais culturas da vergonha. As culturas da vergonha conferem maior ênfase à persona que as figuras da culpa, no sentido de que, se uma pessoa perde sua reputação e honra só lhe resta morrer. A situação é muito diferente em culturas da culpa, onde a culpa pode ser mitigada ou reparada: a pessoa culpada pode pagar o preço e ser recuperada pela sociedade. (STEIN, 2006, p. 111)

demasiadamente divergentes. Porém, se surge uma tensão, a função até então inofensiva, se ergue personificada contra a consciência, comportando-se como uma cisão sistemática da personalidade ou como uma alma parcial. Mas como nada daquilo que pertence à personalidade se acha separado dela, as duas formas constituem um acréscimo perturbador. Isso se dá porque, embora seus conteúdos possam ser integrados, a própria anima/animus não podem, porque são arquétipos (JUNG, 1990, p. 18).

Em seu livro *Aion*, Jung demonstra como esse arquétipo é forte e pode ser muito prejudicial, quando não é levado em consideração.

Mostra-nos a experiência que esse dois arquétipos têm caráter fatal que atua, em determinados casos, de maneira trágica. Eles são, no verdadeiro sentido da palavra, o pai e a mãe de todas as grandes complicações do destino e, como tais, são concebidos no mundo inteiro desde épocas imemoriais: trata-se do *par de deuses*, um dos quais, por causa da sua natureza de “Logos”, é caracterizado pela “Pneuma” e pelo “nous”, como o Hermes de múltiplas facetas, enquanto a segunda é representada sob os traços de Afrodite, Helena (Selene), Perséfone e Hécate, por causa de sua natureza de “Eros”. São potências inconscientes, ou precisamente deuses, como a antiguidade muito “corretamente” os concebeu. Esta designação os aproxima, na escala dos valores psicológicos, daquela posição central em que eles, seja qual for o caso, sempre se situam, quer a consciência lhes reconheça este valor ou não, pois o seu poder aumenta de modo proporcional ao seu grau de inconsciência. Quem não os percebe, fica ao seu sabor, como essas epidemias de tifo que se alastram quando não se conhece a sua fonte infecciosa. (JUNG, 1990, p. 19)

Sombra e persona são um par clássico de opostos, figurando na psique como polaridades do ego. Surge, porém, uma agulha na bússola do ego, indicando o caminho do meio, uma alternativa à identificação com um dos opostos é integrá-los. Trata-se do arquétipo primordial (o Uno) fonte de todos os outros arquétipos e imagens arquetípicas – o si-mesmo (self). Jung usou o termo individuação para se referir ao desenvolvimento psicológico, que ele define como o processo de tornar-se uma personalidade unificada, mas também única, um indivíduo, uma pessoa indivisa e integrada.

Sinteticamente, a tomada de consciência do inconsciente pessoal, ou seja, a integração da sombra é a primeira etapa do processo analítico, sem a qual não se conhece a anima ou o animus. Só se toma conhecimento da sombra, pela projeção na face de outra pessoa qualquer. Já a anima/animus se torna conhecida somente na relação com o sexo oposto, porque só dentro de uma relação a projeção se torna eficaz. No homem esse conhecimento forma uma tríade: o sujeito masculino, o sujeito feminino, e a anima transcendente; para formar a totalidade acrescenta-se o arquétipo do velho sábio. Na mulher, dá-se o inverso, e a quarta figura é mãe ctônica. Esse conhecimento dá origem ao arquétipo que Jung denominou de

quartérnios de matrimônios. O quartérnio forma um esquema do *self*, que é uma imagem divina (JUNG, 1990, p. 19, 20).

A integração dos conteúdos coletivos inconscientes, pela retirada das projeções, influencia a personalidade do eu. No confronto entre ego e anima/animus há que ser feito um trabalho de elevar o nível de consciência. Tomar conhecimento das projeções significa desafiar as românticas e bem guardadas ilusões, desmembrando o mundo ilusório da fantasia inconsciente. Por outro lado, isso permite experimentar plenamente, as alturas e profundidades do próprio universo mental, os pressupostos inconscientes do desejo, dos padrões emocionais. No entanto, é muito rara a capacidade de diferenciar entre projeção e portador da projeção, entre fantasia e realidade. Assim, a realização da integração envolvida nessa constelação e realização das características transcendentais na experiência, está reservada a indivíduos com discernimento psicológico que é apanágio de mestres como Kundalini e outros (STEIN, 2006, p. 131 – 133).

Mas o que seria o *self* na personalidade humana? O texto mais concentrado de Jung sobre este assunto é o *Aion*⁹⁰, uma obra publicada em 1951. Ele compreende o estudo de muitas representações simbólicas do *self*, presentes no gnosticismo, alquimia, astrologia, teologia. Isso configura uma extensa monografia difícil de acompanhar, mas que confirma que esse arquétipo foi estudado e conhecido por muitos povos, em tempos longínquos. Jung considera que seus símbolos são úteis para apresentar a natureza e energia do *self*.

Portanto, o simbolismo do *self* não é simples e requer um estudo bem aprofundado, mas a resposta àquela pergunta pode ser compreendida basicamente. Jung preconiza que o *self* está completamente além dos limites da esfera pessoal e, quando se manifesta, se é que isso ocorre, é tão somente sob a forma de um mitologema religioso. Essa entidade não-psicológica transcende, atua sobre o sistema psíquico para produzir símbolos de integridade, frequentemente como imagens de quaternidade (quadrado) ou mandalas (círculo). A integridade resulta quando o *self* é realizado na consciência, e para isso, há que se confrontar a anima/animus. A meta do *self* é a unidade e o equilíbrio da personalidade, e sua influência é refletida pela influência do ego sobre a consciência. Pois a função do ego também é centralizadora, ordenadora e unificadora, e seu objetivo também é equilibrar e integrar as funções dada a existência dos complexos e das defesas (STEIN, 2006, p. 143, 144).

⁹⁰ O título do livro é inspirado pela antiga religião do mitraísmo em que o Aion é o nome de um deus que governa o calendário astrológico e, por conseguinte, o tempo. O título sugere, portanto, um fator que transcende o contínuo espaço/tempo que rege a consciência do ego. (STEIN, 2006, p. 142)

O surgimento do *self* na estrutura psicológica é denominado na Psicologia Analítica como *individuação*. Esse conceito baseia-se em parte na observação do desenvolvimento e declínio físico no curso de uma vida. O processo físico de desenvolvimento é governado por programas genéticos, os quais na teoria junguiana da psique, têm fronteiras comuns com os padrões arquetípicos. Um conjunto de imagens arquetípicas fornece uma sólida base de apoio a cada etapa da vida. Assim como o par mãe-bebê descreve um padrão arquetípico de fantasia humana e de ação recíproca interpessoal, para cada etapa da vida existem tais constelações de intinto e arquétipo, que resultam em padrões de comportamento, sentimento e pensamento. Por isso Jung diz: “Hoje todo mundo sabe que temos complexos, mas poucos sabem quais complexos nos têm” (JACOBI, 2017, p. 10).

Jung usou o termo *individuação* para falar sobre desenvolvimento psicológico, e o mecanismo psicológico, por meio do qual a *individuação* ocorre é a *compensação*. A relação fundamental entre consciente e inconsciente é compensatória. A primeira metade da vida resulta numa separação, entre a consciência do ego e a matriz inconsciente donde provém. A tendência do ego é tornar-se unilateral e o inconsciente começa a compensar essa unilateralidade. A segunda metade da vida é diferente e a energia psíquica muda de rumo. A tarefa agora consiste em unificar o ego com o inconsciente, o qual contém a vida não vivida da pessoa e seu potencial não-realizado. Esse é o clássico significado junguiano de *individuação*, tornar-se o que a pessoa já é potencialmente, mas agora de um modo mais profundo e consciente (STEIN, 2006, p. 158).

Entretanto, no *Aion* Jung alerta que uma pessoa pode permanecer dividida, não-integrada, internamente múltipla até o final da vida, mesmo que socialmente aparente ser bem-sucedida. Jung acredita que o menosprezo pela sexualidade pode consistir numa repressão comum ou em uma depressão manifesta. A depressão surge em certos indivíduos, por conceberem e estimarem a sexualidade de uma maneira meramente biológica. Esta concepção não atenta para as implicações espirituais ou “místicas” do impulso sexual. Apesar desse tipo de implicação se fazer sempre presente como fatos psíquicos, elas são depreciadas e reprimidas por razões racionalistas ou ideológicas. O *self* só pode surgir em todas as formas, das mais elevadas às mais ínfimas, uma vez que tais formas ultrapassam as fronteiras da personalidade do eu, à maneira de um *dáimon* socrático (JUNG, 1990, p. 216).

Quanto mais se estende o represamento da libido, mais se eleva o valor das posições opostas. De acordo com isso a oposição se enriquece com associações, incorporando sempre novos territórios do material psíquico. A tensão leva ao conflito, o conflito leva à tentativa de reprimir-se reciprocamente, e, quando se consegue suprimir o partido oposto, intala-se a

dissociação, a “cisão da personalidade”, o desacordo consigo mesmo, criando assim a neurose. O resultado deste estado são atos descoordenados, patológicos, e adquirem o aspecto de ações sintomáticas, embora, normalmente, sejam parcialmente determinados, eles se baseiam, por outro lado, no oposto reprimido, o qual, não o equilibra mas perturba-o (JUNG, 2013, p. 45).

A natureza determinada e dirigida dos conteúdos da consciência é uma qualidade, quase sempre, prejudicada nos pacientes neuróticos. Por outro lado, eles se distinguem dos indivíduos normais pelo fato de o limiar da consciência ser mais facilmente deslocável, ou, a parede divisória situada entre a consciência e o inconsciente, ser muito mais permeável. O psicótico, por sua vez, se acha inteiramente sob o influxo direto do inconsciente (JUNG, 2009, p. 1, 2).

No texto da *Energia Psíquica* também fica claro que a repressão da sexualidade afasta as pessoas da vida saudável. Isto é o mesmo que impor a infeliz obrigação de assumir uma vida extremamente inadequada e neurótica. Para Jung, a juventude aceita melhor a natureza do instinto e da sexualidade. Este reconhecimento e respeito pelos instintos normais permitem ao jovem, avançar nas necessidades de trabalhos e sacrifícios, que acabam lhe fortalecendo o caráter. Enquanto que o adulto da segunda metade da vida, ao contrário, tende à simplificação, restrição e interioridade, orientando-se para uma cultura individual. Assim, Jung critica a falta de uma educação voltada para esta fase da vida (JUNG, 2013, p. 74).

Na esfera da passagem biológica para a cultural, muitos sucumbem. A nossa educação de massa não tomou nenhuma medida para facilitar essa passagem. Há muita preocupação com a educação juvenil, e nenhuma com a educação do adulto. Não sabemos com que direito, sempre se parte do pressuposto de que o adulto não precisa mais de educação. Falta-lhe toda orientação nessa fase importantíssima da passagem da atitude biológica para a cultural, em que a energia se transfere do biológico para o cultural. O processo desta transferência é individual e não pode ser obtido à força mediante regras e preceitos gerais. A transferência da libido dá-se através do símbolo. (JUNG, 2013, p. 75)

Na concepção de Jung, entre as pessoas maduras, muitas (mas não todas) pessoas teriam uma necessidade indispensável, de desenvolver sua individualidade. Pois de acordo com um ditado, “a maior ventura dos mortais é somente a personalidade”, e o adulto foi formado exclusivamente no coletivo. Em sua juventude, na escola, na universidade, ele foi literalmente impregnado de mentalidade coletiva. E acrescenta que, no seu tempo, a necessidade de desenvolver a individualidade seria ainda maior, por predominar uma cultura achatada, em que realmente a mídia domina o globo (JUNG, 2013, p. 74).

Jung considera que um dos principais fatores da massificação seja o racionalismo científico, que poderia ser traduzido por racionalidade instrumental. Os fundamentos e a dignidade da vida individual são abolidos, quando se transforma o homem em unidade social e num número abstrato da estatística de uma organização. Como antídoto ou “contrapeso” à massificação, Jung aponta a religião. Pois se é o racionalismo científico que organiza o mundo e as consciências na sociedade de massas, então a reequilibração da unilateralidade dessa forma de construção deve ser buscada naquilo que, por princípio, ela exclui. E a religião, tradicional portadora do ethos em todas as culturas conhecidas, encontra-se entre os conteúdos do recalcado pela pedagogia positivista e cientificista da racionalidade instrumental (BARRETO, 2006, p. 126).

Nossa psique está profundamente conturbada pela perda dos valores morais e espirituais. Sofre de desorientação, confusão e medo, porque perdeu suas “idéas forces” dominantes e que até agora mantiveram em ordem nossa vida. Nossa consciência já não é capaz de integrar o afluxo natural dos epifenômenos intuitivos que sustentam nossa atividade psíquica consciente. Isto já não é possível como antigamente, porque a própria consciência se privou dos órgãos pelos quais poderiam ser integradas as contribuições auxiliares dos intintos e do inconsciente. Esses órgãos eram os símbolos numinosos, considerados sagrados pelo consenso comum, isto é, pela fé. (JUNG, 2011, p. 274)

Equilibrando assim o peso do mundo externo, as religiões propiciam ao homem a possibilidade de deliberar com liberdade. Assim sendo, a religião representa uma forma de proteção para a individualidade pessoal, e justamente por isso, Jung considerava as grandes religiões como sistemas psicoterapêuticos. Ao atribuir sentido e uma função inestimável à religião na sociedade contemporânea, Jung estabelece o resgate do sagrado, algo de essencial da tradição de que a modernidade se separou. No entanto, a condição para esta recuperação, respeita as exigências fundamentais da mentalidade moderna.

Em vez dos antigos processos de imposição da fé e da irrefletida experiência social da religião, trata-se agora de uma experiência individual. Essa experiência exige novos processos de compreensão, compatíveis com o estado histórico da consciência moderna. Jung acreditava que precisamente a noção de símbolo seria decisiva na elaboração desses processos, e consequentemente, na restauração do vínculo rompido entre modernidade e tradição. Por esta razão, a sensibilidade simbólica lhe afigurava como o único remédio capaz de fazer frente à ameaça do niilismo e do desenraizamento modernos (BARRETO, 2006, p. 126).

Uma consciência pouco desenvolvida por causa da grande massa de projeções, por exemplo, se acha predominantemente sob a impressão de coisas e de estados concretos ou aparentemente concretos. Ela considerará os instintos, naturalmente, como fonte da realidade.

Nesta situação, ela se acha inteiramente inconsciente do caráter espiritual de sua constatação filosófica e está convencida de que, com sua opinião, determinou a instintividade essencial dos processos psíquicos. Inversamente, uma consciência que se acha de algum modo em oposição com os intintos pode, em consequência de uma influência enorme, exercida pelos arquétipos, considerar os instintos de tal modo subordinado ao espírito, que complicações espirituais grotescas podem surgir, daquilo que são, indubitavelmente, processos biológicos (JUNG, 2009, p. 147).

Portanto, apesar de sua polaridade, os opostos mostram também uma tendência permanente a se unirem. Assim, a psique consiste em processos cuja energia pode se originar do equilíbrio entre os mais diversos tipos de opostos. Para Jung a neurose é a expressão da pessoa toda que não pode ser tratada apenas nas categorias de uma especialidade médica. Pois se existe uma doença que não pode ser localizada porque procede da totalidade da pessoa humana, essa doença é a neurose psíquica (BARRETO, 2006, p. 134).

A consequência desta ampliação na compreensão da neurose, correlata no nível clínico da compreensão histórico-cultural do sofrimento espiritual moderno, é que a própria definição da psicoterapia que precisa ser ampliada. Trata-se de um procedimento que, de partida, destina-se a curar o mal-estar neurótico, “mas o que cura uma neurose?”, pergunta Jung. E afirma em seguida: “Para encontrar a verdadeira resposta a essa pergunta, a psicologia das neuroses precisa ir muito além de seus limites puramente médicos” (JUNG, 1978, p. 9). Assim, numa posição que certamente surpreende o leigo que desconhece o sentido e a natureza de sua *práxis* psicoterapêutica, Jung sustenta que a neurose é, portanto, uma espécie de corretivo de uma “falsa atitude do Eu”, que deve desmoronar, e representa uma oportunidade para o conhecimento de si mesmo.

Jung (2009, p. 4) acredita que o tratamento analítico poderia ser considerado um reajustamento da atitude psicológica, realizado pelo paciente com a ajuda do médico. Porém, convém manter sempre em mente que a análise não é uma “cura” que se pratica de uma vez para sempre. A vida do inconsciente prossegue o seu caminho, e produz continuamente situações problemáticas. Também não há que ser pessimista, porque a análise produz excelentes resultados, em um processo de reajustamento que é praticamente completo. Mas uma espécie de lei dita, que não há mudança incondicional no tempo, pois a vida tem que ser conquistada sempre e de novo.

3 - Conclusão sobre o amor e a cura da alma em Jung

Neste capítulo seguiu-se a trajetória histórica, de como se deu o surgimento da libido, dentro da teoria psicanalítica. Em seguida, estudou-se a visão e o relato de Jung sobre a supremacia da libido, no corpo teórico freudiano. A partir disso, adentrou-se o pensamento de Jung sobre a libido na Psicologia Analítica, a qual ele denominou de energia psíquica. Desdobrou-se, então, o mapa da personalidade e seus principais conceitos, para compreender a estrutura e a possível solução dos conflitos inerentes aos seus elementos, que culmina no processo de individuação e função transcendente.

Desde o tempo de Charcot, entendia-se que o sintoma neurótico é psicógeno, ou seja, proveniente da psique. Sabia-se também, que os sintomas histéricos podem ser provocados pela sugestão. Igualmente, já eram conhecidas as condições psicomecânicas dos surtos histéricos, como anestésias, paralisias e amnésias. O que não se sabia era como um sintoma histérico pode proceder da mente. As causas das relações psicossomáticas eram totalmente desconhecidas.

Então, no final do século XIX, os estudos de Breuer comprovaram que não existiam causas orgânicas que justificassem algumas perturbações. Mesmo as funções dos órgãos dos sentidos estando em perfeita ordem, alguns pacientes não viam algumas regiões do corpo, como a cabeça ou não ouviam diálogos, mas ouviam músicas. Isso ocorria mesmo quando as regiões do cérebro, em que estão localizadas tais funções, apresentavam-se intactas. O que ficou comprovado é que só a parte consciente do doente, não vê ou não ouve. Breuer percebeu que esses estados histéricos melhoravam à medida que a paciente relatava ao médico suas lembranças traumáticas. Em um estado de sonolência espontâneo ou provocado, a paciente falava de fantasias e reminiscências. No decorrer do tratamento esse recurso foi usado sistematicamente, e uma paciente o apelidou de “*talking cure*” (cura pela fala) (JUNG, 1978, p. 3).

No campo da ciência psicológica moderna, Freud foi pioneiro em conceber o aparelho psíquico, em consonância direta com a pulsão sexual. Apesar da grande resistência que sua teoria sofreu, ele conseguiu grandes avanços no sentido de, naturalizar a sexualidade humana no meio científico, até ser reconhecido e respeitado como teórico. Isso lhe exigiu tanta firmeza que repercutiu como rigidez, tanto ao estabelecer os limites de pesquisa da psicanálise, quanto para com os adeptos de sua teoria. Mas o fato que realmente vale discutir é sua tentativa de situar a teoria da personalidade, o mais próximo possível do campo das ciências naturais.

A questão da cientificidade ou não da Psicanálise, se divide em críticas à teoria e em críticas à prática. No que diz respeito à teoria, além de críticas epistemológicas, há também as

filosóficas, científicas, políticas, sociológicas. Sartre, por exemplo, refutou o “coisismo” de Freud opondo-lhe certo intelectualismo de tipo cartesiano. Para ele não pode haver *inconsciente*, porque se o “eu penso” constitui a única realidade, não pode haver *Id*, *Superego* e uma dinâmica entre essas instâncias, somente o *Ego*. Assim, não haveria sociedade nem besta no homem, só o homem. Mas quanto à validade científica dos conceitos centrais da Psicanálise, o *complexo de Édipo* é sempre o mais rejeitado (JAPIASSU, 1989, p. 18).

No entanto, as críticas epistemológicas são, de longe, as mais radicais. Principalmente no campo das duas correntes mais hegemônicas de filosofia da ciência: o *empirismo lógico* e o *racionalismo crítico* de Karl Popper. A primeira corrente exige que uma “teoria” propriamente científica, deve constituir um conjunto de proposições que sistematizam, explicam e prevêm fenômenos observáveis. Deve ser capaz de validação empírica e deduzir de suas proposições, consequências passíveis de controle experimental. O fato do método da interpretação psicanalítica ser coerente, aceita pelo paciente, ou mesmo conduzi-lo a uma efetiva melhora, não tem validação empírica. Porque não pode ser replicada por pesquisadores independentes, mas é exclusiva de uma relação singular entre analista e analisado (JAPIASSU, 1989, p. 18).

Nessa mesma linha de pensamento opõem-se à cientificidade da Psicanálise, os psicólogos behavioristas, cujo maior expoente é Frederic Skinner. Para ele, essa “ficção tradicional de uma vida mental” afirma algo que não é observável e sobre o qual não se pode agir, só podem aparecer como metáforas arriscadas. Do ponto de vista epistemológico, para Skinner, a teoria freudiana não constitui um progresso em relação ao animismo. Ele acusa Freud de retardar a incorporação da Psicologia ao corpo da ciência, pois o aparelho mental precisaria satisfazer às regras de uma linguagem operacional. Assim, era necessário reduzir a Psicanálise à psicologia do comportamento, para construção de uma teoria observável e verificável (SKINNER, 1956, p. 79, tradução nossa).

Japiassu (1989, p. 28) diz que alguns psicanalistas americanos, pretendendo atender às exigências do positivismo lógico, reformularam a Psicanálise a fim de torná-la aceitável pela psicologia skinneriana. Ao se apropriaram da teoria freudiana, os americanos tentaram situar a noção de latência à de comportamento. O funcionamento dos sistemas (*Id*, *Ego*, *Superego*) funcionariam à maneira do modelo reflexo. O ponto de vista econômico se alinharia ao modelo entrópico, de tensão e redução de tensão. Enfim, os sistemas formariam uma hierarquia de integração, o superior inibindo e controlando o inferior. Porém, isso faria da Psicanálise uma psicologia do *ego*, em que o duplo funcionamento do aparelho psíquico, sob

o signo dos princípios do prazer e realidade, ficariam submetidos ao esquema estímulo-resposta.

Já no entender de Popper, a condição *sine qua non* para que uma teoria possa ser considerada científica é a falsificabilidade, ou seja, se ela for suscetível de ser refutada pela experiência. Assim, as teorias físicas são científicas, porque fazem previsões que podem ser desmentidas, por fatos provocados ou observados. Já a teoria psicanalítica não assume esse tipo de risco, os fatos a confirmam sempre, ela é metafísica. Isso não quer dizer que seja uma teoria falsa, mas por não ser testável, não é possível decidir se é verdadeira (POPPER, 1963, p. 34 - 36, tradução nossa). Popper observa que todo adversário ou paciente, reticente à Psicanálise, é acusado de recalque ou resistência. Mas alega que diferente dos empiristas lógicos, ele considera os programas metafísicos de pesquisa, hipóteses interessantes, fecundas e quem sabe verdadeiras. Apesar de não serem científicas, podem até orientar pesquisas científicas particulares (POPPER, 1963, p. 36 - 38, tradução nossa).

Ainda assim, Freud jamais renunciou à ambição de posicionar a Psicanálise na família das *Ciências da Natureza*. Em seu texto inacabado *Esboço de uma Psicologia Científica* de 1895, ele já pretendia representar o aparelho psíquico na linguagem da neurofisiologia. A intenção de conferir uma base científica, às especulações psicológicas, parece clara. Em seu entender as *Ciências da Natureza* passa a ser, pura e simplesmente, sinônimo de *Ciência*. A Psicanálise só pode ser então, uma ciência natural. Por isso, ele não aceita o dualismo inaugurado por Dilthey, remetendo a duas esferas axiologicamente distintas: a das *Ciências do Espírito* e das *Ciências da Natureza* (JAPIASSU, 1989, p. 20).

Jung a seu turno, de maneira nenhuma é anticientífico, mas também não reduz sua teoria aos limites impostos pelo método positivista. Considerando o ser humano natural, tanto quanto o cultural, a Psicologia Analítica comporta as duas dimensões, biológica e espiritual. Para Jung, o inconsciente, com efeito, não é isto ou aquilo, mas o desconhecimento do que nos afeta imediatamente. Assim, os recursos de utilização da imagem, do símbolo e até mesmo do mito, compõem o constructo lógico indispensável. O inconsciente aparece como que de natureza psíquica, mas sobre sua verdadeira natureza, muito pouco se sabe, e para ser otimista, sabe-se tanto quanto a natureza da matéria. Inevitavelmente, Jung constata a rigidez científica para com a psicologia, suas consequências e redargue às críticas que recebeu.

Enquanto, porém, a Física tem consciência da natureza modelar de seus enunciados, as filosofias religiosas se exprimem em termos metafísicos, e hipostasiam suas imagens. Quem ainda está preso a este último ponto de vista não pode entender a linguagem da Psicologia: acusá-la-á de metafísica ou de materialista, ou, no mínimo, de agnóstica, quando não até mesmo de gnóstica. Por isso, tenho sido acusado por

estes críticos ainda medievais, ora como místico e gnóstico, ora como ateu. (...) Trata-se de uma certa falta de cultura, inteiramente ignorante de qualquer crítica histórica e que, por isso mesmo, ingenuamente acha que o mito ou deve ser historicamente verdadeiro ou, do contrário, não é coisa nenhuma. Para tais pessoas, a utilização de uma terminologia mitológica ou folclórica com referência a fatos psicológicos é inteiramente “anticientífica”. Com este preconceito as pessoas barram o próprio acesso à Psicologia e o caminho para um ulterior desenvolvimento do homem interior cujo fracasso intelectual e moral é uma das mais dolorosas constatações de nossa época. (JUNG, 2009, prefácio)

Jung afirma que, em sua compreensão mais profunda a Psicologia é *autoconhecimento*. Mas como esse processo não pode ser fotografado, calculado, contado, pesado e medido, é considerado anticientífico. Então ele questiona “Mas, o homem psíquico, ainda bastante desconhecido, que se ocupa com a ciência é também ‘anticientífico’ e, por isso, não é digno de posterior investigação?”. Em sua compreensão o mito caracteriza o homem psíquico, tanto quanto o ninho é capacidade inerente ao pardal e o canto ao rouxinol. Jung estava convencido de o verdadeiro motivo de o homem buscar tanto progresso exterior, em detrimento do melhoramento interior, está na profunda aversão que ele tem de conhecer algo a mais sobre si mesmo (JUNG, 2009, prefácio).

Portanto, com uma postura essencialmente inversa à de Freud, quanto aos limites da investigação psicológica, Jung estabeleceu a teoria da personalidade mais complexa, de que se dispõe atualmente. A começar pela energia que é distribuída e movimenta os vários componentes da psique. Em síntese a energia psíquica da Psicologia Analítica é tratada do ponto de vista energético, e tem um funcionamento dinâmico. No início dos seus estudos Jung fazia uma avaliação quantitativa objetiva, observando a presença de complexos através do método de associação. Nestes casos, o elemento nuclear apresenta-se com uma tonalidade emocional, e essa tônica afetiva é expressa como uma quantidade de valor. Além disso, a aplicação do ponto de vista energético é regulada pelo princípio de equivalência e entropia. Os conceitos básicos da energia psíquica envolvem a progressão e a regressão, a extroversão e a introversão, o deslocamento da libido e a formação do símbolo.

Inerente à teoria da energia está o princípio de equivalência que postula que para cada energia gasta, surge em outro lugar, uma quantidade igual da mesma, ou de outra forma de energia. O fator de intensidade, pode passar de uma forma a outra. O fator de extensividade por sua vez, dá a determinação dinâmica da energia, sempre existente no fenômeno. Assim sendo, o fator de extensividade psicológica, não pode passar a uma nova formação sem que se transfiram partes ou características da formação anterior à qual se achava vinculada (JUNG, 2013, p. 29).

A libido move-se não só para a frente e para trás (no sentido do tempo), mas também para fora (ambiente) e para dentro (mente). A progressão é um movimento de vida que caminha para frente no sentido do tempo. Esse movimento pode dar-se de duas formas diversas, ou de modo extrovertido, quando os objetos, ou seja, as condições do ambiente, influenciam preponderantemente a progressão, ou introvertidamente quando a progressão deve adequar-se às condições do Eu (do fator subjetivo). Também a regressão pode dar-se de duas formas, como um retrair-se do mundo externo (introversão), ou como um refugiar-se em vivências externas extravagantes (extroversão) (JUNG, 2013, p. 53).

A transformação ou transposição energética, consiste no deslocamento de intensidades ou valores psíquicos de um conteúdo a outro. A cultura humana, enquanto elemento natural de diferenciação é como uma máquina técnica que utiliza as condições naturais para a transformação de energia física e química. E depois também, é uma máquina espiritual que utiliza condições espirituais para a transformação da libido. A máquina psicológica que transforma a energia é o símbolo. Os símbolos nunca foram inventados conscientemente, mas foram produzidos pelo inconsciente, pela via da chamada revelação ou intuição. Há uma estreita relação dos símbolos mitológicos com os oníricos, o que leva a crer que grande parte dos símbolos históricos provenha diretamente do sonho ou, seja por ele estimulado (JUNG, 2013, p. 54, 58, 61)

Assim, a energia psíquica impulsiona não só o instinto sexual como também se transforma em elementos culturais e espirituais. A elasticidade do conceito ultrapassa a energia vital aplicada à esfera biológica, e abarca também todos os complexos do psiquismo humano, tomando uma perspectiva *panenergética*. Para Maroni (1998, p. 26), ressalta que do ponto de vista da energia, as diferentes funções também traduzem o movimento predominante da libido e, como já mencionado, elas podem ser tipo de pensamento, tipo de sentimento, tipo sensação e tipo intuição.

Além da energia psíquica, a estrutura da personalidade é composta, em sua superfície, pela consciência do ego. O ego está baseado experimentalmente numa unidade com a imagem do corpo, ou soma psíquico, que é essencialmente um fator psíquico. Depois de certo ponto do desenvolvimento, o ego passa a ser muito definido e moldado pelo mundo cultural. Isso constitui uma camada, ou invólucro, entorno do ego central. A essas camadas Jung denomina “Personalidade nº 1” e “Personalidade nº 2”. O ego nº1 é nuclear e inato, e o nº2 é a camada cultural que fica cada vez mais espessa. As colisões criadas entre o indivíduo e o ambiente externo deixam o ego suscetível a perturbações e reações emocionais (STEIN, 2006, p. 29, 31).

Ao conteúdo inconsciente responsável pelas perturbações da consciência Jung deu o nome de complexos. A “energia” do complexo refere-se à quantidade exata de potencial requerido para o sentir e o agir que está contido no núcleo, semelhante a um ímã. Os complexos têm energia e manifestam uma espécie de rodópio eletrônico próprio, como os elétrons que rodeiam o núcleo de um átomo. Quando são estimulados por uma situação ou evento, soltam uma rajada de energia e pulam sucessivos níveis, até chegarem à consciência. O interior da psique é povoado por esses complexos, que por sua vez são formados por imagens⁹¹ (STEIN, 2006, p. 48).

As imagens são carregadas de grandes cargas emocionais, são de natureza arquetípica e estão frequentemente em nível inconsciente. A camada mais superficial do inconsciente é a que Jung denominou de inconsciente pessoal, enquanto que a camada mais profunda é chamada de inconsciente coletivo. A primeira tem sua origem em experiências e aquisições pessoais. A segunda é inata, de natureza universal, seus conteúdos são de natureza psíquica suprapessoal, são idênticos em todos os seres humanos. Os conteúdos do inconsciente pessoal são principalmente os complexos de tonalidade emocional, que constituem a intimidade pessoal da vida anímica. Os conteúdos do inconsciente coletivo, por outro lado, são chamados arquétipos (JUNG, 2008, p. 15).

O arquétipo em si, como fator estrutural inconsciente (assim como o instinto), é inapreensível, inacessível à consciência. Ele é uma forma vazia de apreensão, o que será apreensível à consciência é a manifestação do arquétipo, a imagem arquetípica. A força coerciva e ordenadora do arquétipo surge obrigatoriamente de uma energia libidinal intensa. De fato, Jung propõe os conceitos de instinto e arquétipo como os dois lados de uma mesma moeda. Os arquétipos são, portanto, imagens inconscientes dos próprios instintos. Em outras palavras, o arquétipo representa o sentido da pulsão instintiva, elemento estrutural que se manifesta como imagem.

O arquétipo surge a partir de um depósito permanente, de uma experiência que foi constantemente repetida, durante muitas gerações. Jung explica que o termo *archetypus* já

⁹¹ A palavra *imagem* é fundamental aqui. Trata-se de um termo extremamente importante para Jung, pois a imagem define a essência da psique. Algumas vezes Jung utiliza a palavra latina *imago* para referir-se a um complexo. A “*imago da mãe*” é o complexo da mãe, distinto da mãe real. O ponto é que o complexo é uma imagem e, como tal, pertence essencialmente ao mundo subjetivo; é feito de pura psique, embora represente também, uma pessoa, uma situação, ou experiência real. Não deve confundir-se com realidade objetiva, com uma outra pessoa real ou corpo material. O complexo é um objeto interior e em seu núcleo está uma imagem. (STEIN, 2006, p. 51)

estava presente em Fílon⁹², o judeu, como referência à *imago dei* no homem. Também em Irineu⁹³ lê-se: “O criador do mundo não fez essas coisas diretamente a partir de si mesmo, mas copiou-as de outros arquétipos”. No *Corpus Hermeticum*⁹⁴ Deus é denominado como a “luz arquetípica”. Dionísio Areopagita usa diversas vezes o termo “arquétipos imateriais”. Jung diz ainda que embora Agostinho não tenha usado o termo, a ideia de arquétipo se faz presente, como por exemplo, em: “ideias... que não são formadas, mas estão presentes na inteligência divina”. Mas o termo *archetypus* é sobretudo, uma perífrase do *eidos*⁹⁵ de Platão (HALL, LINDZEY, 1973, p. 100; JUNG, 2008, p. 16).

Em épocas passadas – apesar de existirem opiniões discordantes e tendências de pensamento aristotélicas – não se achava demasiado difícil compreender o pensamento de PLATÃO, de que a ideia é preexistente e supra-ordenada aos fenômenos em geral. “Arquétipo” nada mais é do que uma expressão já existente na Antiguidade, sinônimo de “ideia” no sentido platônico. (JUNG, 2008, p. 87 grifo do autor)

Na sequência, de modo quase bem-humorado Jung declara que se fosse filósofo, daria seguimento ao argumento platônico. Segundo sua própria hipótese, ele diria que em algum lugar, “em um lugar celeste” existe uma imagem primordial da mãe, preexistente e supra-ordenada a todo fenômeno maternal (no mais amplo sentido da palavra). De uma maneira ou de outra, foi exatamente o que ele fez, usando o termo *arquétipo*, mas atribuindo-lhe um valor histórico. Os aspectos psicológicos do arquétipo maternal são largamente discutidos por Jung, enquanto complexo dos filhos, quanto à exacerbação do Eros, identificação ou defesa contra a mãe. Este é um complexo de suma importância, dada a obrigatoriedade desta relação, que se energiza através dos tempos.

⁹² Fílon (25 a.C. – 50 d.C.) filósofo judeu-helenista que viveu em Alexandria no Egito. Jung cita sua obra *De opificio mundi*. (JUNG, 2008, p. 16 nota de rodapé)

⁹³ Jung extrai sua referência da página 126 da obra *Adversus Omnes Haereses* (Sobre a detecção e refutação da Gnosis ou também conhecido como Contra Heresias), que é a obra de Irineu de Lyon (130 – 202), um bispo grego. (JUNG, 2008, p. 16 nota de rodapé)

⁹⁴ Hermética [p. 140] é o conjunto de textos escrito na primeira pessoa por Thoth ou Hermes Trismegisto, na então província romana do Egito, que revela um contato com o *nous*. “Quando Deus é designado por *το ἀρχέτυπον φως* no *Corpus Hermeticum*, provavelmente datado do século III, expressa-se com isso a ideia de que ele é preexistente ao fenômeno ‘luz’ e imagem primordial supra-ordenada a toda espécie de luz”. (JUNG, 2008, p. 16 nota de rodapé, p. 87)

⁹⁵ O que na historiografia da filosofia é denominado “ideia” platônica é geralmente chamado por Platão, sem preferência perceptível na escolha lexical, entre outras coisas de ideia, *morphê*, *eidos* ou, dependendo do contexto, de *genos* ou até mesmo *ousia* e *physis* (SCHÄFER, 2012, p.151). De fato, para o homem de hoje o termo ideia significa um conceito, um pensamento, uma representação mental. Em contrapartida, para o grego, especialmente para Platão, a Ideia não era o pensamento, mas o objeto do pensamento, ao qual o pensamento se dirige. Além disso, deve-se observar que os termos ideia e *eidos* derivam de *idein*, que significa ver e, portanto, indicam o objeto do ver. (REALE, 1999, p. 143).

No entanto, embora o arquétipo maternal ocupe grande espaço na obra junguiana sobre os arquétipos, este trabalho se limita a estudar o conflito inerente aos pares persona e sombra, anima e animus. Pois, após conceituar os principais componentes do mapa psíquico da Psicologia Analítica, buscou-se compreender como o conceito de saúde poderia ser inserido. E a solução que Jung oferece aos conflitos internos da psique humana, é a sua própria evolução para um estado de integração, individuação, que culmina no conceito de *self*. A partir disso, a experiência religiosa e a análise, são apontados como formas possíveis de *therapeia*.

Os conflitos internos da psique são intrínsecos à própria estrutura da mente, que durante seu desenvolvimento está sujeita a fragmentar-se ou unificar-se. O primeiro foco principal de conflito situa-se no processo de identificação mais comum, que se dá entre o ego e a persona, versus sombra. Embora seja menos predominante, o oposto também é gerador de conflito, ou seja, a identificação entre o ego e a sombra, versus persona. O segundo foco do conflito se dá na relação anima/animus e o consciente, em que tais arquétipos podem se tornar completamente autônomos e insurgir contra o ego. Não obstante, o conflito pode surgir em qualquer tipo de complexo, como por exemplo, no complexo materno, que pode ser tanto positivo, quanto negativo.

Como diz Hall e Lindzey (1973, p. 107), a oposição existe em qualquer parte da personalidade, entre o ego e a sombra, entre a persona e a anima/animus, entre a persona e o inconsciente individual, entre o ego e o inconsciente coletivo. A introversão opõe-se à extroversão, o pensamento ao sentimento, enfim. O ego é como uma peteca jogada para todos os lados, entre as solicitações externas da sociedade e as solicitações internas do inconsciente coletivo. A contenda entre as forças irracionais da psique não cessa nunca, o conflito é um fato básico da vida. No entanto, embora os conteúdos e tendências do consciente e do inconsciente raramente estejam de acordo, é possível integrá-los.

O processo pelo qual uma pessoa se torna um indivíduo psicológico, ou seja, uma unidade consciente separada e indivisa, um todo distinto, é entendido como individuação. Esse processo visa unificar, primeiro a consciência do ego e, depois, todo o sistema psíquico consciente e inconsciente, a fim de abordar o todo. O todo ou a integridade é o termo que descreve o objetivo do processo de individuação, e é a expressão, no âmbito da vida psicológica, do arquétipo do *self* (STEIN, 2006, p. 167).

A concepção junguiana do *self* é simultaneamente estrutural e dinâmica. No ponto de vista dinâmico, o *self* é concebido como algo que está sujeito a uma contínua transformação no decorrer de uma vida inteira. Cada uma das imagens arquetípicas, que se apresentam na

sequência do desenvolvimento do nascimento à velhice, são aspectos ou expressões desse arquétipo tão singular. Durante o desenvolvimento o *self* colide com a psique e gera mudanças no indivíduo em todos os níveis: físico, psicológico e espiritual. O processo de individuação é impulsionado pelo *self* o tempo todo, e é levado a efeito através do mecanismo de compensação. Ainda que o ego não o gere nem o controle, pode participar desse processo na medida em que adquire consciência dele (STEIN, 2006, p. 173).

Quando o indivíduo atinge por volta dos trinta anos, algumas mudanças ocorrem em sua vida. Os interesses e objetivos da juventude perdem força e vão sendo substituídos por novos desejos, mais culturais e menos biológicos. Esse indivíduo começa a se sentir mais introvertido e menos impulsivo. No lugar do vigor físico e mental vão surgindo a sabedoria e a sagacidade. Seus valores são sublimados em símbolos sociais, religiosos, cívicos e filosóficos. O indivíduo se transforma em um homem espiritual. Essa transição é um acontecimento decisivo e arriscado, porque se durante a transferência de energia algo fique fora de lugar, a personalidade é prejudicada. Isso ocorre, por exemplo, quando os valores culturais e espirituais não utilizam toda a energia antes investida em objetivos instintivos. Nesse caso, o excesso de *energia livre*⁹⁶ transforma o equilíbrio da psique (HALL, LINDZEY, 1973, p. 117).

A possibilidade de algo dar errado, durante a transição da libido da aplicação instintiva para a espiritual, é tão grande quanto a falta de uma educação voltada para esse aspecto da vida do indivíduo. É nesse conflito interno que a neurose se baseia e instala a unilateralidade reprimindo o inconsciente, e a pessoa fica num impasse energético. Com a energia sendo usada em uma gama tão estreita de atividades (sendo que a maior parte dispensada na defesa contra o acesso ao inconsciente), perdem-se muitas possibilidades de integração e satisfação na vida. Mas no caso de tudo ocorrer bem, o excedente de libido passa ao desenvolvimento da função transcendente.

Do excedente de libido resultam certos processos psíquicos inexplicáveis, ou insuficientemente explicáveis pelas simples condições naturais. Trata-se dos processos religiosos, cuja natureza é essencialmente simbólica. Símbolos de representação são ideias religiosas, símbolos de ação são rituais ou cerimônias, ambos são a manifestação e a expressão do excedente de libido. Ao mesmo tempo são passagens para novas atividades, que devemos especificar como atividades

⁹⁶ Na natureza física só se consegue transferir uma parte muito limitada da energia natural a uma forma aproveitável na prática, tendo que deixar de longe a maior parte inutilizada, agindo nos fenômenos naturais. Do mesmo modo, na natureza psíquica, só se pode retirar uma pequena quantidade de energia de seu curso natural. Uma parte incomparavelmente maior não pode ser captada, pois sustenta o curso natural da vida (JUNG, 2013, p. 60).

culturais, em oposição às funções regulares que ocorrem instintivamente. (JUNG, 2013, p. 61)

Assim, na Psicologia Analítica, não se trata de uma repressão inevitável e determinista, mas de uma canalização e um transcender da instintividade. Até porque, o princípio espiritual não é contra a natureza. O princípio de individuação, enquanto ação centralizadora que se opõe à instintividade, também é colocado como um instinto. Esse paradoxo é explicado quando Jung afirma que o próprio princípio espiritual é, também, um instinto:

O princípio espiritual, a rigor, não colide com o *instinto*, mas com a *instintividade* entendida como superioridade injustificada da natureza instintiva sobre a espiritual. O espiritual também se manifesta no psiquismo como instinto, e até como uma verdadeira paixão (...). Não é um derivado de outro instinto, como a psicologia do instinto gostaria que fosse, mas um princípio *sui generis*, a saber, a forma imprescindível à força instintiva (JUNG, 2013, p. 72).

Seguindo sob esse prisma, a função transcendente não implica em algo de misterioso, supra-sensível, ou metafísico, mas uma função que, por sua natureza, pode-se comparar a uma função matemática. A não ser que a matemática também possa ser denominada misteriosa, supra-sensível e metafísica, por ser uma função de números reais e imaginários. A função psicológica e transcendente resulta simplesmente da união dos conteúdos conscientes e inconscientes (JUNG, 2009, p. 1).

Nenhum juízo é dado a respeito da existência croncreta da divindade em si, no entanto, as imagens da divindade existem, e são vivenciadas pelo indivíduo psiquicamente, em todos os tempos e lugares. Independente da existência, ou não, do ser divino, sua imagem existe não só exteriormente como também interiormente na psique humana, e tal fato é objeto de estudo da psicologia. Por isso é imperioso salientar que Jung se refere sempre, somente à imagem, nunca à própria divindade. De maneira idêntica, se ele considera que a experiência religiosa resulta em uma atividade terapêutica, ele se refere a qualquer experiência espiritual (e psicológica) individual, e não à prática religiosa imposta pelas instituições.

Assim, partindo da hipótese dos arquétipos, Jung propõe que a alma humana é dotada de uma possibilidade de relação com a divindade, pois de outra forma jamais se estabeleceria uma conexão entre ambos. Esta correspondência, formulada psicologicamente, é o arquétipo da imagem de Deus. O arquétipo da imagem divina não se diferencia do arquétipo do *self*, as duas ideias apresentam-se sempre mescladas. Da mesma maneira, a experiência psicológica

do *self* e a experiência religiosa não se distinguem, ambas são vividas como uma unidade abrangente ou a totalidade (JUNG, 1994, p. 4, 8)

Por causa de sua afinidade com o instinto, o arquétipo representa o elemento autêntico do espírito, mas de um espírito que não se identifica com o intelecto, e sim com o espírito que o governa. O conteúdo essencial de todas as mitologias e religiões e de todos os ismos é, por natureza, arquetípico. O arquétipo é espírito ou não-espírito, e o que ele é, em última análise, depende da atitude da consciência. O arquétipo e o instinto constituem os opostos da mais extrema polaridade, como é fácil verificar quando se compara um homem sob o domínio dos instintos e outro que é governado pelo espírito. Mas, assim como em todos os opostos, essa relação é demasiadamente estreita, que não se pensa em uma sem se pensar na correspondente negação. Por isso em todas as situações se aplicam o princípio de que os extremos se tocam, um pressupõe o outro como fatores correspondentes (JUNG, 2009, p. 146).

Porém, isto não implica que um possa derivar do outro, apenas que subsistem lado a lado. O homem se encontra ao mesmo tempo como um ser impelido a agir, mas capaz de pensar e refletir. Essa polaridade em si mesma não tem significado moral, porque o instinto em si não é mau, como o espírito em si não é necessariamente bom. Ambos podem fazer uma e outra coisa. Os opostos são qualidades extremas de um determinado estado, graças às quais este estado pode ser percebido como algo de real, pois formam um potencial energético. A psique consiste em processos cuja energia pode se originar do equilíbrio entre os mais diversos tipos de opostos. Apesar de sua polaridade, eles mostram uma tendência permanente a se unirem, e Nicolau de Cusa definiu o próprio Deus como uma *complexio oppositorum* (união dos opostos) (JUNG, 2009, p. 147).

Assim, podemos compreender que o amor enquanto cura da alma em Jung, ocorre no dinamismo que se reflete na numinosidade e no poder fascinador da imagem arquetípica. A energia psíquica que movimenta o instinto em seus dois estados, fisiológico e arquetípico, pode ser distribuída por essa unidade em perfeita harmonia. Mas como Jung ressaltou, é necessária, mas, ainda falta, uma educação que facilite a transição da instintividade para a espiritualização e o desenvolvimento cultural. Afinal, a saúde psíquica se expressa na condição da personalidade integrada, individuada, capaz de compreender e harmonizar as forças ambivalentes do potencial humano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A busca por compreender as implicações do amor, para com a saúde da alma em Platão e em Jung, termina por esclarecer quais pontos os aproximam. Claro que, há que se ter em mente, a distância contextual e as diferenças e dificuldades hermenêuticas próprias dessas teorias. Em Platão, de acordo com as atuais limitações do intelecto humano, investigar a natureza da alma, assim como no caso da Ideia do Bem e do Amor, é uma abordagem que só pode ser efetuada mediante um *símile* (*fedr.* 246a). Assim, o mito em Platão nos lança na complexidade do ser humano. A lavra mais empírica, sobre a natureza da alma em Platão, consiste no núcleo da tese apresentada no *Fedro*, de que a alma é fonte de movimento (*fedr.* 245c).

Para Jung, os mitos são manifestações da essência da alma, mas esse fato foi negado, de modo absoluto, até os nossos dias. A alma inconsciente do homem primitivo é impelida irresistivelmente, a assimilar toda experiência externa sensorial, a acontecimentos anímicos. Então, para o primitivo, não basta ver o sol nascer e declinar, esta observação exterior deve corresponder a um acontecimento anímico. Isto é, o sol deve representar em sua trajetória o destino de um deus, que no fundo habita a alma do próprio homem (JUNG, 2008, p.17).

Assim, todos os acontecimentos mitologizados da natureza, não são, de modo algum, alegorias destas, mas sim expressões simbólicas do drama interno e inconsciente da alma. A consciência humana consegue apreender esse drama da alma, através da projeção, espelhada nos fenômenos da natureza. Por isso o significado do termo *archetypus* fica mais claro, sem dúvidas, quando se relaciona com o mito (JUNG, 2008, p.18).

Jung relaciona o conceito de *arquétipo*, como vimos, com o *eidos* platônico (JUNG, 2008, p. 87). Há que se ter cautela e observar o uso que Platão confere ao *eidos*, porque nem sempre a ideia é o *eidos*. Dixsaut (2017, p. 61, 62) observa que todas as vezes que Platão quer evitar empregar *eidos* falando de uma realidade não corporal, ele utiliza ideia. Nestes casos⁹⁷, ideia não tem seu sentido platônico habitual. Se a ideia única do *Teeteto* refere-se à alma, Sócrates deve infalivelmente esquivar-se de *eidos*, pois a alma nunca é, em nenhum Diálogo,

⁹⁷ Conferida pelo *eidos*, ela é sua denominação sobre a coisa sensível, por exemplo no *Fédon* (104-105), *Sofista* (253c). Na *República*, trata-se da ideia da luz e, quando lhe é atribuída uma potência suplementar, da ideia do Bem. A luz não é uma essência, e o Bem tampouco. Uma por falta o outro por excesso. O termo é empregado porque não é possível nomear propriamente *eidos* a coisa da qual se fala ao mesmo tempo dotando-a de uma potência particular de ligação: luz e Bem tem uma mesma função de jugo, eles submetem objetos à faculdade capaz se os apreender (visão, tratando-se da luz, intelectão tratando-se do Bem). (DIXSAUT, 2017, p. 61, 62)

determinada como uma Forma. Ideia pode remeter a uma instância não sensível, não corporal, mas não mais inteligível, como é precisamente a instância psíquica.

Outro ponto a se destacar é que Platão mantém a teoria das Formas em um lugar indubitavelmente metafísico. Enquanto Jung se esforça para dar aos arquétipos uma dimensão histórica, mas sem cair em reducionismo antropológico. Assim como na teoria evolucionista do encéfalo, às camadas primitivas são acrescidas as camadas mais recentes, a psique, em Jung, conteria o inconsciente coletivo de tempos remotos, além do inconsciente pessoal e consciente atuais. Em Platão, a imagem da Forma corresponde ao plano sensível, enquanto que a Forma em si corresponde à realidade inteligível. O meio de resgate da Forma em si, se dá através da reminiscência, que é favorecida por fatores como a imortalidade da alma e o processo de metempsicose. Jung também separa o arquétipo e as imagens do arquétipo, mas aquele se situa na alma e somente a imagem pode estar dentro e fora dela.

Portanto, não só na Psicanálise, mas também na Psicologia Analítica, diversos conceitos têm em Platão alguma forma de espelhamento. Quanto à estrutura do aparelho psíquico, as analogias entre o modelo platônico e o junguiano não são tão evidentes, quanto daquele com o freudiano, porque Jung insere vários cômodos novos, e uma rica mobília ao templo psíquico. Em contrapartida, se se compara a noção de amor em Platão, com a libido, ela será reducionista em Freud, e a energia psíquica mais ampliada em Jung. Mas nem um, nem outro, alcançam a abrangência que Platão confere a Eros. Essa comparação só não é forçosa porque, como estão citados no terceiro capítulo⁹⁸, tanto Freud quanto Jung referenciaram seus conceitos ao Eros platônico.

No livro IX da *República* (581b), o desejo próprio à parte inteligente da alma é a filosofia. A oposição entre a razão e o apetite não é apenas lógico, mas também no modo de desejar algo. Em Platão, o princípio de prazer não se encontra somente com o princípio de realidade, mas com outros princípios de outros prazeres. E ainda que o princípio de realidade

⁹⁸ Citação de Freud [página 127]: O que tenho no espírito é, naturalmente, a teoria que Platão colocou na boca de Aristófanes no *Symposium* e que trata não apenas da origem do instinto sexual, mas também da mais importante de suas variações em relação ao objeto. 'A natureza humana original não era semelhante à atual, mas diferente. Em primeiro lugar, os sexos eram originalmente em número de três, e não dois, como são agora; havia o homem, a mulher, e a união dos dois (...)' Tudo nesses homens primevos era duplo: tinham quatro mãos e quatro pés, dois rostos, duas partes pudendas, e assim por diante. Finalmente Zeus decidiu cortá-los em dois, 'como uma sorva que é dividida em duas metades para fazer conserva'. Depois de feita a divisão, as duas partes do homem, cada uma desejando sua outra metade, reuniram-se e lançaram os braços uma em torno da outra, ansiosas por fundir-se. (FREUD, 1996, v.18 p. 68)

Citação de Jung [página 131]: Como conceito aplicado de energia logo se hipostasia nas forças (os instintos, os afetos e outros processos dinâmicos), o seu caráter concreto pode ser expresso adequadamente, a meu ver, pelo vocábulo libido, pois concepções semelhantes se utilizaram de denominações parecidas, desde tempos remotos, tais como a vontade de Schopenhauer, a arque de Aristóteles, o *eros* de Platão, o amor e o ódio dos elementos de Empédocles ou elán vital de Bérghson. (JUNG, 1998, p. 28)

se revele como uma astúcia do princípio de prazer, ele próprio permanece menos prazeroso e menos desprazeroso. Em vez disso, a inteligência é algo mais puro, mais verdadeiro e real, por isso se opõe ao princípio de prazer, que é o apetite. Em 580d, Platão diz que a parte apetitiva da alma não possui nem o privilégio do desejo, nem o do prazer (DIXSAUT, 2001, p. 135).

Essa parte da alma chama-se “*epithimética*” na medida em que certo número de apetites a dominam (*rep.* 580c). Esses apetites naturais parecem fornecer o modelo de todo apetite, como a fome, a sede, que permeia o discurso técnico. Porém isso não é suficiente para evidenciar o que há de desejante no desejo, nem de medir de forma exata sua potência. Como Platão deixa claro a Aristófanes, que discursa logo após o médico Erixímaco, aquilo que os homens absolutamente não têm consciência é da potência de *eros*. Para os discursadores do *Banquete*, *eros* é um apetite, uma única forma de apetite que se diferencia pelo tipo de objeto que busca. Contudo, a valorização do objeto não é essencial para o apetite, mas o é para *eros*. Eros reduzido à nudez do apetite sexual, da *aphrodisia*, não é *eros* (DIXSAUT, 2001, p. 134).

Freud ao adotar o mito de Aristófanes no *Banquete*, como inspiração à sua teoria sobre a origem da libido, cai na mesma incompletude que todos os discursadores desse diálogo. Porém, tal incompletude é apontada quando posta em comparação com o discurso de Sócrates. Assim, além do reducionismo em si, ou seja, de explicar fenômenos complexos com processos biológicos, há o reducionismo em relação ao discurso socrático. Freud expressa nitidamente que sua perspectiva é próxima à de Aristófanes, de modo que a acusação de reducionismo, na perspectiva deste trabalho, é a que advém dessa comparação. Tal distância entre a libido e o Eros seria menos evidente, se a referência adotada por Freud fosse o texto do *Fedro*, pois lá a experiência amorosa culmina no âmbito sexual.

Já Jung, não especifica em qual texto platônico ele se baseia e refere-se ao Eros platônico de uma maneira geral. De qualquer forma, ele se aproxima melhor do amor platônico expresso nos dois diálogos, por não restringir a energia psíquica à pulsão sexual. Ainda assim, os dois conceitos (energia psíquica e *eros*) não podem ser tomados como idênticos. Primeiro para não incorrer em anacronismo, depois porque uma teoria é concebida no escopo da filosofia da psicologia e a outra no campo da psicologia científica moderna. Além disso, Jung não define *eros*, e apesar de usar o termo em vários momentos, ele não faz questão de explicitar seus aspectos metafísicos, da maneira como o faz Platão.

Todavia, *eros* e a energia psíquica podem correr analogamente no que se refere, por exemplo, ao fato de englobarem desde os impulsos sexuais até os espirituais, ao mecanismo

de compensação, à tendência de unificação e a necessidade de uma educação voltada para a questão erótica/libidinal também é preconizada nos dois autores.

No que se refere à compensação, toda redução de uma espécie de *eros*, não é senão a amplificação de outro de seus aspectos. Assim, quem despreza o amor-sentimento, apenas realiza melhor os fins do amor-apetite. Eros, o amor, é também ambíguo ao designar tanto o sentimento terno, como a amizade (*philia*), quanto o apetite sexual. Eros e *philia* certamente remetem a uma natureza única, os termos são quase sinônimos e estão perto de uma diferença de grau. Mas uma diferença de grau, não constitui uma diferença de natureza (DIXSAUT, 2001, p. 136, 146). Na Psicologia Analítica, de acordo com o princípio da equivalência, se a energia é removida de um sistema, necessariamente, aparecerá em outro. Portanto, há um fluxo constante e essa redistribuição é o que constitui a dinâmica da personalidade. A energia psíquica, também movimenta tanto as funções de sentimento, quanto o instinto sexual (STEIN, 2006, p. 72, 73).

Quando se trata de pensar o desejo, em Platão, as verdadeiras categorias não são as do verdadeiro e do falso, ainda menos aquelas do mau e do bom, do grosseiro e do nobre, do natural e do cultural, mas sim, aquelas do humano e do divino. A cultura e a moral são construídas a partir da proibição de certos objetos do apetite, e em primeiro lugar, da proibição do incesto (*Leis* 837e-838d). Ao fazê-lo elas civilizam e humanizam, mas o discurso de uma sacerdotiza, bem graduada, faz recordar a natureza demoníaca do desejo. E que ele é menos um fato do que o princípio de uma torção, de uma ascensão ao divino. No discurso humano do ateniense, o apetite sexual comporta, comparado com outros apetites, apenas uma diferença de intensidade. Mas em um discurso inspirado, a intensidade faz toda a diferença (DIXSAUT, 2001, p. 155).

Jung, no que lhe diz respeito, defende a tese geral de que a transformação da libido não ocorre necessariamente, através de um conflito entre pulsão sexual e a realidade externa. Para ele, o grande sacrifício do incesto é realizado voluntariamente, não por causa de uma ameaça de castração. Logo, o desenvolvimento da consciência, moralidade e cultura seria um processo natural dos seres humanos. Sobre a polaridade dos elementos discordantes da psique, em si mesma não tem significado moral, porque o instinto em si não é mau, como o espírito em si não é necessariamente bom. Ambos podem fazer uma e outra coisa, no entanto, o desgoverno do inconsciente pode ser extremamente caótico e perturbador (STEIN, 2006, p. 68; JUNG, 2009, p. 147).

Em uma aproximação simplista, poderia-se estabelecer um paralelo entre a estrutura da personalidade junguiana e o mapa da alma platônica. O Ego, enquanto centro da

consciência, que confere à nossa conduta consciente sua determinação e direção, pode ser pareado com o cocheiro. A persona, enquanto expressão dos aspectos socialmente apropriados ficaria ao lado do cavalo branco. A sombra que abriga os instintos mais animais, as expressões mais agressivas e inconscientes, seria o correspondente do cavalo preto. Como neste caso, as instâncias psíquicas não coincidem em número de três para três, esse paralelo pode ser rearranjado de outras formas, com outros arquétipos. Mas um paralelo que cabe estabelecer é aquele entre o *self* e Eros.

Ambos são elementos de integração e unificação da personalidade, enquanto a experiência plena do *self* resulta do processo de individuação, o Eros platônico no *Fedro* é o conciliador das instâncias discordantes. O *self* tem essa função transcendente que o faz ser indistinguível da experiência religiosa, da *imago dei*, por isso é associado também ao Cristo, que na Bíblia se faz para os homens o caminho, a verdade e a vida. Também Eros é esse *numen* que conduz a alma dos homens, ao encontro do Bem, da Ideia verdadeira, ao mesmo tempo em que incita o movimento básico da vida. Portanto, a função do arquétipo numinoso do *self* e a do espírito *daimônico* de Eros, são em aspectos gerais, bastante próximos.

Também nesse ponto, Jung compartilha visão semelhante à de Sócrates no *Cármides*, quanto à origem do adoecimento se dar na alma. No contexto do século XX, a medicina estava às voltas das doenças ditas nervosas, cujo expoente era a histeria. Jung, assim como Freud, já havia constatado que os tratamentos direcionados ao corpo tinham efeitos passageiros, ou nenhum efeito nesses casos. Assim, ele acreditava que o médico precisava aprofundar seus conhecimentos psicológicos e se tornar um conhecedor da alma humana. A experiência indicava que o padecimento daqueles pacientes provinha de funções complexas e profundas, para as quais a medicina ainda não abrira seu campo (JUNG, 1978, p. 1).

No mais, o método dialético socrático é ao mesmo tempo *pharmakón* e *therapeia* para os casos de ignorância. De maneira análoga, o método psicanalítico de cura pela fala, pressupõe o mesmo antídoto, contra a ignorância dos conteúdos inconscientes da alma. A importância das duas teorias, a de Platão e a de Jung, são incomensuráveis para o campo da Psicologia. Tratamos de traçar aqui alguns aspectos que convergem para o amor, a cura e a alma, mas nem de longe, foi possível esgotá-los. A cooperação entre as teorias rende estudos dos mais variados aspectos e interessantes sobreposições, como conceber Diotima enquanto a alma de Sócrates.

Enfim, estabelecer uma correspondência entre Platão e Jung é inesgotavelmente proveitoso. Enquanto se retiram da alma de Platão os cavalos míticos, inserem-se os arquétipos profundamente elaborados na psicologia moderna. Platão, por sua vez, continua insuperável

na concepção da natureza e função de Eros. Ambos entendem que a cura está na unidade da personalidade, e para isso a alma humana não conta com melhor mediador que Eros.

REFERÊNCIAS

BAIR, Deirdre. Jung. São Paulo: Summus, 2010.

BAKHTIN, Mikhail. O Freudismo. São Paulo: Perspectiva S. A., 2004.

BARBOSA, P. L. Do Conhecimento da Alma à Alma do Conhecimento. Tese (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2014.

BARRETO, M. H. Símbolo e Sabedoria Prática: Carl Gustav Jung e o mal-estar da modernidade. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais, 2006.

BENARDETE, Seth. Socrates and Plato: The Dialectics of Eros. Munich: Carl Friedrich von Siemens Foundation, 1999.

BYINGTON, C. A. B. Desenvolvimento da Personalidade. Símbolos e Arquétipos. São Paulo: Editora Ática, 1987.

BYINGTON, C. A. B. Transcendência e totalidade. Mente & Cérebro, Coleção memória da psicanálise, v. 2, São Paulo, 2009.

CARDOSO, Delmar. A alma como centro do filosofar de Platão: uma leitura concêntrica do Fedro à luz da interpretação de Franco Trabattoni. Edições Loyola, São Paulo, 2006.

CARDOSO, S., KEHL, M. R., PESSANHA, J. A. M. (et al). Os Sentidos da Paixão. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CIVITA, Victor. Mitologia. v.1. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

CHAUÍ, Marilena. Introdução à História da Filosofia dos Pré-Socráticos a Aristóteles. São Paulo: Brasiliense, 1994.

COOLIDGE Jr., F. P. The relation of philosophy to *Σωφροσύνη*: Zalmoxian medicine in Plato's "Charmides". In: Ancient Philosophy, n.13, pp. 23-36, 1993.

CORNFORD, F. M. Plato's cosmology. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1937.

CORRÊA, Paula da C. Armas e Varões – A Guerra na Lírica de Arquíloco. São Paulo: Fund. Ed. da UNESP, 1998.

COUTINHO, Carlos Luciano Silva. O mito de Zalmoxis e o sacerdócio de Sócrates: a cura no Cármides de Platão / Dissertação (Mestrado em Filosofia) Brasília: Universidade de Brasília, 2013.

DECOTELLI, Andre Miranda. O corpo e sua função condicional no Fédon de Platão. Revista Contemplação, n. 12, 2015.

DE OLIVEIRA AZEREDO, Verônica P. Eros: a manifestação da beleza na obra Fedro. Revista Lógoi, n. 29-30, p. 27 – 42, 2016.

DIXSAUT, M. Platon Le Désir de Comprendre. Paris: Vrin, 2003.

_____. Le Naturel Philosophe. Essai Sur Les Dialogues de Platon. Paris : Vrin, 2001.

_____. Platão e a Questão da Alma. Platon et la question de L'âme [Tradução: Cristina de Souza Agostini]. São Paulo: Paulus, 2017.

DODDS, E. R. Os Gregos e o Irracional. Lisboa: Gradiva, 1988.

DOS REIS, Maria Cecília L. G. O diálogo "Fedro" de Platão como meta-dialético. Revista USP - Sala Preta, v. 14, n. 2, p. 72-84, 2014.

DOVER, K. J. A Homossexualidade na Grécia Antiga. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

DROZ, Geneviève. Os Mitos Platônicos. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

ENTRALGO, Pedro Lain. La curación por la palabra en la antigüedad clásica. Madrid: Revista de Occidente, 1958.

ERLER, M. Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Berlin: New York, 1987.

FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade 2 – O Uso dos Prazeres. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

FREUD, Sigmund. Sobre os sonhos. Rio de Janeiro: Imago, 1973.

FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. Estudos Sobre a Histeria. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. 2. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

FREUD, Sigmund. A Interpretação dos Sonhos (Parte II). Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. 5. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Um Caso de Histeria. Três Ensaio Sobre a Teoria da Sexualidade e Outros Trabalhos. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. 7. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Além do Princípio de Prazer. Psicologia de Grupo e Outros Trabalhos. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. 18. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. O Ego e o Id e Outros Trabalhos. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. 19. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Cinco Lições de Psicanálise. A História do Movimento Psicanalítico. Esboço de Psicanálise. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultura, 2005.

FRIAS, I. M. Platão leitor de Hipócrates. Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina, 2001.

FRIAS, I. M. Medicina e filosofia na Grécia clássica e o conceito de melancolia: um estudo da relação corpo-alma sob o ponto de vista do binômio saúde-doença. Tese (doutorado). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2002.

FRIAS, I. M. Doença do corpo, doença da alma: medicina e filosofia na Grécia Clássica. Rio de Janeiro: Ed. Pontifícia Universidade Católica – São Paulo: Loyola, 2004.

GADAMER, H. G. Verità e metodo, trad. It. Milão: Bompiani, 1983.

GOMES, A. M. de A. O Conceito de Energia Psíquica em Carl Gustav Jung. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 1998.

GOMPERZ, T. Pensadores griegos, v. II. Assunção: Editorial Guaranía, 1969.

HALL, C. S., LINDZEY, G. Teorias da Personalidade. São Paulo: EPU, 1973.

HIPOCRATES. Conhecer, cuidar, amar: O Juramento e outros textos. Landy, 2002.

HOMERO. A Ilíada. Tradução de Manoel Odorico Mendes. Campinas: UNICAMP, 2010.

HOMERO. A Odisséia. Tradução de Manoel Odorico Mendes. São Paulo: Atena, 1957.

HUISMAN, Denis. Dicionário de obras filosóficas. Martins Fontes, 2000.

JAEGER, W. W. Paidéia: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

JAEGER, W. W. Paideia: a formação do homem grego. Trad. M. Artur M. Pereira. São Paulo: Herder, 1936.

JACOBI, Jolande. A psicologia de CG Jung: Uma introdução às obras completas. Editora Vozes Limitada, 2013.

JACOBI, Jolande. Complexo, arquétipo e símbolo na psicologia de C. G. Jung. Petrópolis: Vozes, 2017.

JAPIASSU, H. Psicanálise Ciência ou “Contraciência”? Rio de Janeiro: Imago, 1989.

JEANNIÈRE, Abel. Platão. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed, 1995.

JUNG, C.G. Estudos Sobre Psicologia Analítica. Psicologia do Inconsciente. O Eu e o Inconsciente. Obras Completas de C. G. Jung. v. 7. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie. Lípsia/Viena: Deutiche, 1913.

_____. Psychology of the Unconscious. Princeton: Princeton University Press, 1991.

_____. Psicologia e alquimia. Obras Completas de C. G. Jung. v. 12. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. A Dinâmica do Inconsciente. Obras Completas de C. G. Jung. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. Civilização em Transição. Obras Completas de C. G. Jung. v. 10. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. Psicologia e Religião. Obras Completas de C. G. Jung. v. 11. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo. Obras Completas de C. G. Jung. v. 9. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. A Natureza da Psique. Obras Completas de C. G. Jung. v. 8. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. A Energia Psíquica. Obras Completas de C. G. Jung. v. 8. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

KATZ, C. S. Complexo de Édipo. Freud e a Multiplicidade Edípica. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

KERÉNYI, K. Os Deuses Gregos. São Paulo: Cultrix, 2004.

KRAUT, Richard. Platão. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

LAN, C. E. Fedón. Introdução, tradução e notas. Buenos Aires: Eudeba, 2008.

LIPPS, T. Leitfaden der Psychologie. Lípsia, 1912.

LUZ, Ana Rosa L. O Amor, A Erótica e as Manias Divinas no Fedro de Platão. Cadernos de Graduação, n. 8, p. 29, 2011.

MACEDO, Dion Davi. Do Elogio à Verdade. Um Estudo Sobre a Noção de Eros como Intermediário no Banquete de Platão. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

MANON, Simone. Platão. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

MARQUES, Marcelo Pimenta. Platão, pensador da diferença-uma leitura do Sofista. Editora UFMG, 2006.

MARONI, Amnéris. Jung: o poeta da alma. Summus Editorial, 1998.

MONZANI, L. R. *et. al.* Filosofia da Psicanálise. São Paulo: Brasiliense, 1991.

OSBORNE, Catherine. Eros Unveiled. Plato and the God of Love. New York: Clarendon Press Oxford, 1994.

PAULO, Margarida Nichele. Indagação Sobre a Imortalidade da Alma em Platão. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

PEREIRA, Isidro S. J. Dicionário grego-português e português-grego. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998.

PESSANHA, J. A. M. Pré-Socráticos: Vida e Obra. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

PLATÃO. O Banquete, Fédon, Sofista, Político. v. 3. Os Pensadores. Globo S.A., 1972.

_____. Diálogos: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibiades. Tradução Carlos Alberto Nunes. UFP, 1975. 5v.

_____. Teeteto e Crátilo. Belém: UFP, 1988.

_____. A República (ou: sobre a Justiça. Gênero Político). Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Universitária UFPA, 2000.

_____. Fedro. Tradução Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2001.

_____. Diálogos I: Teeteto (ou do conhecimento), Sofista (ou do ser), Protágoras (ou sofistas). Tradução, textos complementares e notas Edson Bini. Bauru – São Paulo: Edipro, 2007.

_____. Diálogos IV: Crátilo (ou da correção dos nomes), Cármides (ou da moderação), Laques (ou da coragem), Ion (ou da Iliada), Menexeno (ou oração fúnebre). Tradução, textos complementares e notas Edson Bini. Bauru – São Paulo: Edipro, 2010.

_____. Diálogos V: O Banquete, Mênon (ou da virtude), Timeu, Crítias. Tradução, textos complementares e notas Edson Bini. Bauru – São Paulo: Edipro, 2010.

_____. Filebo. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução, apresentação e notas Fernando Muniz. São Paulo: Loyola, 2012.

REALE, Giovanni. História da Filosofia Antiga. v. 1. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. Eros Dèmone Mediatore. Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone. Milano: Rizzoli, 1997.

_____. Para uma Nova Interpretação de Platão. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. O saber dos antigos (O)-Terapia para os tempos atuais. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão. São Paulo: Paulus, 2002.

POPPER, Karl. Science: Conjectures and Refutations. The Philosophy of Science: an historical anthology. Oxford: Wiley, 1963.

REIS, Maria Dulce. Um olhar sobre a *psykhé*: o *logistikón* como condição para a ação justa nos livros IV e IX da República de Platão. Dissertação (Mestrado). Belo Horizonte: UFMG, 2000.

REIS, Maria Dulce. Psicologia, ética e política. São Paulo: Loyola, 2009.

RICOEUR, Paul. Da Interpretação: Ensaio sobre Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

ROBIN, Léon. La Théorie Platonicienne de l'amour. Paris : PUF, 1964.

ROBINSON, Thomas. A Psicologia de Platão. São Paulo: Loyola, 2007.

ROBINSON, Thomas. Platão: sobre alma, corpo, sexo e gênero. Tradução: Bruno Conte. Revista Hypnos, n. 12, ano 9, p. 94 – 101. São Paulo, 2015.

ROSCALLA, F. Lisia, Fedro e Isocrate. L'Atene di fine del V secolo e la messinscena platonica, Quaderni di storia 23, 1997.

SCHÄFER, C. Léxico de Platão. São Paulo: Loyola (2012).

SKINNER, B. F. The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, v. 1, page 77-87. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956.

SNELL, Bruno; MORÃO, Artur. A descoberta do espírito. 1992.

SOUZA, José Cavalcante de. Introdução: As grandes linhas da estrutura do Banquete. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.

SPINELLI, Miguel. Filósofos pré-socráticos: primeiros Mestres da filosofia e da ciência grega. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

STEIN, Murray. Jung: O mapa da Alma: uma introdução. São Paulo: Cultrix, 2006.

TERRICABRAS, Josep-Maria. Dicionário de Filosofia, Tomo I (A-D). São Paulo: Loyola, 2000.

TIMOTIN, Andrei. La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de Daimón de Platon Aux Derniers Néoplatoniciens. Boston : Leiden, 2012.

TRABATTONI, Franco. Oralidade e Escrita em Platão. Ilhéus: Editus, 2003.

VAN DER BEN, N. The Charmides of Plato problems and interpretations. B. R. Gruner Publishing CO, Amsterdam, 1985.

VOEGELIN, Eric. Anamnese. 1.Ed. São Paulo: É Realizações, 2009.

XAVIER, D. G., CORNELLI, G. A República de Platão. Outros Olhares. São Paulo: Loyola, 2011.

ZÖLLNER, Frank. Die Bedeutung von Codex Huygens und Codex Urbinas für die Proportions-und Bewegungsstudien Leonardos da Vinci. Zeitschrift für Kunstgeschichte, v. 52, p. 334-352, 1989.

