

Psyché
(ψυχή)
**Os caminhos do acontecer psíquico
na Grécia Antiga**

Zeferino Rocha

*A Henrique Cláudio de Lima Vaz,
meu mestre e meu amigo.*

O presente trabalho foi apresentado, como conferência de abertura, no V Congresso Brasileiro de Psicopatologia Fundamental, realizado na Cidade de Campinas (São Paulo) entre 15 e 17 de setembro do presente ano. Nele foram delineados os principais momentos da trajetória do pensamento grego antigo no progressivo “acontecer” da psyché humana. O trabalho foi dividido em duas partes: a primeira, consagrada ao período da Grécia Arcaica, destacou o acontecimento da psyché nos poemas da tradição homérica, nos poemas líricos e, sobretudo, nos poemas trágicos, que prepararam o lugar de destaque que os primeiros filósofos pré-socráticos deram à psyché na sua maneira de ver o mundo. A segunda, correspondente ao período clássico, ressalta o cuidado da alma na filosofia de Sócrates e o significado metafísico que Platão e Aristóteles deram ao conceito de psyché, na medida em que o inseriram em suas respectivas filosofias. A conclusão indica, rapidamente, de que modo o acontecer psíquico continuou se realizando através da História da Humanidade e como, mais do que nunca, ele precisa ser repensado, hoje, para responder ao desafio que o mundo contemporâneo vem fazendo às ciências da alma.

Palavras-chave: Grécia Antiga, psyché, Sócrates, Platão, Aristóteles

Introdução

Muito me honra ter sido convidado pelo Dr. Mário Eduardo Costa Pereira, digníssimo Presidente deste V Congresso Brasileiro de Psicopatologia Fundamental, para pronunciar esta Conferência de Abertura sobre a *Psyché*.¹ O tema é, sem dúvida, fascinante. Mas, para mim que não sou especialista da cultura helênica, ele representa um desafio, que vou tentar enfrentar, percorrendo os principais caminhos do “acontecer psíquico” na história da Grécia Antiga.

Por que a Grécia Antiga?, perguntar-me-ão vocês. Porque, respondendo eu, embora não compartilhando a opinião dos que pensam que “nada se move neste Universo que não seja grego de origem” (Maine, Lecture du 22 mai 1875, citado por Chevalier, 1956: 59, n. 1), não posso deixar de reconhecer que nossa cultura filosófica e humanística tem seu berço na Grécia, a pátria da Razão. Horácio imortalizou a genialidade da cultura grega, quando escreveu aquelas palavras que passaram para a História com a força de um oráculo:

Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio.²

Na realidade, porém, a Grécia não só trouxe o dom das artes para a Roma inculta, mas sua cultura tornou-se a base de toda nossa civilização ocidental. Assim sendo, convido vocês a fazermos juntos uma viagem por caminhos e paisagens que nos são caros desde os anos da juventude, quando, maravilhados, fizemos a descoberta da história da Grécia. E esse ditoso tempo da juventude me traz espontaneamente à lembrança aqueles versos maravilhosos, que o grande Goethe escreveu na dedicatória do Fausto:

1. *Psyché* é a transliteração que adotei para o vocábulo grego ψυχή. Outros preferem transliterá-lo com a palavra “*psiquê*”. As duas formas, no meu entender, são corretas, pois a letra grega “χ” tanto pode ser transliterada por “ch” quanto por “qu”.
2. “*A Grécia vencida venceu o feroz vencedor e trouxe as artes para o agreste Lácio*”. Horácio. *Epistula*. II, 1. V. 156.

ARTIGOS

Novamente de mim vos acercais,
ó vagas formas,
que cedo à minha atônita visão vos mostrastes.

....

Convosco trazeis as imagens dos dias alegres
e muitas sombras amadas aparecem.
Qual uma antiga lenda meio-esmaecida
surge convosco
o primeiro amor, a primeira amizade.³

Todavia, essa volta à Grécia Antiga não significa um culto ao passado, como se nele, e apenas nele, estivessem escondidas as referências essenciais de toda e qualquer sabedoria possível. O que hoje é passado, ontem foi presente, e, enquanto tal, foi um tempo de possibilidades nunca de todo esgotadas. O que vale dizer que o passado não termina de passar, e, mesmo quando passa, ele pode ser resgatado, no presente, pelo trabalho da rememoração, que aqui emprego no sentido da *Erinnerung* hegeliana, a qual faz a razão coextensiva ao tempo histórico. (Vaz, 1996: 235)

Se assim é, a sabedoria grega ainda esconde, nas dobras do tempo, uma mensagem que não terminou e, provavelmente, não terminará jamais de ser decodificada, particularmente no que se refere ao *acontecimento* da *psyché* humana. Com efeito, desde os tempos mais antigos até hoje, o pensamento humano vem se debruçando sobre o enigma da *psyché*, cujo segredo – qual o de uma esfinge – ainda hoje nos desafia. Tinha razão, portanto, Heráclito de Éfeso quando, no século VI a.C., em um de seus mais sugestivos fragmentos, já nos advertia: “Caminhando não encontrareis os limites da alma (ψυχης περιπατα), mesmo se percorreres todas as estradas, pois é muito profundo o *lógos* que ela possui”.⁴

69

Objetivo e roteiro da conferência

Dito isto à guisa de uma breve introdução, passo, agora, a definir o objetivo e o roteiro da minha conferência. Meu propósito é ressaltar os marcos, que julgo mais significativos, na trajetória do pensamento grego, com o intuito de acompanhar o progressivo “mostrar-se” e “acontecer” da *psyché humana*. Acontecimento metafí-

3. “Ihr naht euch wieder, schwankende Gestalten / Die früh sich einst dem trübem Blick gezeigt. / ... / Ihr bringt mit euch die Bilder froher Tage / Und manche liebe Schätze steigen auf / Gleich einer alten, halbverklungenen Sage / Kommt erste Lieb’ und Freundschaft mit herauf”. Johann Wolfgang von Goethe, *Ein Lesebuch für unsere Zeit*, p. 147.

4. Heráclito de Éfeso. Frag. 45.

sico, a *psyché* passa a existir no momento em que historicamente *acontece*, mas seu *acontecer* continua *acontecendo* através da História, e se *mostrando* a quantos têm as disposições necessárias para captar o sentido do que está *acontecendo*.⁵

As etapas mais importantes desse progressivo *acontecimento psíquico* podem ser correlacionadas aos três grandes períodos – arcaico, clássico e helenístico – que dividem a história da Grécia Antiga. A eles gostaria de fazer corresponder três partes na minha conferência. Todavia, restringir-me-ei aos períodos arcaico e clássico da Grécia Antiga e dividirei a conferência em duas partes:

- a) na primeira, destacarei o *acontecimento* da *psyché* nos poemas épicos da tradição homérica e indicarei de que modo os poemas líricos e, sobretudo, os poemas trágicos fizeram avançar o processo de descoberta da *psyché* humana, preparando, assim, o terreno para o trabalho dos primeiros filósofos pré-socráticos;
- b) na segunda parte, correspondente ao período clássico, darei um lugar de destaque ao “cuidado da alma” que define a missão de Sócrates e ao significado metafísico que Platão e Aristóteles deram ao conceito da *psyché*, na medida em que o inseriram em suas respectivas filosofias.

Finalmente, à guisa de uma conclusão, vou indicar rapidamente, no término da conferência, de que modo o *acontecimento da psyché* continua se realizando através da História da Humanidade. Hoje, mais do que nunca, levando em consideração o mundo em que vivemos, dominado pela técnica e manipulado pela ciência, o problema da *psyché* precisa ser repensado para que seja possível responder ao desafio que o mundo contemporâneo está continuamente fazendo às ciências da alma.

PRIMEIRA PARTE

A *psyché* no período arcaico

Vou começar com Homero porque, no dizer de Platão, ele foi “o educador da Hélade” (την Ηλαδα πεπαιδευκεν).⁶ De fato, Homero deu ao povo grego, juntamente com a *paideia*, a língua, as artes e a fé religiosa nos seus deuses olímpicos. A *Ilíada* e a *Odisséia* são os textos de base da *paideia* grega.

5. Acredito que seja lícito aplicar ao “acontecer” da *psyché* o mesmo processo com que Bruno Snell procurou explicar a “descoberta do espírito”. Cf. Bruno Snell, *A descoberta do Espírito*, p. 11-13.

6. Platão, *Republica*, X, 606 e.

Corpo e *psyché* nos poemas homéricos

Pois bem, o que dizem os poemas homéricos sobre o corpo e a *psyché* humana? A idéia de um corpo, como hoje o entendemos, está ausente dos poemas épicos. Na Grécia arcaica, a palavra grega “σωμα” não era sequer empregada para designar o corpo antes da morte. Este era visto como um aglomerado de membros, representados na graça e no ritmo dos seus movimentos, bem como na exuberante força de sua musculatura. Bruno Snell esclarece que para designar esses membros representativos do corpo, o homem homérico empregava não a palavra *soma*, mas as palavras *guya*, que significa os membros do corpo em movimento, e *melea*, que designa os membros dotados de força muscular. Era também empregada a palavra *demas* para designar a estrutura, o tamanho, a semelhança. (Snell, 1992: 24-27)

A *psyché*-sombra

O homem homérico, embora soubesse que tinha uma *psyché*, ignorava, porém, a sua natureza e sabia apenas que, no momento da morte, ela abandonava o corpo e vagava, como uma sombra inconsistente, pelas regiões sombrias do Hades. Na *Iliada*, Aquiles lamenta-se dizendo:

Ó deuses! Existe, portanto, no Hades uma *psyché*
ou uma sombra do homem, mas falta-lhe o *thymós*.⁷

O *thymós* era o ímpeto e o arrebatamento do coração valente, e, para o poeta épico, era um dos mais belos dons dos deuses, pois, nele se escondia o segredo dos grandes feitos e das ações gloriosas, que faziam do guerreiro mortal, um herói. Uma *psyché* sem *thymós* era um βιος αβιωτος, vale dizer, uma vida sem vida. Privilegiado dos deuses era, portanto, o homem, que deles recebia um belo *lógos* e um belo *thymós*.

O mesmo Píndaro que com infinda tristeza cantava: “Efêmeros! O que, portanto, cada um de nós é? E o que não é? O homem é o sonho de uma sombra”⁸ também podia dizer: “A honra vai para aqueles, nos quais, o deus, vindo em socorro dos mortos, faz crescer um belo *lógos*”.⁹

O *lógos*, enaltecido pelos poetas, tirava os mortais da noite do esquecimento e os imortalizava. Poder-se-ia, portanto, dizer que, para o grego arcaico, a verdadeira

7. Homero. *Iliada*. XXIII. 103.

8. Píndaro. *Pyth.* 8.5. v. 1. Citado por Clémence Ramnoux. *Héraclite ou l'Homme entre les choses et les mots* (1959).

9. Píndaro. *Nehemias* VII. Veja-se o belo comentário de Clémence Ramnoux no livro citado, p. 116-118.

morte não era a do corpo, mas a da lembrança (Garcia-Roza, 1995: 32). Sem o *thymós*, a *psyché* não passava de uma triste sombra perdida na noite do esquecimento.

A convivência com o divino

O homem homérico, não tendo ainda tomado consciência da interioridade da vida psíquica, não procurava dentro de si a motivação do seu agir, nem as forças necessárias para enfrentar as dificuldades da vida. Eles, observa Snell (1992: 46), “ainda não haviam despertado para a consciência de possuir, na sua própria alma, a origem de suas forças... mas as recebiam, de um modo completamente natural, como dons dos deuses”.

De modo completamente natural, sim, porque a convivência com o divino fazia parte da vida, uma vez que os deuses participavam da ordem natural do mundo. Suas intervenções não significavam nenhuma interrupção da ordem natural das coisas. Os deuses, porém, podiam intervir tanto para doar aos homens um belo *lógos* e um belo *thymós* quanto para perturbar-lhes a razão. Se Píndaro dizia: “A honra vai para aqueles nos quais o deus, vindo em socorro dos mortos, faz crescer um belo *lógos*”.¹⁰ Homero, por sua vez, advertia: “Os deuses podem tornar néscio o homem mais sensato”.¹¹ E Aquiles, no canto XXIV da *Iliada*, também se lamentava, dizendo: “Assim teceram os deuses o fio da lastimosa humanidade: a vida do homem é penosa, enquanto eles próprios estão isentos de cuidado”.¹²

Há, pois, uma completa dependência do homem arcaico ao poder arbitrário dos deuses, e nada exprime melhor o trágico dessa dependência como a frase de Teógnis: “Nenhum homem... é responsável pela sua própria ruína ou pelo seu sucesso: os deuses são os doadores de ambas as coisas”.¹³

A figura perturbadora da deusa Ατη

Portanto, não é de admirar que, nesse contexto histórico-cultural, o homem arcaico pudesse ser vítima de *um obscuro e perturbado estado psíquico*, atribuído não a causas fisiológicas ou psicológicas, mas a causas “demoníacas”, vale dizer, a forças e poderes superiores, cuja razão, ou não era identificada, ou, então, era atribuída à intervenção de uma maldosa deusa, conhecida pelo nome de Ατη.

Antes de se tornar a ministra da vingança divina e um castigo da insensatez humana, a deusa Ατη era, para o homem arcaico, a própria causa da insensatez. Por

10. Píndaro. *Nehemias*. VII. Apud Clémence Ramnoux, op.cit., p. 116-118.

11. Homero. *Iliada*, XII, 254.

12. Homero. *Iliada*. Canto XXIV.

13. Teógnis, 133-136. Apud E.R. Dodds. *Os gregos e o irracional*, p. 38.

isso, no tempo de Homero, prevaleceu uma “cultura da vergonha”, que Dodds opôs à “cultura” posterior da “culpa”, a qual transformou a punição da deusa Ατη num verdadeiro castigo divino contra o pecado da υβρις, isto é, contra o pecado da desmedida e dos excessos.

A *psyché* na Lírica arcaica

Se deixarmos, agora, o mundo da epopéia homérica e nos voltarmos para o mundo dos poemas líricos, constataremos um enorme progresso na trajetória do *acontecer psíquico*. Com efeito, nos poemas líricos já se vislumbram os primeiros indícios do *mundo interior* do homem e da tomada de consciência de sua individualidade. Com isso, algo de realmente novo aparece nos caminhos do *acontecer* da *psyché humana*, vale dizer, a emergência, embora ainda muito embrionária, daquilo que depois foi designado como o mundo de nossa subjetividade.

O estilo impessoal da Epopéia – que se poderia dizer uma *estética da objetividade* – é substituído por um estilo mais personalizado, no qual o poeta lírico enaltece o presente e os valores que marcam a vida individual do poeta na sua maneira singular de ver as coisas e de olhar o Mundo. Aos valores tradicionais (poder, honra e riqueza), sob cuja medida era avaliada a felicidade humana, os poetas líricos antepõem seus próprios valores. A tudo o que era grandioso, às pompas da riqueza e do poder, a poetisa Safo prefere o amor de sua amada, e por isso escreve: “Mas eu digo que, para cada um, [o mais belo] é o que ele ama”.¹⁴

O amor origina-se de uma fonte divina, mas é vivido segundo a lei das alterações, que regem o “ritmo da vida”. Abre-se, desse modo, um grande espaço para a experiência da comunhão amorosa e para os altos e baixos da paixão. Tudo isso denota uma tensão psíquica que Homero desconheceu. (Snell, 1992)

A *Psyché* na Tragédia

Mas deixemos o mundo da Lírica e penetremos no enigmático mundo da Tragédia. Vou tentar resumir o que caracteriza o homem trágico, para marcar o que o diferencia da figura de homem apresentada pela Epopéia e pela Lírica. Assim procedendo, darei mais um passo na história do *acontecimento* da *psyché humana*.

O homem trágico já se mostra responsável pelas conseqüências de seus atos. Na *Antígona* de Sófocles, Hemón diz a Creón: “Julgue-me pelos meus atos”, e quando Antígona, desobedecendo à ordem do rei, decide sepultar o irmão Polinice, sabendo que a desobediência acarretaria a sua própria morte; Ismênia, sua irmã, depois de ten-

14. Safo. Citada por Bruno Snell, *A descoberta do espírito*, p. 85.

tar inutilmente dissuadi-la do que pretendia fazer, diz: “Então vai, posto que decidiste. É uma loucura bem o sabes, mas tu sabes também amar a quem amas”.¹⁵

Todavia, o sentimento de responsabilidade e de livre decisão do homem trágico ainda caminha, lado a lado, com a misteriosa intervenção de poderes demoníacos e de forças míticas que continuam exercendo uma ação decisiva sobre a determinação do processo de suas escolhas. Quando decide sepultar o irmão Polinice, Antígona mergulha num “fundo misterioso de motivação” que nenhuma análise da intenção moral poderia esgotar. (Ricoeur, 1991: 284)

Portanto, a ação trágica situa-se em uma “zona fronteira” na qual se articulam, de modo profundamente ambíguo, de um lado, a ação responsável do homem, que, enquanto construtor de seu destino, assume os riscos e conseqüências de seu agir, e, de outro lado, as forças ou potências divinas que o inserem numa ordem transcendente, diante da qual ele é totalmente desamparado. A ação trágica coloca o homem no centro desta contradição.¹⁶

Na Tragédia, pois, de modo muito mais sugestivo do que na Lírica, intensifica-se o sentimento da impotência humana. Diante dos limites de sua finitude, o homem trágico é um *αμεχλανος*, isto é, um desamparado.

Na Grécia arcaica, esse desamparo era ainda maior, porque os deuses disputavam a pequena felicidade dos mortais. A noção do *φρονος*, ou seja, do “ciúme” divino, já conhecida de Homero, torna-se, na Tragédia, uma das fontes da ansiedade religiosa, na medida em que passa a ser moralizada como expressão de uma “justa indignação” dos deuses, e, conseqüentemente, como a manifestação de um castigo divino contra o pecado da desmedida. Na Tragédia, a *υβρις* é mais do que uma transgressão do desejo, ela é um verdadeiro *παθος* da existência, ou, para dizê-lo com Teógnis, ela é o seu “mal originário” (o seu *πρωτον κακον*). (Dodds, 1988: 39)

A ação trágica é, pois, uma confrontação da responsabilidade pessoal do herói com as forças cegas do Destino. Dir-se-ia que, mediante uma atitude de desafio, o herói trágico introduz, “no campo do inelutável”, um “espaço de suspense” no qual se desenrola o essencial da ação trágica.

Nela, o sofrimento reveste uma nova e mais profunda significação porque torna-se fonte de uma forma especial de sabedoria, que se poderia dizer trágica. E o que ensina a sabedoria trágica? Ela ensina que “sofrer é compreender” (*παθει μαθος*), ou, dito de outra forma, que o sofrimento, conforme ensina o Coro no *Agamemnon* de Ésquilo, traz dentro de si um ensinamento e esconde uma lição de vida.¹⁷

Através do sofrimento, a ação trágica purifica as paixões que ela própria suscita e os sentimentos, nela, dominantes, despertam uma nova modalidade de saber,

15. Sófocles. *Antígona*, 100-106 e 712-715. Cf. Sophocle. *Theâtre Complet* (1964).

16. Ver a este propósito J. Vernant e P. Vidal-Naquet. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*, p. 17.

17. Ésquilo, *Agamemnon*, 176-183. Cf. Eschile. *Tragédies* (1982), p. 264-265.

que não é de ordem teórica, mas que opera uma “conversão do olhar”, mediante a qual o homem adquire um novo conhecimento de si, ao preço da dura experiência das situações-limites de sua existência.¹⁸

O sofrimento trágico é mais do que um sofrimento, é uma experiência que só no sofrimento se adquire. Etimologicamente, a palavra *experiência*, tanto no radical latino “peri” quanto no radical grego “peira”, significa dificuldade, obstáculo, perigo, sugerindo que, na experiência, os obstáculos são superados e integrados numa lição de vida. Mas deixemos o mundo da tragédia e voltemo-nos para o campo da filosofia.

A *psyché* na Filosofia pré-socrática

No alvorecer do pensamento filosófico, um novo e significativo passo do “acontecer psíquico” foi dado pelos filósofos pré-socráticos. É verdade que, para eles, o homem não era ainda o centro da reflexão filosófica, mas a *psyché* e o ciclo da vida e da morte já se inseriam no grande Todo da Natureza.

Para Heráclito de Éfeso, a *psyché* é *ígnea*, e, por isso, está intimamente unida à Natureza cujo elemento fundamental é o fogo.¹⁹ Com isso ele quer dizer que o Kósmos, no seu vir-a-ser contínuo, resulta de uma grande luta de contrários e que “das coisas diferentes, nasce a harmonia mais bela” (καλλιστεν αρμονια).²⁰ Desta harmonia, o fundamento último é o Lógos.

O *lógos* da *psyché*

Mas além desse *Lógos divino*, que rege a orquestra cósmica, Heráclito afirma que a *psyché* tem “um *lógos* muito profundo”²¹ e acrescenta que esse *lógos* é “pró-

18. O que aqui apresento sobre a “ação trágica” foi com o brilhantismo, que lhe é próprio, desenvolvido por Paul Ricoeur na segunda parte de seu livro *La philosophie de la volonté*, intitulada “La symbolique du mal”.

19. Quando diz que a alma é fogo, Heráclito não está falando a linguagem da física moderna, mas está inserindo a alma do homem no clico dos elementos cósmicos. Enquanto vida, ela se torna água (sêmen reprodutor), terra (corpo da mulher). Na morte, o corpo se evapora e, quando incinerado, volta a ser fogo. É preciso ter sempre presente que quando lemos os textos arcaicos, temos que nos livrar de nossas estruturas atuais de pensamento. Cf. Clémence Ramnoux. *Héraclite ou L’homme entre les mots et les choses*.

20. Heráclito de Éfeso. Frag. 8: “Convergência das tensões contrárias e das diferenças, a mais bela harmonia”.

21. Heráclito de Éfeso. Frag. 45: “Caminhando não encontrareis os limites da alma, mesmo se percorrerdes todas as estradas, pois é muito profundo o *lógos* que ela possui.”

prio da alma” e “está sempre em crescimento”.²² Dir-se-ia que, na filosofia heracliteana, a *psyché* já se manifesta capaz de autocrescimento. Cada alma tem, no mais profundo de si mesma, um *lógos* que lhe pode assegurar não somente a fama depois da morte, como pensava Homero, mas também uma certa “consistência interior” durante a vida.

Conhecer com o coração

Revelando o ilimitado da *psyché*, Heráclito está desvelando igualmente as profundezas da *interioridade humana*, vale dizer, o mais profundo da alma e do coração do homem, onde estão as raízes do dinamismo intelectual e afetivo. Para designar essa dimensão afetiva da *psyché*, os gregos dispunham da palavra φρην, que literalmente significa o “diafragma”, mas que, na literatura poética e filosófica do período arcaico, tinha uma grande riqueza polissêmica e se relacionava com tudo o que dizia respeito às coisas do coração.

A articulação profunda da *psyché* com a *phrén* faz de Heráclito um precursor daqueles que nos ensinaram, depois, que “o coração tem razões que a razão não conhece”,²³ ou, ainda, que “só se conhece bem com o coração”. Enquanto φρην, a *psyché* deseja, ama e quer. Poder-se-ia dizer que, para Heráclito, a *phrén* é a sede do *thymós*. Esta articulação profunda do *thymós* com a *psyché-phrén* levou Heráclito a dizer no fragmento 85: “É difícil lutar contra o *thymós*, pois o que ele deseja se paga a preço de alma”. O que significa: não é fácil dominar um coração arrebatado pelo *thymós* (Saint-Exupéry, 1953: 474). Heráclito, porém, já havia enaltecido esta forma de conhecimento quando disse: “... conhecer com o coração (σωφρονειν) é a maior virtude (αρετη μεγαιστη). O que não é de admirar, se não nos esquecermos de que Ésquilo já se referia a um “lógos que vem do fundo do coração (τον εκ φρηνος λογον).”²⁴

Assim sendo, a *psyché*, no pensamento de Heráclito, já se apresenta como princípio de vida, de inteligibilidade e de afetividade. E, enquanto princípio de inteligibilidade, ela não se esgota na inteligência intuitiva e discursiva do “νοος”, mas tem também uma dimensão afetiva, ela é φρην, vale dizer, ela abrange, no seu conceito, tudo aquilo que é da ordem do querer e do desejar, breve tudo aquilo que é da ordem do coração.

22. Heráclito de Éfeso. Frag. 115: “O *lógos* é próprio da alma e aumenta-se a si mesmo”.

23. “*Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point; on le sait en mille choses*”. Cf. Blaise Pascal. *Pensées*. IV, 277, p. 169.

24. Cf. Clémence Ramnoux, *Héraclite ou L'homme entre les mots et les choses*, p. 298.

Demócrito de Abdera e a racionalização do *lógos*

Antes de deixar o período arcaico, eu gostaria de lembrar rapidamente dois movimentos que prepararam o *acontecimento* da *psyché* na era clássica. Refiro-me ao movimento de racionalização e desacralização do *lógos*, que caracteriza o pensamento de Demócrito de Abdera, e à concepção órfica de inspiração mítico-religiosa, a qual muito influenciou a filosofia dos pitagóricos e, durante muito tempo, marcou a concepção da alma elaborada pelo próprio Platão.

No pensamento de Demócrito, já se encontram alguns traços do que, hoje, se convencionou chamar de “modernidade grega” (Vaz, 1994: 5-14). Demócrito desacralizou o *lógos* e, nele, já existe um equivalente arcaico do que hoje se entende por “consciência de si” (Ramnoux, 1959: 347). Para ele, a tomada de consciência de si, o homem faz pela experiência do pudor e do respeito. Donde, esse fragmento que soa como uma verdadeira máxima: “Acima de tudo se deve respeitar a si mesmo”.²⁵

Clémence Ramnoux, a quem devo esta informação, afirma que se não é fácil dizer que o *logos da psyché* de Heráclito pode ser olhado como um equivalente da consciência de si do homem moderno, o mesmo não acontece com Demócrito, pois ele “formulou claramente o equivalente de uma consciência de si”. Por isso, a grande helenista sugere que, em Demócrito, já podem ser encontradas as palavras básicas da “primeira das éticas humanistas do Ocidente”, a qual se diferencia da nossa, porque, para nós, as palavras perderam o seu sabor e a sua dimensão de interioridade. (Ramnoux, 1959: 348)

Em Demócrito, também, *psyché* e *soma* têm o sentido de alma e corpo que até hoje possuem. Concomitantemente à racionalização do *lógos* e à desacralização da palavra, Demócrito vê o homem como um composto de corpo e alma, no qual a *psyché* é a parte mais preciosa, porque “divina”. O fragmento 117 afirma que a felicidade (*eudaimonia*) não se encontra nem na riqueza em rebanhos nem na riqueza em ouro, porque o “quinhão da sorte e da felicidade”, vale dizer, o *daimon*, o homem

25. Demócrito de Abdera, Frag. 244e 264. Hermann Diels assim traduz o fragmento 244: “Niedriges sollst du, auch wenn du allein bist, weder sprechen noch tun. Lerne aber weit mehr als vor den andern dich vor dir selber schämen. Cf. H. Diels (1957) p. 113. O fragmento 264 diz o seguinte: “Não se deve ter mais respeito humano diante dos outros do que diante de si e não se deve fazer o mal mais facilmente se ninguém vier a saber mais do que se todo mundo vier a sabê-lo. Mas se deve ter respeito de si mesmo e deve ser colocado diante da alma como regra de nada fazer que seja indecente”. Tradução de H. Diels: “Man soll sich den anderen Menschen nicht mehr scheuen als vor sich selber und ebenso wenig etwas Böses tun, ob es niemand erfahren wird oder die ganze Menschenheit. Vielmehr soll man sich vor sich selbst am meisten scheuen, und das soll als Gesetz vor der Seele aufgerichtet stehen, nichts zu tun, was ungeschickt ist”. H. Diels (1959), p. 114.

tem na sua alma.²⁶ O que nos remete ao fragmento 119 de Heráclito: “... o daimon do homem é o seu caráter” (ἦθος ἀνθρώπου δαίμων).²⁷

A concepção órfica da alma

Quanto à concepção órfica da alma, direi, apenas, que ela introduziu, no cenário cultural da Grécia, uma nova visão do homem. A visão dualista de uma alma, de origem divina, habitando um corpo mortal e, nele, expiando suas faltas, representou para a cultura grega e, através dela, para todo o Ocidente, “uma nova interpretação da existência humana”. (Reale, 1993: 376)

Muito se poderia ainda dizer sobre o *acontecimento* da *psyché* nas filosofias de Empédocles e, seguindo a linha de reflexão aberta pelos órficos, na filosofia dos pitagóricos. Mas, por causa do tempo limitado de que disponho, vou deixar o período arcaico e me voltar, agora, para analisar o *acontecimento da psyché* no período clássico da Grécia Antiga.

SEGUNDA PARTE

A *psyché* no período clássico

Um novo cenário se descortina diante de nós. Estamos no século V a.C, aquele que passou para a história como o século de Péricles. Sob o comando deste extraordinário estadista, Atenas, que se tornou o berço intelectual da Humanidade, conseguiu a hegemonia política, cultural e militar sobre todo o mundo grego, pois foi a ela que a História atribuiu a glória de ter, muito mais pela força do espírito do que pela força das armas, libertado a Grécia das invasões dos persas e dos medos.

No mundo filosófico, uma grande mudança também se opera: a Φύσις deixa de ser o centro da pesquisa filosófica e cede lugar ao estudo do homem. E entre os filósofos, que colocaram o homem no centro de suas filosofias, sobressaem as figuras extraordinárias de Sócrates, Platão e Aristóteles. Começemos por Sócrates. Ele se encontra no centro da dupla crise que se abate sobre Atenas na segunda metade

26. Demócrito. Frag. 117: “A felicidade não se encontra nem na riqueza em rebanhos nem na riqueza em ouro, pois é a alma a morada do daimon”.

27. Heráclito de Éféso. Frag. 119. A palavra grega ἦθος (com a letra inicial “eta”) significa tanto a casa, a morada, a habitação, quanto o caráter, a índole, o hábito da alma. Cf. Lorenzo Rocci. *Vocabolario Grego-Italiano*.

do século V. De um lado, a crise política agravada pela Guerra do Peloponeso e, de outro, a crise ética provocada pelo relativismo dos sofistas. É nesse contexto socio-cultural que Platão nô-lo apresenta como um “terapeuta da alma”.²⁸

Sócrates, um terapeuta da alma

Porque consagrado à terapia da alma (θεραπεία της ψυχής), Sócrates colocou o *cuidado da alma humana* na base de sua filosofia. Ele não fundou Escola, nem se preocupou em sistematizar uma teoria filosófica. Sua preocupação fundamental foi cuidar das almas dos seus concidadãos atenienses. Diante do Tribunal de Atenas, pouco antes de ser condenado à morte, ele disse solenemente que esta missão lhe fora confiada pelo próprio deus. Eis suas palavras:

Ó atenienses, correndo o risco de ser morto, eu permaneci no meu posto em Potidéia, Amphipolis e em Délion, quando os chefes, escolhidos por vós para a missão de chefes, me designaram um lugar nos combates. Agora, quando é o deus que determina o meu lugar (pois tal é a minha convicção) com a obrigação de viver filosofando e interrogando a mim mesmo e aos outros, eu me conduziria de modo estranho, se desertasse deste lugar por causa do medo da morte ou de qualquer outra coisa.²⁹

Em um contexto cultural inteiramente diferente, ele deu ao filosofar uma tarefa que, hoje, é característica básica das filosofias da existência. Estas fazem do *cuidado do ser* – do qual um expressivo exemplo é a *Sorge* heideggeriana – a atitude fundamental que estrutura as relações do ser-no-mundo.

Com isso não estou querendo fazer de Sócrates um heideggeriano antes de Heidegger, mas apenas ressaltar que a sua filosofia e, sobretudo, a sua missão estão inteiramente consagradas ao *cuidado da alma humana*. A *arte maiêutica*, vale dizer, a arte da parteira, que, por sinal, era a profissão de sua mãe, juntamente com a *ironia* – uma forma de ignorância ou de não-saber que leva ao saber essencial – define o seu método filosófico.

Para Sócrates, o saber, que o homem descobre no mais íntimo de si mesmo, é aquele que o Oráculo de Delfos resumiu nas palavras: “γνῶθι σαυτον”, ou seja, “conhece-te a ti mesmo”. Cuidando da alma, os atenienses estariam fazendo de suas vidas uma “vida bela e boa”, segundo o ideal do *καλος και αγαθος*, que, para eles, era o ideal da perfeição. Este propósito ético-poético traduz o desejo que tinha Sócrates de fazer do *ethos* dos indivíduos de seu tempo, uma verdadeira obra de arte.

28. Platão, *Laques*, 186d-e.

29. Cf. Platão, *Apologia de Sócrates*, 29 b.

“Por que”, pergunta Foucault (citado por Rajchman, 1993: 115), “o *abajour* e a casa não de ser objetos de arte e não a vida?”. Sócrates queria que os atenienses fizessem de suas vidas uma vida excelente. E, nessa excelência, ele via o segredo da virtude. Virtuoso é todo aquele que faz o que deve fazer de modo excelente.

Foi ética, portanto, a grande preocupação filosófica de Sócrates. E, para fundamentar essa maneira de ver a ética, ele elaborou *uma concepção da psyché humana*, na qual esta já se manifesta como um “eu que pensa” e uma “razão que age”. (Reale, 1990: 258-259)

A *psyché*, um *páthos* valorativo

Ninguém, antes de Sócrates, deu à palavra *psyché* a significação que este lhe atribuiu. Para Sócrates, e nisso consiste sua originalidade, a *psyché* revestia a conotação de um “*pathos* valorativo”, que, em última análise, fundamenta o valor espiritual e ético do homem ocidental. (Jaeger, 1948: 46)

Diferentemente dos órficos e pitagóricos, Sócrates não desprezou o corpo para valorizar a alma. Pelo contrário, para ele, a alma “só podia ser adequadamente compreendida se fosse olhada juntamente com o corpo” (Ibid.: 49-50). E esta relação alma-corpo, que ele não teorizou, já nos convida a investigar o pensamento de Platão, cuja doutrina é inegavelmente uma das contribuições mais extraordinárias que a filosofia helênica oferece à elucidação do *acontecer da psyché* na Grécia clássica.

A concepção platônica da alma

Platão fez a primeira grande síntese metafísica do pensamento filosófico grego. Ele harmonizou o mundo sensível da *Physis*, trabalhado pelos filósofos pré-socráticos, com o mundo inteligível das *Idéias*, e fez do homem, ou, mais precisamente, da *psyché* humana, a mediadora desta grande síntese. Há dois modelos fundamentais da *psyché* na sua filosofia: um que se poderia dizer “unitário” e outro, “tripartido”. (Almeida Jr., 1999)

O modelo unitário

No modelo unitário, a *psyché* é vista como uma realidade indivisível, de natureza imortal. Ela é o princípio de vida e de movimento do corpo no qual habita, qual uma prisioneira em seu cárcere. A semelhança fonética das palavras “σωμα” (corpo) e “σημα” (túmulo) reforçava a metáfora do corpo como túmulo da alma. O σωμα é o σημα da alma.

A *distinção metafísica* entre o sensível e o inteligível, que foi a grande conquista do que Platão chamou a sua “segunda navegação” (δεύτερος πλους),³⁰ foi substituída, nesse modelo, sob a influência da religião órfica, por uma *oposição radical* entre corpo e alma. Portanto, não é de estranhar que, assim considerado, nesse modelo, não exista lugar para as paixões, nem para os desejos, nem para as tendências irracionais, que definem a *natureza erótica* da alma.

Polarizada pelo primado do Lógos, nesta concepção unitária exposta nos diálogos do ciclo da morte, ou seja, a *Apologia*, o *Crítion* e o *Fédon*, Platão descreve, na linguagem do mito, a origem e o destino da *psyché*. Mas, dentro desse modelo, ele desenvolve também, desta feita sob a égide de *Éros*, uma nova visão da *psyché*. Assim fazendo, ele ameniza o dualismo *psyché-soma*, recupera, no movimento total da experiência humana, a dimensão sensível da beleza do corpo (Vaz, 1991: 36), e traça a rota da dialética ascendiva da alma do mundo sensível ao mundo inteligível.

A dialética ascendiva da alma

A meta a que se propõe o filósofo, agora, não é mais purificar a alma dos desejos e dos prazeres sensíveis, mas fazê-la elevar-se, pelo impulso de *Eros*, até à mais alta forma de conhecimento do Belo e do Bem. Fazendo isso, Platão deixa mais claro que a alma não tem apenas uma *estrutura noética* – como o *Fédon* sugeria – mas também uma *estrutura erótica*, como nos mostram o *Banquete* e o *Fédon*.

Éros é o grande *daimon* que faz a mediação entre o mundo sensível e o mundo inteligível e traça o roteiro da grande dialética ascendiva da *psyché*. Essa dialética é descrita no *Banquete*, num dos textos mais belos que já se escreveu sobre o amor. Nele, Platão faz Sócrates revelar – como se fora um segredo da sacerdotisa Diotima – o mito do nascimento e a verdadeira natureza de *Éros*.

Éros é filho do deus *Póros* e da deusa *Penia* e o seu verdadeiro objeto não é simplesmente o Belo, mas a *procriação na Beleza*, pois é nela que se nutre, no mortal, o *desejo de imortalidade*. Diotima descreve os degraus da grande escalada, na qual estão, admiravelmente, resumidos os planos fundamentais da visão platônica do mundo e do homem, vale dizer, o plano do corpo (na harmonia de suas formas visíveis),

30. Na linguagem simbólica dos homens do mar, a “segunda navegação” era aquela que se fazia, quando, cessando o vento e não funcionando mais as velas, o navegador era obrigado a recorrer aos remos. Quando Platão se refere, pois, à “segunda navegação”, ele menciona o que produziu sob o impulso de suas próprias forças. Na primeira navegação, a filosofia pré-socrática ainda permanecia prisioneira do mundo sensível. Platão se liberta desse mundo e descobre o mundo das realidades inteligíveis. Ver sobre isto o que escrevem Giovanni Reale e Dario Antiseri na *História da Filosofia. Vol. I. Antiguidade e Idade Média*, p. 134-137.

o plano da alma (na riqueza de sua fecundidade criativa), o plano do conhecimento (na beleza da descoberta do segredo das coisas) e, finalmente, o plano da intuição das Idéias, onde se esconde o segredo das essências dos seres.³¹

À medida que vão sendo escalados esses planos, a alma, cada vez mais, se afasta do sensível e se aproxima do inteligível, até mergulhar na contemplação da Beleza em si, contemplação esta que alguns especialistas interpretam como sendo uma *contemplação mística*, uma forma de presença espiritual, irreduzível ao discurso intelectual ordenado pelo *lógos* (Festugière, 1950); enquanto outros vêem, nela, o coroamento do esforço inteligível do *Lógos*. (Vaz, 1956: 225-242)

Como quer que seja, ou pela força do “coração que conhece” na união mística, ou pela força da “inteligência que ama” na “visão intuitiva”, o importante, para Platão, é que a alma encontra sua felicidade na contemplação da Beleza em si, que se confunde com a Idéia do Bem Absoluto.

O modelo tripartido

No modelo tripartido, Platão apresenta-nos, na *Republica*, no *Fedro* e no *Timeu*, uma visão mais abrangente da alma humana e nela distingue uma parte intelectiva (το λογιστικον), uma outra irascível (το θυμοειδες) e uma terceira chamada de concupiscível (το επιθυμητικον), correspondentes às três classes sociais que estruturavam a sua visão da *pólis*, vale dizer, a classe dos governantes, a dos vigilantes e a dos comerciantes e artesãos.³²

Nesta concepção mais abrangente da alma, Platão retoma o *thymós* homérico e faz dele uma das partes estruturantes da *psyché*. Enquanto fonte dos arrebatamentos apaixonados, o *thymós* articula a parte racional com a irracional, na qual se encontram os “desejos selvagens” da parte insubordinada às diretrizes da razão. No livro IX da *República*, ele diz que, por ocasião dos sonhos, não existe audácia diante da qual a parte insubordinada da *psyché* recue, nem mesmo diante da “idéia de querer unir-se com a própria mãe”. Sob qualquer aspecto, não lhe falta insensatez.³³

Essa visão tripartida da alma significa, pois, um grande progresso do *mostrar-se* da *psyché*, porque, nela, a alma que pensa é também a alma que se apaixonou e que deseja. Por conseguinte, os seus distúrbios não são motivados necessariamente por causa de sua oposição ao corpo. Eles podem acontecer dentro da própria alma. Está

31. Cf. sobre estes planos da dialética ascensiva da alma o belo artigo de Henrique Cláudio de Lima Vaz, *Amor e conhecimento*, p. 233.

32. A exposição mais completa deste “modelo tripartido” encontra-se nos diálogos *República*, *Fedro* e *Timeu*.

33. Platão, *República*. 571- b-d.

preparado o campo para os conflitos intrapsíquicos e para a idéia de uma psicopatologia.

As asas da alma

No *Fedro*, Platão afirma que “só os deuses seriam capazes de dizer o que a *psyché* humana verdadeiramente é”.³⁴ Se, a nós pobres mortais, falta-nos a linguagem para defini-la, isso acontece porque, na sua essência mais íntima, ela é divina. Então, só nos resta recorrer à linguagem do mito. Ou, então, tentar dizer ao que a *psyché* se assemelha. E a que se assemelha ela? “A alma pode ser comparada a uma força natural e ativa que dirige um carro puxado por uma parelha [de cavalos] alados conduzidos por um cocheiro”.³⁵

Enquanto os cavalos e os cocheiros das almas divinas são bons e seus cavalos dóceis, os dos mortais formam uma parelha da qual um é de boa raça, enquanto o outro é de má raça e de natureza contrária. No *Fedro*, Platão descreve o cortejo desses carros alados pelas estradas dos céus. Do grande cortejo participam os carros alados dos deuses e dos mortais. Quando os carros divinos atingem o *τοπος υπερουρανιος*, ou seja, o lugar supracelestial, o lugar que está além de todo lugar, os deuses plenificam-se na contemplação das essências eternas. Na ânsia de participarem também dessa contemplação, os carros dos mortais, por inabilidade dos cocheiros, chocam-se uns com os outros, e, as almas humanas, tendo perdido suas asas, caem na prisão dos corpos e esquecem aquilo que, um dia, contemplaram.

Com muito esforço, o filosofar e, sobretudo, a vista das coisas belas despertam, nelas, a *lembrança de suas origens*. A visão das coisas belas faz de novo crescer as suas asas e o reflexo da Beleza no belo sensível, nelas, desperta o desejo de levantarem novamente vôo e de voltarem para o lugar de onde vieram.

Neste momento, uma pergunta se impõe: por que a Beleza tem um lugar tão privilegiado na concepção platônica da alma? Fazendo meu o pensamento de um amigo poeta, eu diria: simplesmente porque, para Platão, a beleza é o jeitinho que a verdade encontrou de se fazer mais querida.³⁶

Mas deixemos o mito do *Fedro*, no qual a concepção platônica da *psyché* tem sua expressão mais poética e mais sublime, e vamos investigar, agora, o que, sobre a *psyché*, ensina Aristóteles, o filósofo que Dante designou como “il maestro de coloro que sanno”.

34. Platão. *Fedro*. 264a.

35. Platão. *Fedro*. 245e- 246a.

36. Este pensamento encontra-se em uma mensagem que me enviou o meu amigo Daniel Lima. Eu o comentei no meu livro *Palavras para o silêncio*, p. 175-176.

A concepção aristotélica da alma

Indicarei, apenas, o que de mais significativo Aristóteles escreveu sobre a *psyché* na trajetória evolutiva do seu pensamento filosófico, e, para isso, vou lembrar, rapidamente, como, na fase platônica, ele repensa o *thymós*; depois, como descreve a *parte desejante da alma* na fase instrumentalista, que faz a passagem da Academia para o Liceu; e, por fim, como, na fase hilemorfista, ele oferece, com sua doutrina metafísica do ato e da potência, os subsídios básicos de “uma filosofia das coisas humanas (περι τα ανθρωπεια φιλοσοφια)”³⁷ com destaque para a *psyché*. Vejamos o essencial dessa trajetória.

Repensando o *thymós*

Enquanto desejo ardente, o *thymós* tem um lugar especial nas filosofias dos pré-socráticos e do próprio Platão. Aristóteles não fez exceção a essa regra. Nos escritos iniciais, o *thymós* distingue os ardorosos dos apáticos.³⁸ Existe um *thymós* espontâneo que, algumas vezes, Aristóteles identifica com o que há de selvagem na *psyché*.³⁹ Ele modificou o estatuto do *thymós*, na medida em que o concebeu não mais como uma parte estruturante da *psyché*, como fizera Platão, mas como um *παθημα*, isto é, uma disposição, uma afeição da *parte desejante da alma*. Isto, porém, aconteceu, quando, na fase instrumentalista, ele apresentou a alma dividida em duas partes: racional, uma, e irracional, a outra.

A parte desejante da alma

Na parte irracional está, primeiramente, a alma nutritiva, ou vegetativa (το θρεπτικον), pura e simplesmente irracional, que se opõe à parte intelectiva (το λογιστικον), puramente racional. Mas, entre as duas, existe a *parte desejante* (το ορεκτικον), meio-racional e meio-irracional, que tanto pode estar a serviço da razão quanto pode a ela se opor. A serviço da razão, ela é βουλησις (isto é, voto, anelo, ou, ainda, desejo razoável); oposta à razão, ela é επιθυμια, vale dizer, desejo-cobiça que aprisiona a alma aos prazeres sensíveis.⁴⁰

37. Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. X1181 b 12-13.

38. No *Político* (Livro VII, capítulo 10), Aristóteles desaconselha que sejam escolhidas pessoas de temperamento ardente para trabalhar a terra. Eles não são trabalhadores dóceis e facilmente se arrebatam com a idéia de fazer inovações. O MST não teria guarida na filosofia do Estagirita.

39. Aristóteles, *Político*. Livro III, 16. 1287 28-32.

40. Veja-se sobre isso o comentário de Gauthier e Jolif no belo livro *L'éthique à Nicomaque* (1981). Tome II, p. 97.

Mas a concepção da *psyché* que terminou predominando, foi a exposta na fase hilemorfista, na qual Aristóteles desenvolveu sua *doutrina do ato e da potência*. Na estrutura biopsíquica do homem, a *psyché*, enquanto princípio vital, é a ενεργεια, vale dizer, o ato ou a ενελεγεια, ou seja, a forma perfectiva que atualiza a δυναμις, vale dizer, a potência. Metafisicamente falando, na potência está o segredo das possibilidades do ser humano, capazes de serem atualizadas no ato de existir. À luz da metafísica hilemorfista, o ser revela uma face inacabada, pois está sempre atualizando suas possibilidades existenciais.

O lugar do desejo na dinâmica do ato humano

No entanto, por mais resumida que seja esta apresentação da concepção aristotélica da *psyché*, ela não pode deixar de mencionar o lugar das paixões e do desejo. Articulado com a razão, o desejo tem um lugar de destaque na dinâmica do ato humano. O intelecto prático (ο πρακτικός νους), que comanda a ordem da ação, não se move sem o desejo. Por isso, o desejo está na base de toda ação verdadeiramente humana. Sem ele, o homem nada faz.

Na dinâmica do ato humano, o intelecto prático delibera para escolher os meios mais adequados à consecução de seus objetivos e, da união entre o desejo do fim e a escolha dos meios, surge a *decisão*.⁴¹ Esta é obra do intelecto. Todavia, o intelecto não age sem primeiro ser impulsionado pelo desejo. Pode-se, então, concluir que a decisão é fruto do trabalho de um “intelecto que deseja” (ou seja, de um juízo impulsionado pelo desejo) e de um “desejo que raciocina” (vale dizer, de um desejo esclarecido pela razão). O objeto da ação é, ao mesmo tempo, enunciado pela razão e perseguido pelo desejo.

A felicidade da alma humana

Dinamizada pelo desejo, a potência revela não apenas a face inacabada do ser, ela revela também o impulso que leva o ser a buscar seu aperfeiçoamento. Todo impulso para o aperfeiçoamento é, em última análise, a procura de um fim, que a potência encontra quando é atualizada pela perfeição do ato. Este ato que está no fim do movimento é, ao mesmo tempo, o seu início. Pois bem, neste fim último que é primeiro, encontra-se o segredo da felicidade.⁴²

41. Para um estudo mais aprofundado do que diz Aristóteles sobre a decisão (προαιρεσις) e o lugar do desejo no ato da escolha, veja-se o que dizem René Antoine Gauthier e Jean Yves Jolif no comentário que fizeram da Ética a Nicômaco. Tomo II (1959), p.189-206.

42. Sobre o conceito aristotélico de “felicidade” ver os comentários de Gauthier e Jolif. Cf. *L'éthique à Nicomaque*. Tome II (1959), p. 26-88.

Para Aristóteles, o Bem Supremo no qual a alma humana encontra a felicidade não é outro senão a atualização da atividade que o especifica. No êxtase da contemplação do Supremo Inteligível, a alma do homem é arrancada do curso do devir e inteiramente voltada para a plenitude intemporal do Ser. Na contemplação do Inteligível Supremo que, segundo Aristóteles, se identifica com o Supremo Desejável,⁴³ o homem alcança o vértice de suas possibilidades e atualiza o que de mais elevado, nele, existe. Assim, a Metafísica de Aristóteles termina numa verdadeira Teologia.

À guisa de uma conclusão

À guisa de uma conclusão, vou destacar, apenas, duas reflexões que me parecem adequadas, não digo para concluir, pois o processo do *acontecer psíquico* é interminável, mas para tentar uma articulação entre aquilo que os gregos nos ensinaram e o *Zeitgeist* de nosso mundo contemporâneo.

Primeiramente, gostaria de lembrar que enfatizei os caminhos do *acontecer psíquico* ressaltando muito mais o *processo do acontecimento* e do *mostrar-se da psyché* na história da Grécia Antiga do que os seus resultados. De fato, nenhum resultado, nenhuma configuração histórica seria capaz de esgotar a fecundidade e inesgotabilidade do processo do *acontecer psíquico*.

Depois do período clássico, ele continuou no mundo helenístico, em um clima cultural totalmente diferente, pois a cultura cosmopolita da época helenística modificou o *ethos* do homem grego clássico. Este perdeu o seu *status* de cidadão e tornou-se súdito do Imperador. Não encontrando mais a proteção que tinha nas Cidades-estados, o homem helenista foi coagido, pela dinâmica dos acontecimentos históricos, a buscar, por si próprio, novas metas para o viver e teve que assumir, em suas mãos, as rédeas do seu destino.

Por isso, tanto no Jardim de Epicuro quanto no Pórtico antigo de Zenão e Crisipo, a *psyché* reveste, novamente, embora em contextos teóricos diferentes, o sentido de um “*pathos* valorativo”, porquanto é na *αταραχία*, vale dizer, na imperturbabilidade da alma, que se encontra o segredo da *ευδαιμονία*. Nada podia ser prazeroso se não fosse vivido e na paz da alma.

Foi exatamente para conseguir esta paz que os estóicos declararam guerra às paixões, pois elas representavam um “movimento irracional contra a natureza da alma”. É verdade que, no estoicismo tardio da Era Imperial, as paixões e o desejo tiveram, com Sêneca, Marco Aurélio e Epitecto, uma conceituação mais positiva, e, na filosofia neoplatônica, dominante no fim da Antiguidade, a alma foi sendo envol-

43. Aristotle. *Métaphysique*. L 7, 1072^a 27.

vida numa aura mística e religiosa de mistério, que culminou na visão cristã do homem, que dominou a Idade Patrística e toda a Idade Média.

No decorrer da História, a alma *mostrou-se* diferentemente no contexto das filosofias que marcaram a Modernidade. A unidade cultural, herdada da Grécia, e a unidade religiosa, construída na Idade Média, foram desfeitas pela descoberta da imensa diversidade das culturas e pelo avanço das ciências humanas, que submetem o homem, enquanto objeto de pesquisa científica, a uma minuciosa análise, desagregadora de sua unidade. (Vaz, 1991: 77)

Nesse novo contexto cultural, o *acontecimento psíquico* passou a ser identificado com novos nomes, criados pelas concepções filosóficas as mais diversas. Na filosofia cartesiana, a *psyché* se fechou na subjetividade do *Cogito*, completamente separada da substância extensa do corpo. Em Kant, ela volatilizou-se em um Eu transcendental, no qual se encontrava a condição de possibilidade de todo e qualquer conhecimento, seja do mundo sensível, seja do mundo inteligível. Em Hegel, enquanto Espírito encarnado na História, ela atingiu, depois da grande escalada fenomenológica da Consciência, o ápice do saber e se divinizou sob a forma do Espírito Absoluto.

E, finalmente, no clima cultural da Pós-modernidade filosófica, a *psyché*, herdeira da grande tradição clássica da metafísica helênica, viu-se envolvida no processo das desconstruções, que definem o horizonte cultural de nosso tempo. Desse imenso trabalho de desconstrução, do qual a *psyché* não está isenta, lembro apenas a crítica de Heidegger ao humanismo metafísico.

À medida que o humanismo objetiviza a essência humana num “animal racional” (e isso está intimamente relacionado com a herança que nos legou a sabedoria grega), ele põe em perigo a dignidade do Homem e o submete a todas as formas de objetivação e de representabilidade de nossa época. Ora, continua Heidegger, “do mundo representado pelo sujeito para o mundo dominado pela técnica, a distância é mínima e a técnica se apresenta como o desdobramento máximo da tendência objetivante da metafísica. A dominação técnica termina fazendo do homem a sua principal vítima”.⁴⁴

Não vou entrar aqui no mérito ou demérito dessa tese heideggeriana. Direi, apenas, que qualquer que tenham sido suas premissas metafísicas, esse mundo no qual vivemos, dominado pela técnica e manipulado pela ciência, esse mundo, como diria Bergson, tem necessidade de um suplemento de alma (Bergson, 1951: 330). O que vale dizer, hoje mais do que nunca, compete-nos recolocar o problema da alma.

44. Cf. Martin Heidegger. *Lettre sur l'humanisme*, p. 12. Veja-se o que sobre isso escrevi no meu artigo “A questão da diferença e do sujeito no horizonte filosófico da crítica da racionalidade moderna”. *Estudos de Psicanálise*. Publicação do Círculo Brasileiro de Psicanálise, n. 18, nov./1995, p. 7-25.

Isto me parece indispensável para que se possa atingir o objetivo deste V Congresso Brasileiro de Psicopatologia Fundamental, que, nas palavras do seu Presidente, foi assim formulado:

Nessa virada de milênio, em que os avanços da tecnologia permitem esperar um desenvolvimento sem precedentes nos métodos de abordagem de alguns dos aspectos dos transtornos mentais, coloca-se de forma urgente a necessidade de se especificar o que é propriamente o psicopatológico humano e as possibilidades e limites de cada ciência na elaboração de um discurso e de uma prática que permitam tratá-lo sem reducionismos ou de forma meramente ideológica.⁴⁵

As novas fronteiras e os novos desafios da Psicopatologia Fundamental no século XXI exigem que recoloquemos a questão da alma, e nos tornemos sensíveis às manifestações do seu *acontecer* no contexto cultural de nosso tempo. Os poetas épicos, os líricos e os trágicos, os filósofos pré-socráticos, especialmente Heráclito e Demócrito, Sócrates, Platão e Aristóteles todos souberam fazê-lo para responder às necessidades culturais de suas respectivas épocas. O que eles fizeram, no entanto, não esgotou e nem poderia ter esgotado as potencialidades do *acontecer psíquico*, porque – e termino por onde comecei –, por mais que tenhamos percorrido as mais diversas estradas e outras tantas se abram diante de nós para serem percorridas, “já-mais encontraremos os limites da *psyché*, porque é muito profundo o *lógos* que ela possui.”⁴⁶

Referências bibliográficas

- ALMEIDA JR., A. B. de. *Platão e Freud: duas metáforas da alma humana*. Dissertação de mestrado em Filosofia. Universidade Federal de Pernambuco, 1999.
- ARISTOTE. *De l'âme*. (Περὶ ψυχῆς). Traduction nouvelle et notes par J. Tricot. Paris: Vrin, 1947.
- BERGSON, Henri. *Leus deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 1951.
- BIRMAN, Joel. *Por uma estilística da existência*. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- BURNET, John. The socratic doctrine of the soul. In BURNET, J. *Essays and Adresses*. London, 1929.
- CHEVALIER, Jacques. *Histoire de la pensée*. Tome I: *La pensée antique*. Paris: Flammarion, 1956.
- DEMÓCRITO DE ABDERA. *Fragmentos*. (Cf. DIEL, Hermann).

45. Prof. Dr. Mário Eduardo Costa Pereira. Apresentação do V Congresso Brasileiro de Psicopatologia Fundamental.

46. Heráclito de Éfeso. Frag. 45.

- DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Rowohlt Hamburg, 1957.
- DODDS, E.R. *Os gregos e o irracional*. Trad. Leonor Santos B. de Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1988.
- ESCHILE. *Tragédies*. Trad. de Paul Manzon. Paris: Gallimard, 1982.
- FESTUGIÈRE, A. D. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: Vrin, 1950.
- FRÄNDEL, H. *Dichtung und Philosophie des Griechentums*. Am. Phil. Assoc. New York, 1951.
- FRÈRE, Jean. *Les Grecs et le désir de l'être. Des Préplatoniciens à Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Ein Lesebuch für unsere Zeit*. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1985.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Parte I e II. Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1989.
- _____. *Lettre sur l'Humanisme*. Texte allemand. Traduit et présenté par Roger Munier. Paris: Aubier, 1957.
- HERÁCLITO DE ÉFESE. *Fragmentos* (Cf. DIELS, Hermann).
- HOMERO. *Odisseia e Ilíada*.
- HORATIUS. *Epistula II*.
- JAÈGER, Werner. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. 2ª ed. Tomos: I-II-III. Trad. Joaquín Xirau e Wescelao Roces. Mexico-Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1948.
- MCKEON, Richard. *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House, 1941.
- PASCAL, Blaise. *Pensées*. Texte de Léon Brunschvicg. Introduction par Émile Faguet. Paris: Nelson Éditeurs, 1943.
- PLATON. *Oeuvres complètes*. Trad. Léon Robin. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1950.
- RAJCHMAN, John. *Eros e verdade. Lacan, Foucault e a questão ética*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- RAMNOUX, Clémence. *Héraclite ou l'homme entre les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1959.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga. Volume I: das origens a Sócrates*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1993.
- _____. e ANTISERI, Dario. *História da filosofia. Volume I: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 1990.
- RHODE, Erwin. *Psyché. Le culte de l'âme chez les grecs et leur croyance à l'immortalité*. Édition française par Auguste Reymond. Paris: Payot, 1952.
- RICOEUR, Paul. *La philosophie de la volonté. II: La symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1960.
- _____. *O si mesmo como outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. São Paulo: Papirus, 1991.
- ROCCI, Lorenzo. *Vocabolario greco-italiano*. Roma-Napoli-Città di castello: Coeditori, 1949.
- ROCHA, Zeferino. A questão da diferença e do sujeito no horizonte filosófico da racional-

- dade moderna. *Estudos de Psicanálise*. Publicação do Círculo Brasileiro de Psicanálise, n. 18, nov./1995, p. 7-25.
- _____. *Palavras para o silêncio*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1998.
- SAINT-EXUPÉRY, Antoine. *Le petit prince*. Paris: Gallimard, 1953.
- SNELL, Bruno. *Die Entdeckung des Geistes*. Vandembroeck & Ruprecht, Göttingen, 1975.
- Trad. portuguesa: *A descoberta do espírito*. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- SOPHOCLE. *Theâtre Complet*. Paris: Garnier Flammarion, 1964.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Por que ler Hegel, hoje?. In BONI, L.A. de (org.). *Finitude e transcendência*. Festschrift em Homenagem a Enildo J. Stein. Petrópolis: Vozes, 1996.
- _____. Sentido e não-sentido na crise da modernidade. *Síntese. Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 21, n. 64, 1944, p. 5-14.
- _____. Amor e conhecimento. Sobre a ascensão dialética no *Banquete*. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Tomo XII. Fasc. 3 (1956), p. 225-242.
- VAZ, Henrique de Lima. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 1991. v. I.
- VERNANT, Jean-Pierre et VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. Trad. de Anna Lia A. de Almeida Prado. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

Resumos

90

Este trabajo fue presentado, como conferencia de abertura, en el V Congreso Brasileño de Psicopatología Fundamental, realizado en la ciudad de Campinas (São Paulo), entre 15 y 17 de septiembre de 2000. En el fueron planteados los principales momentos de la trayectoria del pensamiento griego antiguo nel progresivo "acontecer" de la psyché humana. El trabajo fue dividido en dos partes: la primera, consagrada al periodo de la Grecia arcaica, destacó el acontecimiento de la psyché en los poemas de la tradición homérica, en los poemas líricos y, sobretudo, en los poemas trágicos, que preparan el lugar de relieve que los primeros filósofos presocráticos deran a la psyché en su modo de ver el mundo. La segunda, correspondente al periodo clásico, resalta el desvelo del alma en la filosofía de Sócrates y el sentido metafísico que Platon y Aristoteles deran al concepto de psyché, a medida que se le inseriran en sus respectivas filosofías. La conclusión apunta de que modo el acontecer psíquico continuó realizandose a traves de la Historia de la Humanidad y como el necesita ser repensado, hoy, para responder al desafío que el mundo contemporaneo viene haciendo a las ciencias del alma.

Palavras-chave: Grecia arcaica, psyché, Sócrates, Platon, Aristoteles

Le présent travail a été prononcé, comme conférence d'ouverture, au V Congrès Brésilien de Psychopathologie Fondamentale, lequel a eu lieu dans la ville de Campinas (São Paulo) le 15 et 17 septembre de l'année 2000. On'y trouve les principaux moments de la trajectoire de l'ancienne pensée grecque dans le progressif "événement"

de la psyché humaine. L'article est divisé en deux parties, dont la première, consacrée à la période de la Grèce Archaique, souligne l'événement de la psyché dans les poèmes de la tradition homérique, dans les poèmes lyriques et, surtout, dans les poèmes tragiques, qui ont préparé la place remarquable attribuée par les philosophes pré-socratiques à la psyché dans leur vision du monde. La deuxième partie correspond à la période classique et fait ressortir le soin de l'âme dans la philosophie de Socrate, aussi bien que la portée métaphysique donnée par Platon et Aristote au concept de l'âme dans leurs respectives philosophies. La conclusion indique, de façon resumée, la continuation de l'événement de la psyché à travers l'Histoire de l'Humanité et essaie de montrer comment, aujourd'hui, plus que jamais, il faut le repenser pour qu'on puisse répondre au défi que le monde contemporain fait aux sciences de l'âme.

Mots clés: Grèce Archaique, psyché, Socrate, Platon, Aristote

This article was presented as an address at the Fifth Brazilian Congress of Fundamental Psychopathology, held in Campinas, São Paulo, between September 15 and 17, 2000. The main stage in the history of Early Greek thought in the progressive "happening" of the human psyché are discussed. The paper is divided into two parts. The first treats of the period of Ancient Greece, and underscores the happening of the psyché in poems of the Homeric tradition, in lyrical poems and, especially, in tragic poems, which the laid way for the importance that the first pre-Socratic philosophers gave to the concept of psyché in their way of seeing the world. The second part of the paper corresponds to the classical period, and emphasizes the treatment given to the soul in Socratic philosophy and the metaphysical meaning that Plato and Aristotle gave to the concept of psyché, as they placed it in their respective philosophies. The conclusion briefly indicates how psychic happening continued occurring in human history, and how, more than ever before, it needs to be re-considered today, to respond to the challenge that the contemporary world presents to the sciences of the soul.

Key words: Ancient Greece, psyché, Socrate, Plato, Aristotle