

ZEFERINO ROCHA



O DESEJO NA
GRÉCIA ANTIGA

O DESEJO
NA
GRÉCIA ANTIGA

DO MESMO AUTOR

Freud: Aproximações

Recife, Editora Universitária da UFPE, 1993; segunda edição revista e aumentada
Recife, Editora Universitária da UFPE, 1995.

A morte de Sócrates. Uma mensagem ética para nosso tempo

Recife, Editora Universitária da UFPE, 1994.

Paixão, Violência e Solidão

O drama de Abelardo e Heloísa no contexto cultural do século XII

Recife, Editora Universitária da UFPE, 1996.

Abelardo – Heloísa. Cartas.

As cinco primeiras cartas traduzidas do original, apresentadas e comentadas por Zeferino Rocha

Recife, Editora Universitária da UFPE, 1997.

Palavras para o Silêncio

Recife, Editora Universitária da UFPE, 1998.

Os destinos da angústia na psicanálise freudiana

São Paulo, Editora Escuta, 2000.

A morte de Sócrates. Monólogo filosófico

Nova edição reduzida

São Paulo, Editora Escuta, 2001.

Freud: Novas aproximações

Recife, Editora Universitária da UFPE, 2008.

Freud entre Apolo e Dionísio: recortes filosóficos e ressonâncias psicanalíticas.

São Paulo, Editora Loyola, 2010.

ZEFERINO ROCHA

O DESEJO
NA
GRÉCIA ANTIGA

Editora
Universitária  UFPE

RECIFE - 2011

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Reitor: Prof. Amaro Henrique Pessoa Lins

Vice-Reitor: Prof. Gilson Edmar Gonçalves e Silva

Diretora da Editora: Prof^a Maria José de Matos Luna

COMISSÃO EDITORIAL

Presidente: Prof^a Maria José de Matos Luna

Titulares: André Luiz de Miranda Martins, Artur Stamford, Christine Paulette Yves Rufino, Elba Lúcia C. de Amorim, Emanuel Souto da Mota Silveira, José Dias dos Santos, José Wellington Rocha Tabosa, Maria do Carmo de Barros Pimentel, Livia Suassuna, Marcos Gilson Gomes Feitosa, Marlos de Barros Pessoa, Sônia Souza Melo Cavalcanti de Albuquerque.

Suplentes: Alexandre Simão de Freitas, Arnaldo Manoel Pereira Carneiro, Augusto César Pessoa Santiago, Bruno César Machado Galindo, Carlos Alberto Cunha Miranda, Carlos Sandroni, Ivandro da Costa Sales, José Gildo de Lima, Luiz Carlos Miranda, Vera Lúcia Menezes Lima, Zanoní Carvalho da Silva.

Editores Executivos: José Rodrigues de Paiva, Antonio Paulo de Moraes Rezende

Projeto Gráfico e Diagramação | Diogo Cesar

Capa Detalhe da escultura
Zéphyr enlevant Psyché
Ruxthiel (1775 - 1837)
Louvre - Département des Sculptures

Revisão | Ana Rosa Rocha | Dulcinea Santos

Impressão e Acabamento | EDUFPE

Catologação na fonte:

Bibliotecária Joselly de Barros Gonçalves, CRB4-1748

R672d Rocha, Zeferino.
O desejo na Grécia Antiga / Zeferino Rocha. – Recife :
Ed. Universitária da UFPE, 2011.
164 p.

Inclui referências.

ISBN 978-85-415-0004-3 (broch.)

1. Desejo (Filosofia). 2. Filosofia antiga. I. Título.

128.3 CDD (22.ed.) UFPE (BC2011-117)

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS. Proibida a reprodução total ou parcial, por qualquer meio ou processo, especialmente por sistemas gráficos, microfílmicos, fotográficos, reprográficos, fonográficos e videográficos. Vedada a memorização e/ou a recuperação total ou parcial em qualquer sistema de processamento de dados e a inclusão de qualquer parte da obra em qualquer programa juscibernético. Essas proibições aplicam-se também às características gráficas da obra e à sua editoração.

DEDICATÓRIA

A todos que encontrei
nos caminhos de minha
já tão longa travessia
e cujas amizades
muito me ajudaram
e continuam ajudando
a assumir as razões do meu viver.

AGRADECIMENTOS

A Rosinha,
minha esposa,
que compartilha do meu ser
e da minha vida,
pela dedicação e zelo,
e pela lição dos detalhes.

A Dulce,
minha cunhada,
pela disponibilidade
com que fez a
primeira revisão do texto.

INTRODUÇÃO GERAL

A Grécia Antiga não era apenas a ordem e a luminosa harmonia da Acrópolis, pois dela também faziam parte os sombrios labirintos de Minos. Nela reinavam majestosos Apolo, o deus da luz e da razão, e Dionísio, o deus das paixões e dos delírios. A serenidade do sábio convivia com a impetuosidade dos desejos da alma, tanto daqueles que a perturbavam, quanto daqueles que a conduziam aos cimos da Verdade, da Justiça e da Beleza.¹

Não é de estranhar, portanto, que os gregos tenham dado um lugar de destaque ao desejo no estudo da alma humana e no processo do acontecer psíquico. Todavia, como nenhum nome conseguia exprimir, de modo unívoco, todos os matizes e todas as nuances dos impulsos passionais e das tendências afetivas da *psyché*² (alma) humana, diversos nomes foram dados ao desejo nas diferentes fases do desenvolvimento da cultura helênica.

1 É assim que Jean Frère termina o seu magistral estudo sobre *Les Grecs et le Désir de l'Être* (1981). A maioria dos tópicos, abordados nesse meu ensaio, teve, na leitura desse livro, sua fonte mais rica de informações.

2 Uma vez que a consoante grega “x” tem duas pronúncias, ou seja, a do *k* (aspirado) e a do *ch* (alemão), a palavra *ψυχή* pode ser transliterada seja como *psyché* (como fazem os franceses e alemães) ou como *psique* ou *psiquê* como se costuma dizer em português. Ambas as transliterações me parecem corretas. Eu, porém, optei pela palavra *psyché*.

MAS POR QUE A GRÉCIA ANTIGA?

O que justifica uma pesquisa sobre o desejo na Grécia Antiga? E por que, precisamente, na Grécia Antiga? Por uma razão muito simples e fundamental: embora não compartilhe a opinião daqueles que pensam que “nada se move neste Universo que não seja grego de origem”,³ não posso deixar de reconhecer que a Grécia é indiscutivelmente a pátria da Razão e o berço da nossa Cultura ocidental.

Horácio imortalizou a Cultura helênica pronunciando aquelas célebres palavras que passaram para a História com a força de um oráculo: *Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio* (A Grécia vencida venceu o feroz vencedor e trouxe as artes para o agreste Lácio”).⁴ Na realidade, a Grécia não só trouxe a dádiva e a riqueza das Artes para a Roma inculta, mas a sua Cultura tornou-se também os fundamentos de toda nossa Civilização Ocidental.

Todavia, enfatizar essa volta à Grécia Antiga não significa prestar um culto de fidelidade incondicional ao passado, como se apenas na Grécia estivessem escondidas as referências essenciais de que precisamos para viver a vida de uma maneira digna e feliz. Acreditamos, isso sim, que o passado não passa ou não termina nunca de passar, seja porque a memória torna presente, hoje, o que ontem foi vivido e se tornou passado, seja também porque o que hoje é presente sustenta-se naquilo que ontem foi passado. Heidegger diria: o passado (a *Gewesenheit*), vale dizer, *o vigor de ter sido* torna presente o passado e o passado presente.

Se assim é, a sabedoria grega ainda esconde, nas dobras do tempo passado, uma mensagem que não terminou e, provavelmente, não terminará nunca de ser revelada, particularmente no que diz respeito ao acontecimento da *psyché* humana e ao papel decisivo que nela tem o desejo.

3 Cf. Sumer Maine (*Lecture du 22 mai 1875*). Citado por Jacques Chevalier. *Histoire de la Pensée*. Tome I: *La Pensée Antique* (1956), p.59, n.1.

4 Horatius, *Epistula* II, 1. V, 156.

Com efeito, desde os tempos mais antigos, o pensamento humano vem se debruçando sobre o enigma da *psyché* humana, cujo segredo, qual o de uma esfinge, ainda hoje nos desafia. Tinha razão Heráclito de Éfeso quando, no século VI a.C, advertia em um dos seus mais sugestivos fragmentos: “Caminhando não encontrareis os limites da alma, mesmo se percorreres todas as estradas, pois é muito profundo o *Lógos* que ela possui”.⁵

OBJETIVO E ROTEIRO METODOLÓGICO DO ENSAIO

Posto isso, passo a definir o objetivo e o roteiro metodológico do presente ensaio. Meu propósito é focalizar, no contexto sociocultural dos grandes períodos que marcaram a trajetória histórica da Grécia Antiga, o papel decisivo do desejo no progressivo *acontecer* da *psyché* humana. Como todo *acontecer*, esse também se efetua no momento em que historicamente se realiza. Por isso, no desenrolar da História, ele, ainda hoje, continua acontecendo e mostrando-se a quantos têm as disposições e a sensibilidade necessárias para captar o sentido do que está acontecendo. As etapas mais importantes desse progressivo acontecimento da *psyché* humana na Grécia Antiga podem ser correlacionadas aos três grandes períodos que dividem a História da Cultura Helênica, vale dizer, os períodos arcaico, clássico e helenístico.

Na primeira parte referente ao período arcaico, que floresceu entre os séculos VIII e VI a.C., apresentaremos, em primeiro lugar, o *thymós* homérico como uma das primeiras manifestações do desejo. Para Homero, o *thymós* é o *impulso ardente* e combativo que nasce do *coração valente* e imortaliza os heróis nos campos de batalha. É com esse nome que o desejo tem um lugar de destaque nos poemas épicos.

5 Cf. Heráclito de Éfeso, *Fragmento* n. 45.

De fato, na língua grega, a palavra *thymós* significa, primordialmente, o *sopro da alma*, que os latinos denominaram *animus* / *anima*. Não é de estranhar, pois, que na literatura poética e filosófica, o *thymós* apareça como a sede das paixões (coragem, ardor, veemência) e das diversas formas de sentimentos, sobretudo os mais intensos, englobando as inclinações, as tendências e os desejos que movem a alma humana.⁶ O *thymós*, portanto, representa uma força que vivifica o corpo e estimula o homem para as grandes ações que dão sentido à vida.

Ainda sob a influência do *thymós* homérico, mas abrindo novas perspectivas para as expressões do desejo sob a forma de sentimentos que revelam a interioridade do ser humano, o desejo tem um lugar de destaque nos poemas líricos e nos poemas trágicos. Os poemas líricos revelam um novo aspecto do acontecer psíquico, vale dizer, o mundo da sensibilidade e da interioridade do homem, e, nos poemas trágicos, sob o impulso da *hýbris*, como forma de *transgressão*, ou sob a forma da *paixão*, o desejo desempenha um papel essencial.

Em seguida, passando para o mundo da Ética, veremos como a oposição entre o *métron* e a *hýbris*, vale dizer, entre a *medida* e a *desmedida* do desejo, fundamenta as normas de conduta moral, transmitidas pelas máximas dos Sete Sábios da Grécia.

Na língua grega, a palavra *hýbris* tanto significa a insolência, a prepotência, a petulância, o orgulho, o insulto e a violência, quanto o ímpeto natural e a falta de freio ou de medida. Na literatura arcaica e clássica, ela é frequentemente usada para traduzir o orgulho humano e os excessos passionais do desejo.

Dentro de um ideal cultural em que predominavam a ordem e a harmonia, era compreensível que toda manifestação da desmedida e do excesso do desejo fosse atribuída a um poder superior, a uma força

6 Erwin Rhode observa que Homero designa o mundo da vontade, da afetividade, do sentimento e dos impulsos passionais, com os termos *thymós* (desejo ardente) e *phren* (coração). Cf. E. Rhode, *Psyché* (1952), p.37, n.2.

divina ou demoníaca. Na época arcaica essa força foi personificada sob a forma da deusa *Áte*, uma divindade punitiva da *hýbris*, diante da qual o homem arcaico encontrava-se totalmente desamparado e impotente. Ainda dentro do espírito que dominou a cultura arcaica, veremos o lugar que o desejo ocupou no pensamento dos primeiros filósofos, particularmente na filosofia de Heráclito e na maneira como os pitagóricos olharam a alma humana (*psyche*).

Posto isso, na segunda parte dedicada à cultura da Grécia clássica, que teve início com Sócrates e os Sofistas, na segunda metade do século V a.C., e que, prolongando-se por todo o século IV, encontrou seu apogeu em Platão e Aristóteles, mostraremos de que modo essas primeiras manifestações do desejo foram teoricamente sistematizadas em um universo conceitual, cuja riqueza ainda não acabamos de explorar. Sublinharemos o lugar do desejo na dialética dos sofistas, bem como na vida e na missão de Sócrates.

Depois será colocado em destaque o que Platão ensina, no *Banquete*, sobre o mistério de *Éros*, particularmente sobre o mito do seu nascimento e o segredo de sua natureza. Ainda em Platão, ressaltaremos as duas faces antagônicas de *Éros*, isto é, tanto a sua face de grandeza, quanto a sua face de miséria. Prisioneiro do corpo, *Éros* é apetite das coisas sensíveis e, desse modo, vive no esquecimento do essencial. Somente quando, enquanto aspiração do Divino, a alma contempla a beleza que resplandesce nas coisas belas, ela vê crescer as suas asas e tem, então, o seu destino voltado para a contemplação dos arquétipos paradigmáticos de todas as coisas na sua verdadeira pátria, que é o *Mundo das Idéias*. Será igualmente analisado o que o mesmo Platão diz, na *República*, sobre a natureza tripartida da alma, e o que, no *Fedro*, é narrado sobre a ascensão dialética desta até ao Mundo das Idéias.

Ainda no período clássico, veremos de que modo Aristóteles, mais livre da linguagem poética e da magia dos mitos, empenhou-se

na elaboração do que se poderia chamar *o estatuto metafísico do desejo*. Na Filosofia do Estagirita, a *oréxis* (o desejo) tem um lugar importante não só na Psicologia, mas também na Metafísica e na Ética. A *oréxis* aristotélica é o nome genérico do desejo, o qual abrange como nomes específicos: a *epithymía* (desejo sensível), o *thymós* (desejo irascível ou desejo ardente) e a *bouléisis* (o desejo deliberado).

Na terceira parte, ainda dentro do universo cultural da Grécia Antiga, lembrarei o que, durante a cultura helenística, foi dito sobre o desejo nos três últimos séculos antes da era cristã. Sabe-se que a cultura helenística, na qual o homem aparece como o construtor de sua *eudaimonia* (felicidade), sem mais contar com a proteção da *pólis*, fez desabrochar atitudes muito diferentes diante das exigências do desejo. Veremos, sobretudo, o que sobre o desejo se dizia no Jardim de Epicuro, no Pórtico antigo dos estóicos e nas formas ulteriores de estoicismo: o médio estoicismo e o estoicismo na Era Romana.⁷

7 As três partes do presente ensaio foram primeiramente publicadas em três artigos escritos para a *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, que é uma publicação trimestral do Laboratório de Psicopatologia Fundamental da PUC-SP, do Laboratório de Psicopatologia Fundamental da UNICAMP e da Associação Universitária de Pesquisa. Os artigos foram publicados com os títulos: *O desejo na Grécia Arcaica*. Vol. II, nº 4, dezembro de 1999, pp.94-122; *O desejo na Grécia Clássica*. Vol. III, nº 1, março de 2000, pp.84-116; *O desejo na Grécia Helenística*, Vol. III, nº 2, junho de 2000, pp.98-128. Retomados, hoje, para a presente publicação esses textos passaram por uma nova revisão e, em algumas passagens, sofreram várias modificações.

PRIMEIRA PARTE

O DESEJO NA GRÉCIA ARCAICA

1

O DESEJO NOS POEMAS ÉPICOS

2

O DESEJO NOS POEMAS LÍRICOS

3

O DESEJO NAS MÁXIMAS DOS SETE SÁBIOS DA
GRÉCIA

4

O DESEJO NAS TRAGÉDIAS

5

O DESEJO NOS PRIMÓRDIOS DO PENSAMENTO
FILOSÓFICO

INTRODUÇÃO

Não é unânime o modo como os autores dividem os períodos que demarcam o desenvolvimento do pensamento e da cultura na Grécia Antiga. Do ponto de vista político, é mais frequente e mais facilmente aceita a divisão dos períodos arcaico e clássico, tendo como marco divisor as Guerras dos Persas. Mas, do ponto de vista cultural, a divisão não pode ser assim tão simples.

Muitos valores da cultura arcaica ainda são defendidos por pensadores do período clássico. Sófocles, por exemplo, que já é contemporâneo de Sócrates e de Aristóфанes, retoma, em muitos aspectos de sua obra, idéias e temas que dominaram o período arcaico. Ésquilo, por sua vez, que inegavelmente é ainda bastante ligado ao período arcaico, em muitas ocasiões, aparece como um pensador clássico. Todavia não se pode negar que a distinção dos diversos períodos seja útil para fazer-nos melhor compreender o desenvolvimento espiritual dos gregos e suas realizações culturais.

Para refletir sobre as primeiras manifestações do desejo no contexto cultural da Grécia Arcaica, necessário se faz lembrar, antes de mais nada, a imagem que o homem grego arcaico tinha de si mesmo. Essa imagem reflete a oposição entre o apolíneo e o dionisíaco, que está no centro da visão grega do homem. No apolíneo resplandesce o lado luminoso do *Lógos* e a beleza ordenada e harmoniosa do

Kósmos. O dionisiaco, por sua vez, revela o lado obscuro da *psyché*, no qual imperam as forças desencadeadas pelo desejo e pelas paixões. Essa confrontação do apolíneo e do dionisiaco está subjacente às manifestações do desejo na cultura arcaica. Vejamos as mais importantes.

O DESEJO NOS POEMAS ÉPICOS DO TEMPO DE HOMERO

Vamos começar com Homero porque, no dizer de Platão, ele foi “o educador da Hélade”.¹ Juntamente com a *Paidéia*, Homero deu, ao povo grego, a língua, as artes e a fé religiosa nos seus deuses. A *Iliada* e a *Odisséia* são os textos básicos da *Paidéia* grega. No tempo de Homero, ainda não existiam os subsídios linguísticos e filosóficos indispensáveis para que se pudesse falar sobre o desejo da forma como foi possível fazê-lo depois no período clássico e helenístico.

De fato, na cultura homérica, o homem ainda não era considerado como um ser autônomo, dono de seus desejos, pois era inteiramente controlado pelos desígnios, arbítrio e capricho dos deuses. O homem homérico não tinha ainda conquistado, no que se refere à compreensão de si mesmo, nem o espaço de sua interioridade, nem, muito menos, o de sua autonomia e liberdade, nem tampouco o poder de suas escolhas. Na verdade, o desejo, como força motora do agir humano, só pode manifestar-se quando ao homem é dada a possibilidade de traçar, ele próprio, os seus caminhos e assumir a responsabilidade de seus atos.

No entanto, se quiséssemos rastrear os momentos principais da longa trajetória, por meio da qual foi sendo, paulatinamente, elaborada

1 Platão. *República*, X. 606 e.

a noção de desejo, na medida em que foi se realizando o acontecer psíquico na Filosofia ocidental, não seria inadequado dizer que o *thymós* homérico, tal como aparece nos poemas épicos, foi uma das primeiras manifestações, ainda por certo muito embrionária, mas já bastante significativa, daquilo que, depois, os poetas líricos e trágicos e, sobretudo, os filósofos designaram como desejo.

Como aparecerá melhor depois, essa articulação do *thymós* homérico com o desejo é inteiramente compreensível, se não nos esquecermos de que era no *thymós* que os guerreiros encontravam o segredo de sua força e do seu *ardor combativo*, ou, melhor ainda, o segredo do seu *coração valente*, que os transformava em heróis nos campos de batalha.

Ora, nenhuma aspiração poderia ser maior, ou mais bela, para o grego arcaico do que aquela de desejar o *kléos* (a glória) e a *timé* (a honra) dos corajosos guerreiros, para com elas conquistar a imortalidade do herói. E essa aspiração à imortalidade, à qual tudo podia e devia ser sacrificado, inclusive a própria vida, é, inegavelmente, uma extraordinária manifestação do desejo como fonte propulsora originária do agir humano. Tudo isso fica mais claro se for situado no contexto da visão geral que Homero tinha do homem.

A CONCEPÇÃO HOMÉRICA DO HOMEM

Nos poemas épicos de Homero não temos ainda uma definição filosófica do homem segundo o rigor das definições lógicas, nem é possível distinguir os conceitos de corpo e de alma como seus elementos constitutivos. Também era ausente a idéia de um corpo, como hoje o entendemos. Na Grécia arcaica, a palavra grega *soma* (corpo) não era sequer empregada para designar o corpo humano. Este era considerado como *um aglomerado de membros*, representados

na graça e no ritmo dos seus movimentos, bem como na exuberante força de sua musculatura.²

Homero, de preferência, procura descrevê-lo, de modo bem concreto, na seqüência e no desenrolar dos acontecimentos, por meio dos quais se realiza a aventura da vida. Ele enfatiza a linguagem das coisas concretas e não se preocupa com as definições abstratas. Sua linguagem é a linguagem do singular e não do universal. Como ensina Bruno Snell, quando Homero fala do corpo humano, o que lhe interessa é a realidade concreta desse corpo na diversidade de suas configurações e dos seus limites.

A epopéia é a narração grandiosa dos feitos memoráveis e das grandes ações realizadas pelos guerreiros nos campos de batalha. Ela enaltece o magnífico espetáculo da vida de um modo solene e grandioso. Ela valoriza os grandes feitos, o poder, a fama, a riqueza. Poder-se-ia dizer que a epopéia homérica é *uma estética do objetivo*.

Da mesma forma, não vamos encontrar, na cultura homérica, uma concepção ou representação filosófica da *psyché*. Quando fala da *psyché*, Homero mostra que ela mantém o homem vivo, enquanto nele se encontra. Por ocasião da morte, ela abandona o corpo e dele escapa, seja pela boca, seja pelas feridas (quando se trata de um soldado morto em combate) e voa para o Hades, onde vive e vagueia como uma sombra, ou como um puro e simples *eídolon* (imagem) do morto.

Portanto, Homero ainda não vê a *psyché* como o princípio intrínseco e estruturante da personalidade nem da atividade humana. São os deuses que movem e motivam os homens e os aconselham nas suas deliberações. O homem homérico, não tendo ainda tomado consciência do mundo interior de sua vida psíquica, não procurava

2 Bruno Snell esclarece que, para designar esses membros do corpo, o homem homérico empregava a palavra *guya* que significa *os membros do corpo em movimento* e a palavra *melea* que designa os membros dotados de força muscular. Era também empregada a palavra *démas* para designar a estrutura, o tamanho, a semelhança. Cf. Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes* (2000), pp.13-18.

dentro de si a motivação do seu agir. Disse-o, muito bem, Bruno Snell:

“Os homens homéricos ainda não despertaram para a consciência de possuir, na sua própria alma, a origem de suas próprias forças, nem pretendiam atrair tais forças mediante quaisquer poderes mágicos, mas recebiam-nas, de um modo completamente natural, como dons dos deuses”.³

De modo completamente natural, porque o homem homérico vivia *naturalmente* em relação com os deuses. O Divino fazia parte de sua vida cotidiana, pois os deuses pertenciam à ordem natural do mundo. Eles também estavam sujeitos aos caprichos do Destino. Todavia, dentro dessa ordem natural do mundo, eles tinham um lugar e um *status* especiais, pois habitavam o Olimpo, reino da ordem, da beleza e da justiça, e eram de natureza imortal.

Portanto, a intervenção dos deuses sobre o agir dos homens não significava nenhuma suspensão, ou interrupção, da ordem natural das coisas, nem nenhuma intervenção milagrosa. Para o grego arcaico, seria impossível interpretar a existência humana e os acontecimentos da vida cotidiana sem essas intervenções divinas. Graças a elas, a vida recebia um sentido.

Pois bem, entre os dons dos deuses que contribuíam para enaltecer a vida e dar sentido às ações dos homens, destacava-se o *thymós*, que é considerado, pelo homem arcaico, como o cerne da vida afetiva e a sede da coragem. Felizes os homens para os quais os deuses reservaram a dádiva de um belo e indomável *thymós*.

Nos poemas épicos, Homero, mesmo sem ainda poder fazer uma sistematização teórica da doutrina da alma humana, articulava,

3 Cf. Bruno Snell (2000), p.29.

na sua concepção concreta da *psyché*, três elementos, concebidos em analogia com os órgãos do corpo. Assim, enquanto a *psyché* era vista como o órgão da vida, o *nous*, vale dizer, a inteligência, ou a parte intelectual da alma, era considerada como o órgão do pensamento e o *thymós*, o órgão das emoções, e, sobretudo, do sentimento da coragem.

Bruno Snell, no entanto, observa que este órgão das emoções anímicas não se distinguia, fundamentalmente, dos órgãos corporais. Homero, de fato, não conhece ainda, nem usa, as expressões que manifestam uma concepção abstrata do anímico.⁴

O THYMÓS HOMÉRICO

Do que foi dito resulta que, embora sem uma conceituação teórica, o *thymós* homérico pode e deve ser considerado como o órgão da afetividade, no qual se nutre o ardor combativo que faz do guerreiro um herói nos campos de batalha. O *thymós*, portanto, é um dos mais belos dons dos deuses, pois é nele que se esconde o segredo da vida heróica.

Os gregos da Grécia arcaica amavam a vida apaixonadamente. Viver, para eles, não era apenas suportar o duro fardo da existência, nem se reduzia a, resignadamente, ver passar o tempo na monótona e tediosa sucessão das horas, dos dias, dos meses e dos anos, mas era, principalmente, agir e realizar grandes feitos, capazes de transformar a vida em uma aventura digna de ser vivida. Sem semelhantes ações e realizações, a vida tornava-se um triste e lamentável *bíos abiótos*, vale dizer, *uma vida sem vida*, uma vida sem sentido e sem utilidade.

Todavia, somente as ações típicas de um verdadeiro *anér*,⁵ ou

⁴ Bruno Snell (2000), p.70.

⁵ A palavra grega *Anér* significa homem, mas sublinha particularmente o período da sua *maturidade*, que os gregos chamavam de *acmé*, comparando-o aos períodos da infância, da

seja, de um homem no verdadeiro sentido da palavra, ou ainda de um *herói*, eram capazes de imortalizá-lo. Para tanto, o herói devia possuir um *coração valente* e ser impulsionado por um *thymós* combativo, pois neste se encontrava o segredo da bravura. A quem, nos combates, faltasse o *thymós*, não podia ser atribuído o nome de herói, mesmo se tivesse o tamanho e a força dos gigantes.⁶

Dodds observa que, no herói homérico, o *thymós* também se manifestava como uma *voz interior*. Essa voz tanto podia ser de origem natural (aquilo que depois seria definido como a voz da própria consciência ou a consciência moral) quanto de origem *sobrenatural* (a voz do deus), que, ao que parece, Sócrates identificou com a voz da consciência, na maneira como concebia o seu *daímon*.

Dodds observa ainda que, para o homem arcaico, no *thymós* podia também manifestar-se o conflito de duas vozes contrárias. Assim aconteceu, por exemplo, a Ulisses,⁷ quando, levado pelo *thymós*, planejou matar o Ciclope e foi retido por uma segunda voz (*déuteros thymós*). Essa *objetivação* do *thymós*, que se faz ouvir como uma *voz interior*, a qual tem uma função crítica, lembra, de algum modo, a *voz da consciência*, que Freud, depois, e em um outro contexto, articulou com o Superego.⁸

juventude e da velhice. Nesse contexto, a palavra *anér* contrapunha-se a *ánthropos* para designar o homem no verdadeiro sentido da palavra. Assim, Heródoto escreve: “*pólloi men ánthropoi, óligoi de ándres*” (muitos são os seres humanos, mas poucos os homens). Cf. Heródoto, *Historia*. 7, 210.

6 Veja-se o que escreve Festugière sobre o *herói grego* no seu pequeno grande livro *A Santidade*. Cf. A-J. Festugière (1949), pp. 27-62.

7 Homero. *Odisseia*. 9, 299.

8 Cf. E.R. Dodds (1988), pp. 24-25. Sigmund Freud (1921) *Massenpsychologie und Ichanalyse* (1982) SA. Band IX, 61; SB. *Psicologia de Grupo e Análise do Ego* (1976), Vol. XVIII, p. 89.

O PORTA-VOZ DOS DEUSES

A bravura dos heróis era imortalizada pela palavra dos poetas. De fato, na Grécia arcaica, a palavra poética tinha uma aura e uma força muito especiais. Ela remetia aos tempos primordiais e privilegiava as ações dos deuses. O poeta era o porta-voz dos deuses e, para poder falar em nome deles, recebia dons especiais. Nesse sentido, na Grécia clássica, Platão fala de uma *mania poética*, como um dom especial das Musas, mediante o qual o poeta adquiria a capacidade de resgatar o passado e sua história na força criativa de seus poemas.

De modo semelhante aos dons das sacerdotisas de Apolo que recebiam do deus a *mania profética* pela qual penetravam nos segredos do futuro, os poetas mergulhavam na noite do passado, não simplesmente para contar uma história, mas para decifrar o indizível que se escondia nas dobras do tempo e descobrir o que se dissimulava nas profundezas do ser.⁹

No tempo de Homero, era o *lógos* (a razão, o discurso, a fala) dos poetas que imortalizava os grandes feitos dos guerreiros, por isso os homens, cujas ações não eram enaltecidas pelos poetas, ao morrerem, apagavam-se na noite do esquecimento.

Podemos, portanto, concluir que, para os gregos do período arcaico, “a verdadeira morte não era a do corpo, mas a da lembrança”.¹⁰ Morriam verdadeiramente aqueles cujas vidas, sem feitos dignos de serem cantados pelos poetas, apagavam-se na noite do esquecimento. Cantada e enaltecida pelos poemas épicos, a palavra imortalizava a lembrança do herói, a quem o deus havia dado um belo *lógos* e um belo *thymós*. É o que diz Píndaro na sétima das Nemênias: “A honra vai para aqueles, nos quais, o deus, vindo em socorro dos mortais, faz crescer um belo *lógos*”.¹¹

9 Cf. Jean Pierre Vernant (1977), p.78.

10 Cf. L. A. Garcia-Roza (1995), p.32.

11 Píndaro, *Nemennias*. VII. Veja-se o interessante comentário de Clémence Ramnoux, no

A VIRTUDE COMO EXCELÊNCIA

Era também no *thymós* que o herói encontrava a força e o estímulo para conseguir a *areté*, ou seja, a excelência da virtude. O herói virtuoso tinha, em grau excelente, a força e o vigor que faziam dele um excelente guerreiro, admirado até pelos inimigos. O herói virtuoso era excelente no vigor de suas forças, porém virtuoso era também qualquer um que se empenhasse em fazer, de modo excelente, o que devia fazer, fosse um simples sapato ou um minucioso plano de batalha.

Compreende-se, então, que a velhice, a qual, no ocaso dos anos, inexoravelmente priva o homem do vigor de suas forças e do ardor de seus desejos, fosse olhada como um dos limites da condição humana mais difícil de poder ser suportado, como bem demonstra esta bela passagem do *Heraclès* de Eurípides:

“Juventude, eu sempre te amei,
mas, tu, ó velhice,
mais pesada sobre minha fronte
do que os rochedos do Etna,
tu me oprimes
e cobres minhas pálpebras
com um véu de sombra . (...)
Ó deuses, muito feliz nossa vida seria
se não tivesse a velhice passado a porta
de nossas casas e de nossas cidades”.¹²

livro *Héraclite ou L'homme entre les choses et les mots* (1959), pp.116-118. O *lógos* do homem era precisamente aquilo que os poetas escreviam e os aedos recitavam nos banquetes dos *áristoi* (bem-nascidos), lembrando os feitos dos grandes heróis e exaltando a sua glória. Extraordinário o poder que tinha o canto dos poetas, pois ele era capaz de resgatar o morto da noite e do silêncio da morte, imortalizando a sua lembrança.

12 Eurípides. *Heraclès*, 638.

A HONRA DO HERÓI

Era ainda na excelência da força e do vigor do *thymós* que o herói homérico encontrava o segredo da *timé*, ou seja, da *honra* e também do *kléos*, ou seja, da *glória*. A honra era o atributo daquele cujo valor era reconhecido pelos membros da *pólis*, isto é, da Cidade. Quem conseguia a *areté*, a excelência da virtude, merecia ser honrado. E como o homem homérico não possuía ainda uma consciência-de-si capaz de se autorreconhecer e de se autovalorizar, o valor desse reconhecimento dependia exclusivamente da Cidade (*pólis*).

Sem o reconhecimento público da comunidade a que o herói pertencia, o valor da sua honra ficava comprometido. Era esse reconhecimento público que a palavra do poeta prestava aos heróis e que, depois, os aedos difundiam com suas canções e com suas músicas. Somente quando era assim publicamente reconhecido e enaltcido, podia o herói ter imortalizada a sua memória.

Em virtude do total desamparo dos seres humanos diante da morte, somente aqueles que eram os preferidos dos deuses recebiam esse reconhecimento e tinham seus feitos e suas ações enaltcidos pelos poetas. Como já foi dito, os demais, depois da morte, eram tristemente condenados ao esquecimento. E era precisamente por causa disso que o homem arcaico podia melhor avaliar *a tristeza da finitude de sua condição de mortal*. Ninguém o disse melhor do que Píndaro neste célebre e triste verso:

“Efêmeros!
O que , portanto, cada um de nós é?
E o que não é ?
O homem é o sonho de uma sombra ...” .¹³

O herói, porque tinha sua lembrança imortalizada pelos poemas épicos, podia pleitear um lugar ao lado dos deuses. Por causa da honra

13 Píndaro. *Pythlicas*, 8. 5, v.1

e da glória, ele finalmente conseguia a imortalidade e, como mostrou depois Platão, era da imortalidade que os mortais acalentavam o mais ardente desejo e a mais profunda nostalgia.

A DIMENSÃO TRANSGRESSORA DO THYMÓS

Havia, no Olimpo, os deuses que podiam fazer crescer o *thymós* no peito do guerreiro para dele fazer um herói, e havia também aqueles que intervinham para perturbar a razão, quando o homem cedia às tentações da *hýbris*, ou seja, da desmedida do desejo ou da ambição. O homem homérico não tinha ainda descoberto, dentro de si, o segredo da força necessária para motivar suas ações, mas a ele já era pedido que contivesse os ímpetos de seu *thymós*.

Deixar-se arrastar pela força do *thymós* para ir além das medidas era provocar a ira dos deuses. Numa perspectiva essencialmente marcada pela linguagem dos mitos, como era a dos poemas épicos, o *thymós* era, em geral, considerado muito mais como um efeito de uma intervenção dos deuses, do que propriamente como uma função natural da *psyché* humana.¹⁴

O EXEMPLO DE ÁJAX

Um exemplo das desastrosas consequências que a transgressão da *hýbris* acarretava aos mortais é o que aconteceu ao herói Ájax.¹⁵ Trata-se, sem a menor dúvida, de um dos mais famosos guerreiros

¹⁴ Cf. E.R.Dodds (1988).

¹⁵ Embora Sófocles seja um escritor da época clássica, o caso de Ájax, narrado na sua peça que tem como título o nome do herói, exemplifica o modo como os deuses, mesmo na época clássica, podiam intervir, perturbando a razão do herói, para impedir que ele manchasse seu nome, cometendo uma injustiça.

da Grécia. Ele esperava que dele seriam as armas de Aquiles, como prêmio e merecido reconhecimento pela sua bravura e pelo seu valor nos campos de batalha. No entanto, elas foram dadas a Ulisses. Ájax ficou indignado e, no auge de sua revolta e de sua inveja, deixou-se dominar pela *hýbris* e quis destruir o exército do seu rival, mas a deusa Athena megulhou-o na noite da desrazão.

Assim, quando Ájax, no excesso de seu furor e de sua *hýbris*, imaginava que estava trucidando seus rivais, outra coisa não fazia senão dizimar mansos e inofensivos carneiros que pastavam tranquilos em redor do seu acampamento. Depois que voltou a si e viu o que havia feito, ele foi dominado por um profundo e insuportável sentimento de vergonha. A vida para ele já não tinha mais nenhuma razão de continuar sendo vivida. A única saída que lhe restava era a morte.

De fato, era a fama que consagrava o herói, e, numa época em que dominava o que Dodds chama “a cultura da vergonha,” não poderia existir castigo maior, para a desmedida de Ájax, do que sentir o peso da vergonha que dele se apoderou por causa do seu ato insensato. No momento em que se expôs ao ridículo diante de seus companheiros, agindo como um louco, sua fama estava comprometida, e ele, assim, tornou-se vítima dos escárnios da multidão e do insuportável sentimento da vergonha. Não se reconhecendo na triste figura de um louco, o herói preferiu pôr fim à vida, pois esta se tornou simplesmente um *bíos abíotos*, ou seja, uma vida sem vida. E traspassou seu corpo com a própria espada.

Todavia, Ájax não se acreditava autor do gesto insensato que tirou o sentido de sua vida e a razão de seu viver. Quem o induziu a fazer o que ele fez foi a selvagem *Áte*¹⁶, a deusa cuja função era

16 “Quando Zeus jurou que daria o poder do mundo ao primeiro descendente de Perseu que nascesse e que Heraclès (o destinatário do juramento) acabou sendo submetido a Euristeu, foi *Áτη* quem o enganou. Enfurecido, o pai dos deuses e dos homens lançou-a do Olimpo abaixo. *Áτη* caiu numa colina que passou a chamar-se Colina do Erro. Lançando-a do Olimpo e proibindo-a de lá permanecer, a humanidade recebeu o Erro como a pior das heranças”. Cf. Junito Brandão, *Dicionário Mítico-etimológico* (1991), Vol. I, pp.135 -136.

precisamente perturbar a razão humana, quando os deuses achassem oportuno. Por isso, Homero lamentava resignado: “Os deuses podem tornar néscio o homem mais sensato”.¹⁷

DA CULTURA DA VERGONHA À CULTURA DA CULPA

A loucura passageira de Ájax não foi, portanto, causada por razões psicológicas, mas por uma potência divina. Todavia, em Homero, essa intervenção divina ainda não revestia a forma de um castigo, isso aconteceu depois, quando se deu a passagem da cultura da vergonha para a cultura da culpa.¹⁸ A transgressão não era atribuída ao homem, mas à deusa *Áte*. Qualquer afastamento do comportamento normal, cujas causas fossem desconhecidas, era atribuído às *forças* dessa misteriosa e enigmática divindade. Assim, a perturbação causada por *Áte* fazia parte daquilo que a Moira reservava para cada um dos mortais.

Portanto, as ações fora do normal (como, por exemplo, a loucura de Ájax) não pertenciam ao Eu dos seus autores. Diante delas, como observa Dodds, os que eram perturbados pela intervenção divina não diziam: *Eu gostaria de não ter feito aquilo que fiz*, mas afirmavam: *Não fui eu quem o fez*.¹⁹ Para se livrarem da vergonha que sentiam diante das ações insensatas, os heróis projetavam-nas sobre uma causa exterior, porquanto, desse modo, era mais fácil poder suportar a dor da vergonha.

Resumindo: nos poemas homéricos, os poetas cantam, em primeiro lugar, o grandioso espetáculo da vida e os grandes feitos dos guerreiros. É a história objetiva dos homens e dos deuses. O desejo, como *thymós*, já se manifesta, seja no ardor combativo que

17 Homero, *Ilíada*, XII, 254 - *Odisséia*, XXIII, 11.

18 Cf. E.R. Dodds (1988). Ver particularmente o capítulo primeiro.

19 *Idem*, *ibidem*.

faz do guerreiro um herói, seja sobretudo na aspiração de glória e de imortalidade que anima a vida do homem, fazendo dela uma vida digna de ser vivida. Foi esse *thymós* que quisemos ressaltar como manifestação embrionária do desejo nos poemas homéricos da Grécia arcaica. Passemos, então, ao mundo da Lírica.

O DESEJO NOS POEMAS LÍRICOS

Se deixarmos o mundo da epopéia homérica e nos voltarmos para o mundo dos poemas líricos, não podemos deixar de constatar um enorme progresso na trajetória do acontecer histórico da *psyché* humana. Com efeito, nos poemas líricos já se vislumbram os primeiros indícios do mundo da interioridade humana e da tomada de consciência de sua singularidade. Com isso, algo de realmente novo aparece nas manifestações do psiquismo humano, vale dizer, a emergência, embora ainda muito incipiente, daquilo que depois foi designado como o mundo de nossa subjetividade.

Os poemas líricos eram assim chamados porque eram recitados com o acompanhamento musical de uma lira. Duas eram as principais formas ou modalidades de apresentação desses poemas: a coral e a individual. A primeira recitava preferencialmente os cantos laudatórios e gratulatórios, e, na modalidade individual, os poetas manifestavam seus próprios sentimentos e desejos.

O clima cultural da poesia lírica era diferente daquele que dominou a poesia épica. Tanto quanto a poesia épica e a poesia trágica, a poesia lírica foi também determinada por seu contexto histórico e cultural. O estilo impessoal da Epopéia foi substituído por um estilo mais personalizado, no qual o poeta lírico enaltecia o presente e os valores que marcam a sua vida individual e a sua maneira singular de ver e de sentir as coisas, bem como seu modo de olhar o Mundo.

A Epopéia, como vimos, narrava os fatos heróicos, num clima cultural inteiramente dominado pela crença e pela linguagem dos mitos, bem como pela ação interventiva dos deuses. Tudo o que ocorria no mundo dos mortais era regido pelos desígnios dos deuses, das deusas e do destino. O mito traduzia essa crença, por isso era ele que dava sentido a tudo o que se passava no mundo dos mortais. Na Epopéia, mito e verdade coincidem. O Mito é a verdade do Mundo.

É claro que na poesia lírica os deuses ainda estão muito presentes, mas essa presença já é um pouco diferente. O mito continua iluminando a vida terrena, mas não é mais a sua única verdade. Assim, a poesia lírica deixa o cenário grandioso da Epopéia, volta-se para o mundo da interioridade humana e tem, como cenário, a vida de todos os dias, tecida pela trama dos desejos e dos sentimentos. Daí porque os poemas da Lírica arcaica, comparados aos poemas épicos do tempo de Homero, representam um passo importante na compreensão da natureza humana. Nos poemas líricos, os poetas já começaram a falar de seus próprios sentimentos e dos seus próprios desejos.

Esse modo de procedimento estilístico revela a tomada de consciência de uma dimensão mais profunda da *psyché*, particularmente no que se refere aos sentimentos e aos desejos. Os poemas épicos desconheciam essa dimensão de nossa interioridade individual. A tomada de consciência da própria individualidade e da própria afetividade abria também uma perspectiva importante e nova para o modo como o poeta lírico reagia diante das coisas e do Mundo. Arquíloco, por exemplo, escreve: “Cada um conforta seu coração com coisas diferentes”.²⁰

Nos poemas épicos ainda não se via, com clareza, esse modo diferente com o qual o homem reagia diante das coisas, pois tudo era dirigido pela força cega do Destino. A Lírica articula a percepção das mudanças que o indivíduo experimenta no decorrer dos anos com a diversidade dos caminhos que a vida oferece. A percepção mais

20 Bruno Snell traduz o verso de Antíloco da seguinte maneira: “*Ein jeder wärmt an anderen Dingen sich das Herz* [cada um aquece seu coração em coisas diferentes] Cf. Bruno Snell. *Die Entdeckung des Geistes* (2000), p.58.

diferenciada das coisas e dos acontecimentos revela-se também como uma percepção mais aguda que o homem começa a ter de si mesmo, dos seus sentimentos e dos seus desejos.

Com razão, portanto, observa Bruno Snell : “Algo de realmente novo surge no mundo.” Na poesia lírica, a linguagem dos sentimentos e do desejo corre mais solta. Na situação cultural em que vivia, embelezada pelo trabalho do homem, a poetisa Safo, tentando explicar o que para ela era o mais belo, tudo resume nestas poucas palavras que dizem o essencial:

“Mas eu digo que, para cada um, o
mais belo é o que ele ama”.²¹

Enquanto a Epopéia esmerava-se em celebrar com grandes pompas os feitos dos heróis e em fazê-los universalmente reconhecidos, os Líricos preferiam, às pompas do universalmente valorizado e apreciado, a simplicidade daquilo que cada um escolhe e valoriza porque ama. Dir-se-ia que, assim fazendo, os poetas líricos davam um passo na direção daquele princípio metafísico, que, pouco depois, o pensamento filosófico consagraria, ou seja, o *ser* tem primazia sobre as *aparências*.

Para os líricos, o que verdadeiramente motivava suas escolhas amorosas não era a pompa das aparências, mas aquilo que verdadeiramente existia na realidade, e, como tal, podia ser amado. Parafraseando Safo, poder-se-ia dizer: o que motivava a escolha amorosa dos líricos era aquilo que cada um deles amava. Ou dito de outra forma: o que estava em questão, nessa nova maneira de olhar as coisas, não era um juízo fundamentado em valores estéticos e éticos, mas a descoberta de *uma nova dimensão da realidade*, vale dizer, *a realidade da nossa interioridade anímica*, na qual as coisas adquirem uma nova dimensão e autenticidade. Era porque estava colocado nessa

21 *Idem, ibidem* p.85.

nova dimensão de realidade que o amor revestia um novo sentido para a poesia lírica.

Nesse contexto, já se podia falar de uma comunhão espiritual de sentimentos, o que não se encontrava ainda nos poemas homéricos. Nos poemas líricos, os amantes lembram as coisas belas vividas em profunda comunhão de espírito, e, na lembrança, revivem essas coisas que perduram e continuam a existir.

Não foi certamente por puro acaso que, na época lírica, foi criada a Cidade-Estado, cuja comunhão política desempenhará um papel decisivo na experiência democrática do povo grego. Uma intensa comunhão espiritual une também as pessoas na experiência religiosa, tal como aquela vivida pelos órficos e pitagóricos, cujas filosofias foram centralizadas no estudo da alma humana.

Outra característica da poesia lírica é a opção que nela se faz de sempre *dizer sim à vida* e vivê-la com intensidade. Para ter sua glória imortalizada, os heróis épicos, no tempo de Homero, tudo sacrificavam, até a própria vida. Sem a glória, a fama e a honra, a vida era considerada *uma vida sem vida*.

Já os líricos queriam gozar a vida enquanto estavam vivos, e gozá-la com intensidade. A confrontação do herói épico com a sua condição de ser finito e mortal levava-o a buscar na imortalidade uma compensação para a dor de seu desamparo. Como vimos, essa imortalidade era conquistada pela realização dos grandes feitos nos campos de batalha, feitos depois lembrados e imortalizados pela palavra dos poetas. Os líricos preferiam compensar a efemeridade da vida vivendo-a intensamente e dizendo sim ao que ela oferece como prazer e gozo.

Nesse contexto, é muito expressivo esse trecho de um poema de Mimnermo de Colofon :

“Que é a vida?
O que é gostoso longe da esplêndida Afrodite?
Quero morrer, quando cessar a fome
dos segredos do amor, dos suaves favores do leito.
Estas e não outras são as flores da juventude
de homens e mulheres.
Sobrevindo dolorosa a velhice,
deformadora de homens formosos,
cuidados amargos roem as entranhas,
cessa a alegria da luz solar,
vem a repulsa dos jovens
e o desprezo das mulheres.
Amarga os deuses fizeram a velhice”.²²

Não é difícil de ver que, na poesia lírica, graças ao lugar de destaque da expressão dos sentimentos e da vida amorosa dos poetas, o desejo já se manifesta de um modo mais expressivo do que na epopéia homérica. E se levarmos em consideração que o sentido da vida dependia da intensidade do amor com o qual ela era vivida, considerando, outrossim, que a Filosofia ainda não tinha sido inventada, tem razão Donald Schüler quando, comentando os versos de Mimnermo de Colofon, escreve:

“Resta o amor carnal, o da presença física, que anima o corpo protegido por Afrodite ... Embora Mimnermo esteja atento ao limite, como todos os gregos, não se sente atraído por ele ou pelas sombrias regiões hipoteticamente situadas além dele. O seu domínio único é o que se aloja dentro dos limites, a região da presença e dos sentidos, acesso único à realidade. A razão ainda não tomou o lugar do corpo, inversão provocada pelos filósofos”.²³

Podemos, portanto, concluir que nos poemas líricos, nos quais

²² Mimnermo de Colofon, 600. Citado por D. Schüler (1985), pp.43-44

²³ Cf. Donald Schüler (1985), p.44.

o poeta já fala de seus próprios sentimentos e emoções, começando a descobrir o mundo de sua interioridade, o desejo tem um papel decisivo e o homem, antes de se definir como um ser de razão, já se sentia e se valorizava como um ser de desejo e de paixão. Antes, porém, de passarmos para o mundo dos poemas trágicos, vejamos, primeiro, como o desejo se manifesta nas máximas dos Sete Sábios da Grécia Arcaica, as quais têm um lugar todo especial na cultura da Grécia antiga.

O DESEJO NAS MÁXIMAS DOS SETE SÁBIOS DA GRÉCIA.

Passemos do mundo épico e lírico para o mundo ético dos gregos arcaicos, cuja conduta moral era regida pelas máximas dos Sete Sábios. Antes de ser estruturada como uma teoria da conduta moral, tanto no registro individual quanto no registro político, a ética aristocrática, na Grécia arcaica, era regida por um conjunto de máximas, atribuídas aos Sete Sábios, que Platão indentificou nas pessoas de Tales, Pítaco, Bias, Sólon, Cleóbulo, Míson e Quílon.²⁴

Pouco importa que esses sábios tenham, ou não tenham, sido exatamente sete, nem que as máximas que lhes foram atribuídas, de fato, tenham sido elaboradas por eles, ou não devam antes ser correlacionadas às inscrições do Templo de Apolo, em Delfos, ou às fórmulas colhidas nos escritos de Hesíodo, pois, na verdade, o que importa é que elas são organizadas em torno do conceito fundamental do *métron*, vale dizer, da *justa medida*. Ora, é na *justa medida* – como disse depois Platão – que se esconde “a salvação da existência”.²⁵ Aristóteles, por sua vez, nela viu o cerne e o segredo das virtudes

24 Cf. Platão, *Protágoras*, 343,a. É provável que o número sete seja um número simbólico. De qualquer modo, não se pode provar que as máximas sejam autênticas e que pertençam verdadeiramente aos sábios aos quais foram atribuídas.

25 Cf. Platão. *Protágoras*, 356 (d-e)

éticas.²⁶ E a *justa medida* – *mesótes* – nos coloca inteiramente no mundo do desejo.

Na Grécia arcaica, o conceito de justa medida ainda não tinha recebido o estatuto teórico que lhe deu, depois, o pensamento clássico, mas já aparecia como a melhor das coisas, porquanto *nada devia ser feito em demasia*. Eis algumas entre as principais e mais conhecidas dessas máximas. Primeiramente, aquelas que são as máximas fundamentais:

- *Ótima é a medida.*
- *Faz uso da medida.*
- *Nada em demasia.*
- *Grave é transgredir.*

Sobre o alicerce dessas máximas da *justa medida*, seguem aquelas que aconselham o controle das atividades irracionais da alma:

- *Domina o prazer.*
- *Foge do prazer que gera a aflição.*
- *Não faças nada com violência.*
- *Não desejes o impossível.*

Retomando o *conhece-te a ti mesmo*, máxima inscrita no Templo de Apolo e da qual Sócrates fez a Carta Magna de seu ensinamento, os sábios também aconselhavam:

- *É difícil conhecer-se a si mesmo.*
- *Pensa no que fizeste.*
- *Escuta muito.*
- *Fala oportunamente.*
- *Sela o discurso com o silêncio e o silêncio com a oportunidade.*

26 Aristóteles. *Moral a Nicómaco*, Lib. II, c.VI.

- *Sê ávido em escutar, não em tagarelar.*
- *Não corra tua língua, antes do pensamento.*
- *O que não sabes, não o digas.*
- *Aprende e conserva o que é melhor.*
- *Não acredites em tudo.*
- *Aprendendo a obedecer, aprenderás a mandar.*
- *É terrível conhecer o que acontecerá, mas conhecer o que aconteceu dá segurança.*

Uma atenção especial era dada à honestidade e à amizade:

- *Não faças amizades apressadamente e não interrompas intempestivamente as que fizeste.*
- *Sê o mesmo com os amigos, na boa e na má sorte.*
- *Venera os mais velhos.*
- *Não louves o homem indigno pela sua riqueza.*
- *Não enriqueças de modo desonesto.*
- *Escolhe a perda mais do que o ganho torpe; pela primeira te lamentarás uma só vez, pelo segundo, toda a vida.*²⁷

As máximas dos Sete Sábios fundamentaram o que poderíamos chamar uma *Ética da moderação*, destinada à elite aristocrática, que, segundo se acreditava, tinha recebido a virtude no berço e, por isso, devia manifestá-la numa conduta virtuosa ao longo da vida.

No essencial, essa ética dos Sete Sábios ordenava que fossem disciplinados e controlados o impulso irascível (*thymós*), o prazer (*hedoné*) e o desejo (*epithymía*). No ato de controlar e dominar essas tendências, estava o segredo da sabedoria prática, que Aristóteles depois teorizou sob a forma da virtude da prudência (*phrónesis*).

Portanto, muito antes que fosse definida filosoficamente a função do *nous*, ou seja, da faculdade intelectual, característica essencial da natureza humana, o *lógos* (razão discursiva) exercia um trabalho

27 Cf. Giovanni Reale, *História da Filosofia Antiga*. Volume I (1993), pp.182-186.

de domínio e de controle sobre as tendências afetivas e, sobretudo, sobre os impulsos passionais. Foi desse modo que os gregos arcaicos educaram seus homens e selecionaram seus sábios.

A ética arcaica não procurava, de modo algum, abolir o desejo, porque, como sentenciou Tales: “O maior prazer é obter o que se deseja”.²⁸ Em contrapartida, nada mais prejudicial do que “desejar o impossível”.²⁹ Dir-se-ia que a ética da moderação aconselhava limitar o desejo para assegurar o verdadeiro prazer. De fato, este é de natureza efêmera e sempre se faz acompanhar pela dor e pelo sofrimento. Dominar o desejo é, pois, uma medida eficaz para diminuir o sofrimento.³⁰ “Foge do prazer que gera aflição”, aconselhava o velho sábio Sólon. Em última análise, é para não frustrar o desejo que se deve restringi-lo aos limites do possível.

Imediatamente lembro o que Freud escreveu sobre a relação do princípio de prazer com o princípio de realidade, no artigo de 1911: *Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico*. Sob a égide do princípio do prazer, o desejo é ilimitado e nada o limita senão sua confrontação com a realidade. Em virtude disso, ele pode adiar sua exigência de satisfação, para assegurar um prazer mais eficaz e duradouro:

“Na realidade, a substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade não significa nenhuma destituição do princípio de prazer, mas, tão somente, uma segurança do mesmo. Um prazer momentâneo e inseguro nas suas consequências é abandonado, somente para desse modo ganhar pelos novos caminhos um prazer mais seguro que mais tarde vem.”³¹

28 Tales : “*Hédiston ou epithymeis túxein*” (O maior prazer é obter o que se deseja). Citado por Jean Frère, (1981) p.23.

29 Chilon : “*Mè epithymein adúnata*” (Não desejes o impossível).

30 Quando se dizia, por exemplo, que era preferível o fracasso ao ganho desonesto, a razão era simples: o fracasso faz sofrer uma só vez e pode ser superado, ao passo que o ganho desonesto faz sofrer indefinidamente. É claro que não pensa assim a maioria dos homens políticos de nossos dias !!!

31 “*In Wirklichkeit bedeutet die Ersetzung des Lustprinzips durch das Realitätsprinzip keine*

Resumindo, a Ética da moderação, regida pelas máximas dos Sete Sábios da Grécia, tinha seu eixo fundamental na noção da *justa medida*, na qual Aristóteles viu, depois, o fundamento de todas as virtudes: *virtus in medio*. Para que essa justa medida pudesse verdadeiramente medir a conduta dos homens, necessário se fazia um trabalho disciplinar prévio, por meio do qual fossem controladas as três tendências irracionais que mais podiam comprometer essa justa medida do comportamento, vale dizer, o prazer (*hedoné*), o coração arrebatado (*thymós*) e o desejo (*epithymía*).

A finalidade desse trabalho de controle não era, de modo algum, eliminar o prazer ou negar o desejo, nem muito menos privar o homem do entusiasmo de seu coração apaixonado. A finalidade era assegurar um prazer mais autêntico e verdadeiro. Limitava-se o desejo para que este, na sua impetuosidade, não compromettesse o prazer, pois era precisamente por causa da possibilidade de o prazer poder gerar o sofrimento que se exigia prudência no seu uso. Depois desse trabalho de controle, a conduta do homem era coroada com a *phrónesis*, ou seja, com a *prudência* que era a virtude dos sábios. Essa é, nas suas linhas essenciais, a Ética da moderação dirigida pelas máximas dos Sete Sábios da Grécia.

O DESEJO NAS TRAGÉDIAS DE ÊSQUILO, SÓFOCLES E EURÍPIDES

Levando em consideração o importante papel que a poesia trágica teve na constituição da nova figura do homem que dominou o período clássico, vejamos, agora, o que Êsquilo, Sófocles e Eurípides

Absetzung des Lustprinzips, sondern nur eine Sicherung desselben. Eine momentane, in ihren Folgen, unsichere Lust wird aufgegeben, aber nur darum, um auf dem neuen Wege eine später kommende, gesicherte zu gewinnen". S. Freud. Formulierung über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens (1911). Studienausgabe (1982), Band III, p.22; Edição Standard Brasileira (1974) Vol. XII, p. 283.

disseram sobre a trágica dimensão da existência humana, no momento em que o homem, enquanto ser de desejo e de razão, começou a assumir a responsabilidade de seus atos e de suas escolhas pessoais diante das ações que selavam sua sorte e seu destino.

Os poetas trágicos não prescindiam dos deuses, mas não os aceitavam incondicionalmente, nem a eles cegamente se submetiam, como acontecia na Epopéia homérica e, principalmente, na Lírica coral. Existe até uma diferença no modo como os poetas trágicos relacionavam-se com o Divino. Seria suficiente comparar Ésquilo com Eurípides. Enquanto Ésquilo ainda reserva um lugar de destaque à deusa *Áte*, a deusa temida pelos castigos e sofrimentos que infligia, Eurípides já questiona essa deusa e afasta-se do modelo arcaico de relacionamento com o Divino.

Da mesma forma, o modo como o Coro funciona e o lugar que ocupa na representação da Tragédia revelam um modo diferente de relacionamento com os deuses. Inicialmente, o Coro era o centro da representação e concentrava inteiramente a atenção dos espectadores e, quando foi aumentando o número dos atores, esse lugar central também foi sendo modificado.

Em Ésquilo, o Coro é o porta-voz dos deuses, daí o papel importante que ele tem na punição dos crimes. Em Sófocles, o Coro chama, de preferência, o homem à responsabilidade de seus atos e tudo faz para moderar-lhe os sofrimentos. Em Eurípides, o lugar central dos atores torna-se ainda mais claro, pois eles encarnam o *páthos* do existir.

O dado fundamental de ser o homem um ser finito e mortal, em última análise, define o trágico, ou seja, o trágico põe em evidência a confrontação do homem com a dureza e inexorabilidade de seus limites. Quando surgiu a Tragédia, a Epopéia e a Lírica já tinham conquistado o apogeu e a Filosofia já estava em pleno desenvolvimento, por esta razão, encontramos, na Tragédia, um pouco de cada uma dessas formas

culturais, e isso, sem dúvida, põe em relevo a importância da Tragédia grega. Nela, misturam-se o mítico e o histórico, o passado político (a aristocracia) com o presente (a democracia). Ésquilo adapta os mitos aos interesses do momento histórico. Na Tragédia, diferentemente do que acontecia na Epopéia, os heróis nem sempre eram modelos de virtude.

○ HOMEM TRÁGICO

Se, na Epopéia, o homem podia ser admirado como um herói e, enquanto tal, partilhava da imortalidade dos deuses, na Tragédia, no entanto, ele se defronta com a sua condição de desamparado. A consciência dos limites, a proximidade da morte e a angústia que ela suscita, nada disso era tema da Epopéia nem da Lírica, todavia essas situações-limite estavam no centro do drama trágico.

Mas a Tragédia sobressai e ressalta também, com muita ênfase, a responsabilidade que os homens começavam a assumir pelos seus atos. O exemplo de Antígona, nesse sentido, é emblemático. Nele, a decisão já aparece como um ato pessoal, pois ela busca, no mais profundo da consciência, a razão de seu agir e se torna responsável pelos seus atos.

Assim procedendo, o homem deixa de ser joguete do Destino e se faz construtor de seu próprio futuro, e tem que assumir as consequências de suas decisões pessoais. O trágico é que o homem é levado a tomar essas decisões nas situações mais extremas e difíceis. Se, na Epopéia, agir era reagir, na Tragédia agir é desafiar o futuro. E o futuro, como possibilidade, é um sonho, cuja realização nada garante. Daí a angústia existencial que se torna própria daquele que tem que assumir o seu próprio destino.

Não obstante tudo isso, o sentimento de responsabilidade e de livre decisão do homem trágico ainda caminha, lado a lado, com

a misteriosa intervenção de poderes divinos e de forças míticas, que continuam exercendo uma ação decisiva sobre a determinação do processo mediante o qual o homem assume suas escolhas.

Quando decide sepultar o irmão Polinice, Antígona mergulha em “um fundo misterioso de motivação”, que nenhuma análise da intenção moral poderia esgotar.³² Dir-se-ia que a ação trágica situa-se em uma *zona fronteira*, em um *espaço-limite* entre o divino e o humano. Nele, articulam-se, de modo profundamente ambíguo, de um lado, *a ação responsável do homem* que, enquanto construtor de seu destino, assume os riscos e consequências 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 dessa contradição.

Portanto, na Tragédia, de modo muito mais sugestivo do que na Lírica e na Epopéia, intensifica-se o sentimento da *impotência* humana. Diante dos limites de sua finitude, o homem trágico é um *améchanos*, vale dizer, um *desamparado*. A ação trágica é 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.³³

“PÁTHOS MÁTHOS” (“SOFRIMENTO E APRENDIZAGEM”)

Na Tragédia, o sofrimento reveste uma nova e mais profunda significação, porque se torna a fonte de uma forma especial de sabedoria, que se poderia dizer trágica. Pelo sofrimento, a ação trágica purifica as paixões que ela própria suscita e os sentimentos, nela dominantes, despertam uma nova modalidade de saber, que não é de

32 Cf. Paul Ricoeur. O Trágico da Ação. In P. Ricoeur. *O si mesmo como um outro* (1991), p.284.

33 Ver a este propósito J. Vernant e P. Vidal-Naquet (1977).

ordem teórica, mas que produz uma espécie de “conversão do olhar”, mediante a qual o homem adquire um novo conhecimento de si, ao preço da dura experiência das situações-limite de sua existência.³⁴

O sofrimento trágico é mais do que um sofrimento, ele é uma verdadeira experiência que só no sofrimento se adquire. Etimologicamente, tanto no radical latino da palavra *experientia* (*peri*), quanto no radical grego da palavra *empeiría* (*peiria*), encontra-se a idéia de dificuldade, obstáculo, perigo, sugerindo que, na experiência trágica, os obstáculos e os perigos são superados e integrados numa lição de vida. Vejamos agora como essa dimensão trágica da existência e o conflito entre a responsabilidade de ser livre e a força transcendente do Destino foram descritos pelos três entre os maiores poetas trágicos da Grécia Antiga: Ésquilo, Sófocles e Eurípides.

ÉSQUILO

Entre os poetas trágicos, Ésquilo é um legítimo representante da moral arcaica. Esta, como vimos, foi fundamentada nas máximas dos Sete Sábios, principalmente de Sólon, de quem Ésquilo recebeu uma grande e notável influência, pois, como diz Werner Jäger, nele encontrou um guia espiritual.³⁵ Com Ésquilo, no entanto, a *aristocracia do sangue* paulatinamente foi cedendo lugar a uma *aristocracia do espírito* e o herói que antes se submetia passivamente aos caprichos do Destino (*Moirá*), aos poucos foi assumindo a responsabilidade do seu próprio destino.

34 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* (1960).

35 Sobre o drama trágico de Ésquilo, veja-se o que escreve Werner Jäger no seu magistral livro PAIDÉIA. *Los Ideales de la Cultura Griega*. Trata-se de uma leitura indispensável para os que desejam conhecer melhor a cultura helênica. A ele devo o essencial do resumo que aqui apresento sobre os poetas trágicos Ésquilo, Sófocles e Eurípides. Cf. Werner Jäger. *Paidéia. Los Ideales de la Cultura Griega*. (1953), Tomo I, pp.255-370.

Nos poemas épicos, como vimos, a deusa *Áte* representava uma força cega, de cujos ardis o homem não conseguia escapar. “Assim, os deuses teceram os fios da nossa infelicidade”, diz Aquiles, na *Ilíada*. Isso levou Teógnis a concluir: “Nenhum homem é responsável pela sua própria ruína ou pelo seu próprio sucesso. Os deuses são doadores de ambas as coisas”.³⁶

○ PHTHONOS DIVINO

Foi nesse contexto que surgiu, como observa Dodds, a noção do *phthonos divino*, ou seja, a questão do ciúme dos deuses: “Os deuses são os seres mais invejosos do mundo, pois disputam a pequena felicidade que cabe aos mortais”.³⁷ Como já foi dito, na concepção antiga do Mundo, os deuses dele também faziam parte. Habitando o Olimpo, um lugar superior, embora fossem imortais, eles faziam parte do mundo e participavam da vida humana, compartilhando das fraquezas (inveja, ciúme, paixões) dos mortais.

Ésquilo, que tinha um profundo conhecimento das coisas divinas, pinta com vivas cores o sombrio trabalho da deusa *Áte*: “Quem dentre os mortais pode escapar dos ardis enganadores da deusa *Áte*? Primeiro, ela lhes fala amistosamente, depois os colhe em suas redes, das quais é impossível escapar”.³⁸ Mas é, principalmente, sob a denominação da deusa *Moirá* (a deusa do Destino) que *Áte* ocupa um lugar importante no drama de Ésquilo. Este faz renascer o mito em um novo contexto cultural, vale dizer, dentro da nova concepção do mundo e do homem, que teve lugar na Grécia depois de Sólon. São os problemas morais e religiosos dessa nova época que vão encontrar, em Ésquilo, um desenvolvimento literário especial.

36 Teógnis, 133-136. Citado por E.R. Dodds (1988), p.38.

37 Od. 5, 18. Citado por E.R. Dodds (1988), p. 39.

38 Ésquilo, *Os Persas*, 33. Citado por Werner Jäger, *Paidéia* (1953), Tomo I. p.271.

O DESTINO

O que ocupa o centro da tragédia de Ésquilo não é tanto a luta do herói contra as ciladas de *Áte*, mas a sua própria concepção do Destino. Os verdadeiros atores do Destino são as forças sobre-humanas que nele atuam. Por mais ocultas e enigmáticas que sejam, essas forças representam a intervenção dos deuses no governo do Mundo. Como já foi dito, na Epopéia o homem era inteiramente impotente diante desses poderes e só lhe restava resignar-se diante deles. Na Tragédia, o homem participa da ação e é responsável pela sua desgraça. Isso é uma consequência da idéia de justiça que a partir de Sólon modifica a maneira do homem grego ver o Mundo. Há uma Justiça divina imanente no Mundo e todas as vezes em que é violada, ela é sempre vingada independentemente da justiça dos homens.

Ésquilo acredita que a causa mais frequente da violação da ordem divina que rege o mundo é a transgressão da *Hýbris*, vale dizer, a insaciabilidade do desejo que, insatisfeito por natureza, jamais se satisfaz. Na tragédia *Os Persas*, grandioso espetáculo histórico, Ésquilo destaca o lugar e as consequências desastrosas da *hýbris* e delas tira uma grande lição:

“O orgulho não é de proveito algum para os mortais; pois quando a *hýbris* floresce, tem como fruto a cegueira, cuja colheita é rica em lágrimas. Zeus ameaça com sua vingança a soberba da desmedida e do orgulho e exige estreitas contas”.³⁹

Outra mudança significativa na tragédia de Ésquilo é a moralização do *phthónos divino*, que passa, então, a ser visto como uma *justa indignação*⁴⁰ dos deuses por causa do orgulho dos homens. A deusa *Áte* torna-se, então, a executora do castigo da transgressão da *hýbris* (desmedida do desejo e da ambição).

39 Ésquilo. *Os Persas*, 819. Citado por Jäger Werner (1953). Tomo I, p.274

40 E.R. Dodds (1988), p.39.

Nas Tragédias, a relação causal entre a culpa e o castigo só foi estabelecida quando a *hýbris* deixou de ser olhada como uma simples desmedida do desejo e revestiu a dimensão de “um mal originário”,⁴¹ causa primeira das errâncias do desejo. Ésquilo tira dessa experiência da desmedida uma nova lição de vida que traduziu nesses termos: “a *hýbris* não é proveitosa para nenhum dos mortais, pois seu fruto é a cegueira e sua colheita é rica em lágrimas”.⁴²

Para os poetas trágicos, portanto, é na experiência do sofrimento e da dor que o homem faz valer sua liberdade e paga o preço que ela lhe impõe. Estava, assim, preparado o clima para o advento daquilo que Dodds chamou “a cultura da culpa”, em oposição à “cultura da vergonha”, que, segundo ele, teria sido prevalente na Epopéia. Nessa cultura da culpa, as ações punitivas dos deuses têm um realce particular. O débito da culpa deve ser expiado ou pelo indivíduo ou por sua descendência. Os órficos e pitagóricos introduziram, depois, a metempsicose, a fim de que a expiação, que não tivesse sido feita nesta vida, pudesse, quando necessário, ser feita nas reencarnações depois da morte.

Devemos ainda a Ésquilo a descoberta, no sofrimento, de uma fonte perene de sabedoria. O sofrimento não se esgota na dimensão de um castigo ou de uma punição dos deuses. Articulando o *páthos* (sofrimento) com o *máthos* (ação de aprender e de se instruir), a sabedoria trágica dele fez uma lição de vida. Ésquilo resume essa lição quando escreve no Agamemnon:

“Ele [Zeus] abriu aos homens as vias da prudência, dando-lhes como lei: *páthei máthos* [sofrer para aprender]. Quando, no meio do sono, sob o olhar do corpo, o doloroso remorso retorna, a sabedoria neles, apesar deles, penetra. E eis aí, creio, a violência benfazeja dos deuses sentados no timão celeste”.⁴³

41 E.R. Dodds (1988), p.39.

42 Ésquilo, *Os Persas*. Citado por Werner Jäger, *Paidéia* (1953), Tomo I, p.274.

43 Ésquilo, *Agamemnon*. Cf. Eschille, *Tragédies* (1982), pp.264-265.

SÓFOCLES

Sófocles, de um modo diferente, dá continuidade à obra de Ésquilo, porquanto é outro o espírito que domina o seu tempo. Além do mais, a poesia trágica de Sófocles destaca-se pela pureza de sua arte poética e pela maneira como seus personagens tocam a alma humana. Não é por acaso que suas peças, ainda hoje, são as mais encenadas em nossos teatros. Werner Jäger observa a esse respeito:

“Se nos perguntarmos quais as criações dos trágicos gregos que, de modo independente do cenário e de sua conexão com o drama, vivem na fantasia dos homens, veremos que as de Sófocles ocupam o primeiro lugar”.⁴⁴

É que Sófocles tem o gosto pelo essencial e o essencial, para ele, é o humano. Com Sófocles, a tragédia humaniza-se, ou, como diz Werner Jäger, “o estético, o ético e o religioso condensam-se no humano”.⁴⁵ As figuras extraordinárias de suas tragédias prestaram um grande serviço para o grandioso trabalho da formação autoconsciente do homem helênico que, depois, é aperfeiçoado por Sócrates. Humanizada, a Tragédia de Sófocles concorreu, de modo eficaz, como um modelo de educação para a cultura humanística de Péricles.

Quando coloca a questão essencial, Sófocles responde que a raiz de todo mal é a falta da *justa medida*, a falta do *métron* e, procedendo assim, ele deixa entender que a Justiça reside nas próprias coisas. Sua compreensão é sinal de uma perfeita maturidade.

Pode-se, portanto, dizer que, em Sófocles, o desenvolvimento da idéia do *métron*, ou seja, a idéia da *justa medida*, olhada como o mais alto valor da mentalidade helênica, atinge seu clímax. Nela, a

44 Werner Jäger, *Paidéia* (1953), Tomo I, p.288.

45 *Idem, ibidem*, p.290.

poesia trágica encontra a mais clássica das expressões para revelar que o Mundo e a Vida são governados pelas forças divinas.⁴⁶

Tendo esse ideal em perspectiva, Sófocles procurou, na representação das figuras humanas de suas peças, levar o homem *a ser tal qual devia ser*. Além disso, colocando o humano no centro de sua arte trágica e de sua visão ética, ele resgatou ainda um espaço fundamental, a fim de que mulheres extraordinárias, como Antígona, Electra, Jocasta e tantas outras, pudessem, elas também, assumir o papel e a função de heroínas, papel este antes reservado aos homens.

Esse lugar central do humano na tragédia de Sófocles encontrou uma confirmação grandiosa no Primeiro Canto que o Coro proferiu em homenagem ao Homem, *a maior entre as maravilhas do Mundo*:

“Entre todas as maravilhas do Mundo, a maior é o Homem. Ele percorre o mar que se encrespa, quando vinda do Sul sopra a tempestade. Ele atravessa a cavidade das vagas estrondosas e, ano após ano, revolve a Terra soberana, imortal e inesgotável Mãe dos deuses, alinhando seu sulco ao lento passo das mulas [...]. A linguagem e o célere pensamento, as leis e os costumes, ele tudo aprendeu para abrigar-se dos grandes frios e dos pingos lancinantes da chuva. Gênio universal, que nada encontra desprevenido, somente do Hades ele não altera o prazo; embora às vezes encontre remédio para casos desesperados. Rico de uma inteligência incrivelmente fecunda, ele sofre a atração tanto do bem quanto do mal, e enxerta às leis da terra a eterna justiça. Todavia, o mais importante da Cidade é submetido a julgamento, quando, com criminosa audácia, insurge-se contra a Lei. A revolta jamais terá lugar no meu lar, nem no meu coração!”⁴⁷

46 Idem, ibidem, p.294.

47 Sophocle (1964), p.77.

Mas a tragédia não apresenta apenas a face de grandeza do homem, ela mostra também a sua face de miséria. Antígona insurgiu-se contra a Lei de Creonte e pagou o preço de sua ousadia com a própria morte, mas o seu crime foi o de não deixar sem sepultura o irmão Polínice, que o tirano Creonte queria que não fosse sepultado, por ter morrido combatendo sua Cidade. Fatalidade do Destino?

O Destino ocupou um lugar central nas tragédias de Ésquilo. Sófocles, porém, sem deixar de valorizar a visão religiosa de seu grande predecessor e sem abandonar a noção do Destino, olha-o de maneira diferente, pois, para ele, o que é central na ação trágica não é tanto o que o Destino inexoravelmente decreta sob a forma de um castigo, mas a impossibilidade em que se encontram o herói e/ou a heroína de evitar a dor e a situação de angústia que os dominam, na medida em que se tornam os atores de sua própria desgraça.

É o que nos mostra, de maneira muito significativa a tragédia de Antígona. Foi a escolha deliberada de sua própria desgraça que fez dela uma figura trágica.⁴⁸ Sepultando o irmão, ela desrespeita a lei de Creonte e, nessa transgressão, o Coro ainda vê um trabalho insidioso da deusa *Áte*, mas Antígona conscientemente assume a responsabilidade de sua decisão e prefere a lei da sua consciência à lei do Estado. A consciência da responsabilidade que o herói trágico tem pelas consequências de seus atos aparece claramente no diálogo de Creonte com seu filho Hemón, quando este diz a Creonte: “Julgue-me pelos meus atos”.⁴⁹

Para ressaltar essa característica fundamental do trágico, nada mais esclarecedor do que o diálogo de Antígona com sua irmã Ismênia, logo no início da peça, quando a irmã procura de todos os modos, mas inutilmente, dissuadi-la de seu plano insensato :

48 Werner Jäger (1953) Tome I, p.297.

49 Sophocle, *Antigone*, 712-745 In Sophocle. *Théâtre Complet*.(1964).

- I. Mas tu visas o impossível.
A. Quando as forças me faltarem, eu renunciarei.
I. Mas é já um mal tentar o impossível.
A. Deixa-me. Deixa minha imprudência correr este risco.
Mesmo que seja preciso que eu morra, eu terei morrido gloriosamente.
I. Então, vai, posto que decidiste. É uma loucura, bem o sabes, mas tu sabes amar aqueles que amas”.⁵⁰

De um modo emocionante, o diálogo dessas duas irmãs nos faz compreender como o debate que o herói trágico enfrenta é o debate entre *o mundo da liberdade humana* e *o mundo das potências divinas*. Um choque entre o *éthos* e o *daímon*, na medida em que o *éthos* representa o caráter do personagem trágico e o *daímon* a força inexorável do Destino.

Como já tivemos a oportunidade de notar, a ação trágica situa-se em *uma zona fronteira*, em um *espaço-limite* entre o divino e o humano. Nele, articulam-se, de um lado, *a ação responsável do homem* e, do outro, *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 dessa contradição.⁵¹

EURÍPIDES

Eurípides foi, por excelência, o poeta da *modernidade grega*.⁵² Ele deu continuidade ao trabalho de Sófocles, mas seu modo de ver

⁵⁰ Sophocle. *Antígone*, 100-106.

⁵¹ Cf. Paul Ricoeur. O trágico da ação. In *O si mesmo como outro* (1991), pp.283-346.

⁵² Levando em consideração a mudança radical na maneira como os sofistas conceberam a *Paidéia* grega, há quem diga que, a partir deles, a Grécia dos séculos V e IV a.C. viveu uma experiência cultural que bem se poderia chamar de “modernidade grega”. Cf. Henrique de Lima Vaz. *Transcendência e Religião: o desafio das Modernidades*. In Henrique de Lima Vaz (1997), pp.224-230.

o mundo é diferente. Provavelmente, sob a influência dos sofistas, ele também questionou os valores tradicionais de sua época e optou, abertamente, por uma nova maneira de ver o Mundo, o Homem e a Vida, e, talvez, por causa dessa sintonia com o novo, ele não tenha tido um bom acolhimento entre as pessoas mais significativas e tradicionais de seu tempo.

Essa má acolhida, talvez, também pudesse explicar seu temperamento melancólico e sua tendência ao isolamento. De fato, ele se empenhou em questionar os valores tradicionais da cultura helênica e exprimiu, de um modo novo, a poesia trágica. Nas palavras de Werner Jäger: “Eurípides é o último grande poeta grego no sentido antigo da palavra. Mas ele também se encontra com um pé em um outro domínio, distinto daquele em que nasceu a tragédia”.⁵³

UM NOVO TIPO DE TRAGÉDIA

Com Eurípides, pois, entra em cena um novo tipo de tragédia, no qual são repensadas e reformuladas as relações do homem com os deuses. Dir-se-ia que, sem menosprezar a linguagem e as figuras do mito, Eurípides empenha-se em uma progressiva modernização dessas figuras, na medida em que inicia um processo de racionalização do *Lógos*.

Recorrendo às informações de Werner Jäger, que escolhemos como referência principal para essa análise dos principais poetas trágicos da Grécia Antiga, podemos afirmar que a ênfase dada por Eurípides ao Realismo, à Retórica e à Filosofia muito influenciou a formação do humanismo, que depois obteve um lugar de destaque no cenário da cultura helênica.⁵⁴

53 Werner Jäger. *Paidéia* (1953) 355-356.

54 *Idem, ibidem*, p.358.

A obra de Eurípides, não tendo sido compreendida pelos homens, seus contemporâneos, como o processo de uma lenta e gradual evolução, motivou uma reação de oposição ferrenha e hostil. Suas idéias passaram a ser consideradas e combatidas como temerárias e revolucionárias. Todavia, mesmo não tendo recebido o apoio do povo, Eurípides terminou sendo respeitado não só em Atenas, mas em todo mundo de língua grega.⁵⁵

Sua arte trágica retrata, de maneira muito expressiva, a sociedade e a cultura de seu tempo, na medida em que, em suas peças, os problemas da época são abordados e discutidos. Na esteira do que já tinha começado a fazer Sófocles, Eurípides deu um lugar de destaque, em seu teatro, às mulheres, que, na Tragédia clássica, tinham sido inteiramente eclipsadas pelo esplendor dos heróis masculinos.

Outra grande força de renovação, que se encontra na arte trágica de Eurípides, é a força que nela tem o pensamento filosófico. Nesse sentido, sua obra muito contribuiu para fortificar o espírito da *modernidade grega*, que os sofistas iniciaram, quando colocaram o homem no centro das preocupações filosóficas. É muito provável que Eurípides tenha sofrido uma grande influência dos sofistas, na medida em que sua arte trágica também se empenhou no trabalho de racionalização do *Lógos*. Compreende-se que, nesse clima cultural, ele tenha dado um novo rumo à arte trágica.

Finalmente, uma outra importante característica da tragédia de Eurípides é a fineza com que ele mergulha no mais íntimo da alma. De fato, ele penetra nos meandros tanto dos sentimentos, quanto das paixões do ser humano. Que o diga, mais uma vez, Werner Jäger:

“Eurípides é o primeiro psicólogo. É o descobridor da alma em um sentido completamente novo, o inquisidor do inquieto mundo dos sentimentos e das

55 *Idem, ibidem.*

paixões humanas. Não se cansa de representá-las em sua expressão direta e em seu conflito com as forças espirituais da alma. É o criador da patologia da alma. Semelhante poesia era, pela primeira vez, possível em uma época em que o homem tinha aprendido a levantar o véu dessas coisas e a orientar-se no labirinto da psiquê, à luz de uma concepção que via nessas possessões demoníacas fenômenos necessários e submetidos à lei da natureza humana”.⁵⁶

Essa é, nas suas linhas essenciais, a preciosa contribuição que Ésquilo, Sófocles e Eurípides deram para distinguir e aprofundar os traços mais característicos que definem a visão trágica do Homem e da Vida Humana na Cultura da Grécia antiga.

O DESEJO NOS PRIMÓRDIOS DO PENSAMENTO FILOSÓFICO

Até aqui refletimos sobre as metamorfoses e os destinos do desejo, tanto nos poemas épicos, líricos e trágicos da Grécia Arcaica, quanto nas máximas morais dos Sete Sábios. Vejamos, agora, o que disseram os filósofos pré-socráticos, ou, para dizer com Heidegger, os “pensadores originários”, no alvorecer do pensamento filosófico.

Embora não tenha sido o Homem, mas o *Kósmos*, o centro de atenção desses primórdios do filosofar, alguns dos primeiros filósofos, sondando os enigmas da *psyché* humana, confrontaram-se com a problemática do desejo. Vamos nos restringir a estudar as contribuições de Heráclito de Éfeso e dos pitagóricos, que, entre eles, tiveram um lugar de destaque. E comecemos com Heráclito de Éfeso.

⁵⁶ Werner Jäger (1953), p.366.

O DESEJO NA FILOSOFIA DE HERÁCLITO DE ÉFESO

Analisarei, em seguida, a contribuição de Heráclito para o estudo do desejo, restringindo-me a comentar, brevemente, alguns dos seus principais Fragmentos. E começo pelo Fragmento nº 45, que nos fala dos limites da alma (*tès psychés peírata*) e do *lógos* da alma humana: “Caminhando não encontrarás os limites da alma, mesmo se percorreres todas as estradas, pois é muito profundo o *Lógos* que ela possui”.⁵⁷

Heráclito, portanto, vê, no mais íntimo da alma humana, um *lógos* muito profundo que está sempre em crescimento. O Fragmento nº 115 diz: “o *Lógos* é próprio da alma e aumenta-se a si mesmo”.⁵⁸

Pela mediação do *Lógos* Heráclito articula a alma humana à sua Visão de Mundo (*Weltanschauung*), o que vale dizer que a *psyché* também participa da harmonia dos contrários, da luta dos opostos e do contínuo devir das coisas que fazem a beleza do *Kósmos*. Na alma, os contrários também se unem, pois é *das coisas diferentes que nasce a mais bela harmonia* (*kallisté harmonía*).⁵⁹

De qualquer modo, deixando de ser aquela *sombra de um sonho* que o verso triste de Píndaro relacionou com os mortos e o Hades, a *psyché* humana, em Heráclito, encontrou, no *Lógos* (Razão), uma certa *consistência interior*,⁶⁰ que dela fez um princípio de vida e um

57 Heráclito de Éfeso, *Fragmento* nº 45.

58 Heráclito de Éfeso, *Fragmento* nº 115.

59 Heráclito de Éfeso, *Fragmento* nº 8: “*Convergência das tensões contrárias e das diferenças, a mais bela harmonia.*”

60 Veja-se o que escreve Clémence Ramnoux sobre o *lógos da psyché* no seu comentário aos Fragmentos nº 45 e nº 115 de Heráclito. Cf. *Heraclite ou l'homme entre les mots et les choses* (1957) p.120.

princípio de inteligibilidade. Enquanto princípio de inteligibilidade, ela manifesta-se tanto como *inteligência intelectual* (*nous*), quanto como *inteligência emotiva* (*phrén*).

Na Literatura arcaica, poética e filosófica, a palavra *phrén* tem uma grande riqueza semântica, pois, significa primeiramente o *diafragma* e o *peito* como sede do coração. Ela significa também a sede do *thymós*, ou seja, do *coração valente* como sede de todos os afetos e paixões, e, finalmente, é também usada para traduzir a sede do pensamento e da inteligência. Portanto, trata-se de uma palavra de capacidade significativa muito abrangente e de uma riqueza polissêmica extraordinária.

É para uma inteligência dessa natureza, que não é apenas razão, mas também coração, que Pascal, mais tarde, chamará a atenção num dos seus mais célebres e conhecidos pensamentos, quando diz: “O coração tem razões que a própria razão não conhece; sabe-se de mil maneiras”.⁶¹ E mais perto de nós, o Pequeno Príncipe de Antoine de Saint-Exupéry nos confia o segredo que lhe revelou sua amiga, a raposa: “Só se conhece bem com o coração”.⁶²

Heráclito decifra o verdadeiro sentido da *alma-phrén*, vale dizer, dessa alma emotiva, quando no Fragmento nº 40 escreve: “Muito saber não ensina a sabedoria,”⁶³ e, no Fragmento nº 112: “Conhecer com o coração é a maior virtude”.⁶⁴

Além disso, a alma emotiva é também o substrato dos desejos, bem como dos prazeres e dos sofrimentos que deles resultam.

61 Pascal, *Pensées*, Section IV, 277 : “Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point; on le sait en mille choses.” (1943), p.169.

62 Antoine de Saint-Exupéry. *Le Petit Prince*. (1953), p.474.

63 Heráclito de Éfeso, *Fragmento nº40: muito saber não ensina a sabedoria*.

64 Heráclito de Éfeso, *Fragmento nº 112: Pensar com o coração é a maior virtude e a sabedoria consiste em dizer a verdade e agir segundo a natureza, obedecendo-lhe*. Hermann Diels traduz o Fragmento da seguinte maneira: “Gesund Denken ist die grösste Vollkommenheit, und die Weisheit besteht darin, die Wahrheit zu sagen und zu handeln nach der Natur, auf sie hinhörend.” Cf. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1957) p. 30.

Reconhecer, no entanto, a unidade que nasce da diversidade e a harmonia que se faz com as diferenças é um privilégio próprio daquele *que escuta o Lógos*, pois, escutando-o, reconhece que *Tudo é Um*.⁶⁵

Pode-se, portanto, concluir que é grande o papel que Heráclito atribui ao desejo quando sonda as profundezas da alma humana. É o desejo que, em última análise, sustenta o élan da vida. Heráclito deu especial relevo ao fato de o desejo sustentar a capacidade que tem o homem de poder esperar até contra a esperança: *“Só quem espera encontra o inesperado”*.⁶⁶

Impenetrável (*áporos*) e sem caminho de acesso, o inesperado não pode ser atingido pelo esforço da inteligência (*noûs*). Só o desejo é capaz de sustentar a capacidade de esperar o inesperado, vale dizer, de esperar até contra a esperança. Quem espera aposta no que não vê e no que não compreende, aposta no escuro. Portanto, porque ser de desejo, o homem é capaz de sustentar essa irracional atitude de esperar o inesperado.⁶⁷

Há ainda um outro Fragmento que se relaciona com o desejo. É o Fragmento nº 85, no qual o filósofo de Éfeso retoma a noção de *thymós*, tal como a encontramos nos poemas épicos, enquanto sinônimo de arrebatamento do coração valente. Ele, como sempre, de modo enigmático escreve: *“É difícil lutar contra o thymós, pois o que ele deseja se paga a preço de alma”*.⁶⁸ Os especialistas não interpretam esse Fragmento do mesmo modo. Uns acham que se trata do *thymós*

65 Heráclito de Éfeso, Fragmento nº 50: *“Se escutais não a mim mas ao lógos, é sábio reconhecer que tudo é um”*.

66 Heráclito de Éfeso, Fragmento nº 18: *“Se não se espera não se encontra o inesperado, pois ele não é encontrável e é inacessível.”* Tradução de Hermann Diels: *“Wenn er’s nicht erhofft, das Unerhoffte wird er nicht finden, da es unaufspürbar ist und unzugänglich.”* Cf. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1957), p.25.

67 Cf. Zeferino Rocha, “Esperança não é esperar, mas caminhar”. Reflexões filosóficas sobre a esperança e suas ressonâncias na teoria e na clínica psicanalíticas. In *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*. São Paulo, Ano X, nº 2, junho de 2007, pp. 255-273.

68 Heráclito de Éfeso, Fragmento nº 85: *“É difícil lutar contra o desejo, o que ele quer é pago a preço de alma.”* Hermann Diels: *“Gegen das Herz anzukämpfen ist schwer. Denn was es auch will, erkaufte es um die Seele.”* H. Diels. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1957), p.28.

do herói guerreiro, como queria Plutarco,⁶⁹ enquanto outros opinam que se trata do *querer viver* que todo homem almeja.

Clémence Ramnoux sugere que o fragmento tem um sentido ascético. É preciso poupar o *thymós*, se não se quer perder a capacidade de viver.⁷⁰ Jean Frère, por sua vez, prefere dizer que, para Heráclito, no *thymós*, a alma perde seu poder regulador e sua capacidade de controle. Não é fácil controlar o entusiasmo de um coração dominado pelo *thymós*. Assim interpretado, o *thymós* heraclitiano não seria nem simplesmente guerreiro nem apenas ascético.⁷¹

Para compreender o sentido desse Fragmento, necessário se faz recordar que, para Heráclito, “o Kósmos sempre foi, é e será fogo, sempre vivo, acendendo segundo a medida e segundo a medida se apagando”.⁷² A alma, portanto, na sua realidade metafísica mais profunda, é, ela também, *fogo sempre vivo*. E como o Fragmento nº 43 adverte: “o desejo desmedido deve ser apagado mais do que os incêndios”,⁷³ talvez pudéssemos dizer que o sentido do Fragmento nº 85 seria o de que não é fácil dominar o arrebatamento de um coração inflamado pelo *thymós*.

Na verdade, o *thymós* heraclitiano é indispensável para o bem tanto do homem quanto da Cidade. Ele anima os combates travados para defender a Cidade, por isso Heráclito diz claramente: “O povo deve combater para defender a lei como faz para defender suas muralhas,⁷⁴ e os “que morrem combatendo pelas justas causas são mais puros do que os que sucumbem às doenças”.⁷⁵

69 Plutarco, *Coroliano*, 22.

70 Cf. Clémence Ramnoux, *Héraclite ou l'Homme entre les mots et les choses* (1957) p.89.

71 Cf. Jean Frère. *Les Grecs et le désir de l'être* (1981) p.37.

72 Heráclito de Éfeso. Fragmento n.30.

73 Heráclito de Éfeso. Fragmento nº 43: “*Mais ainda do que o incêndio, deve-se apagar a desmedida do desejo*”. Tradução de Hermann Diels: “*Überhebung soll man löschen mehr noch als Feuersbrunst*”. Cf. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1957), p.26.

74 Heráclito de Éfeso, Fragmento nº 44: “*O povo deve lutar pela lei como pelas muralhas*”.

75 Heráclito de Éfeso, Fragmento nº 136: “*As almas caídas na guerra são mais puras dos que as que sucumbiram às doenças*”. Tradução de Hermann Diels: “*Seelen im Kriege gefallen sind reiner als Krankheiten erlegene*”. Cf. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1957), p.31.

Qual é, porém, para Heráclito, o destino da alma depois da morte? O que aguarda a alma depois da morte é um profundo enigma, pois transcende totalmente as fronteiras do pensamento e da imaginação, pois “quando morre, o ser humano aguarda o que não espera nem imagina”.⁷⁶

Do que foi dito, acredito poder concluir que a inteligência, na abordagem filosófica de Heráclito, foi dinamizada pela sensibilidade afetiva da *alma-phren* e pela energia combativa do *thymós*. Ora, tanto a *phren* (o coração como sede dos afetos), quanto o *thymós* (o arrebatamento do coração valente) são sugestivas metáforas do desejo. Vejamos, agora, o que sobre o desejo ensinaram os pitagóricos.

O DESEJO NA DOCTRINA DOS PITAGÓRICOS

O nome Φιλοσοφία (*philosophía*), criado por Pitágoras, une, na mesma noção do filosofar, o mundo do conhecimento e dos sentimentos bem como o mundo da razão e do afeto. De fato, com os pitagóricos, “o homem ganhou novos olhos para ver o mundo”.⁷⁷ O caos originário, domínio de forças obscuras e campo de misteriosas e indecifráveis potências, descrito pelos poemas homéricos e pelas Cosmogonias de Hesíodo, tornou-se transparente ao espírito na ordem e harmonia do *Kósmos*,⁷⁸ que é fundamentalmente uma harmonia de números, pois os números são a *arché*, vale dizer, a matéria originária de todas as coisas.

Nesse contexto, podemos ver que os pitagóricos tinham um conceito de número inteiramente diferente do nosso. Para nós, os números são *seres de razão* (*entia rationis*). Para eles, os números eram

⁷⁶ Heráclito de Éfeso, Fragmento nº 27: “O ser humano aguarda, quando morre, o que não espera nem imagina.”

⁷⁷ Giovanni Reale, *História da Filosofia Antiga*. (1993) Volume I, p.88.

⁷⁸ Foram os pitagóricos que, primeiro, insistiram no significado da palavra *Kósmos* como ordem e harmonia, na qual *céus, terra, deuses e homens são mantidos juntos pela ordem, pela sabedoria e pela retidão*. Cf. Platão, *Górgias*, 507e-508 a.

a *matéria originária*, da qual nasceram todas as coisas. O universo na multiplicidade de sua unidade e na unidade de sua multiplicidade era constituído por números.

Para mostrar o lugar do desejo, na doutrina pitagórica, restringir-me-ei a salientar um aspecto do pitagorismo antigo ⁷⁹ que me parece fundamental para meu objetivo, refiro-me à oposição na qual os pitagóricos muito insistiram, entre o *peira* (limitado) e o *ápeiron* (ilimitado), entre o acabado e o inacabado. Essa oposição era o ponto de intersecção da visão que os pitagóricos tinham do *Kósmos* (natureza física) e do mundo ético-religioso dos homens.⁸⁰

Os números são os princípios limitantes do ilimitado, eles harmonizam os dois elementos que são os princípios últimos das coisas e resultam de uma *amarração* do ilimitado no campo do limite. Mas o número, na medida em que limita, alimenta-se do ilimitado.⁸¹ A dialética do limitante e do ilimitado, do acabado e do inacabado, está na base daquilo que os pitagóricos disseram sobre o Mundo e sobre a alma humana.

Essa dialética revela os fundamentos metafísicos de uma constante atitude de busca e de procura, inerente à própria natureza do ser humano, marcado pelo limite, mas voltado para o ilimitado. Na experiência de sua finitude, o homem vislumbra a perfeição que ardentemente deseja, mas que jamais consegue atingir. Essa perfeição

79 Pouco se sabe sobre a doutrina dos pitagóricos antigos. Talvez por causa do seu exoterismo exagerado, as fontes não foram transmitidas e provavelmente pereceram no grande incêndio que devastou a Escola. Jamblico, Diógenes Laércio e Porfírio são as fontes que parecem as mais fidedignas. Autores posteriores, como Plutarco, parecem que platonizaram os escritos dos pitagóricos. Cf. Giovanni Reale, *História da Filosofia Antiga*. Vol. I (1993), p.88-89.

80 Para maiores esclarecimentos e informações ver o livro de Jean Frère, *Les Grecs et le désir de l'être* (1981), pp.25-31.

81 Isso claramente aparece na figuração que os pitagóricos faziam dos números pares e ímpares. No número par aparece o *elemento indeterminado*, e, no ímpar, o *elemento determinante*. Amarrando o ilimitado no limite, o número foi visto como o elemento determinante dos seres. O ilimitado e o limitante são os princípios supremos de todas as coisas. O universo e as coisas que nele existem são constituídos pelo acordo dos elementos limitante e limitado. Cf. Giovanni Reale, *Historia da Filosofia Antiga*. Vol. I, pp. 81-83.

está diante dele como um apelo, mas, ao mesmo tempo, dele se afasta e se distancia, sem nunca poder ser atingida.

O desejo nasce, então, dessa experiência da falta essencial, que, ao ser vivenciada, na dor dos limites e da finitude, estrutura-se como um *esforço* sempre renovado, constantemente recomeçado em busca do inacessível. É isto que faz do filósofo um amigo (*phílos*) da sabedoria (*sophía*), e da *philía* (amizade) um conceito-chave para traduzir a harmonia que deve existir no mundo da natureza (*phýsis*) como no mundo dos homens.

A Filosofia não é apenas o exercício frio da razão, ela é uma busca intelectual profundamente enraizada nas aspirações mais íntimas e mais profundas do coração humano. Todavia, muito mais do que uma escola filosófica, os pitagóricos eram um movimento religioso, que diferentemente de outros reinantes na época, tais como o orfismo e as religiões dos mistérios, unia, numa mesma experiência, a fé e a ciência. Exemplo disso era o exercício da purificação pela contemplação da verdade, que representava uma autêntica forma de *bíos theoretikós*, quer dizer, de vida contemplativa.

Mas como os pitagóricos concebiam a alma humana? Restringindo-me ao essencial, direi que eles, juntamente com a parte racional da alma, admitiam também a existência de uma parte não-racional, que, por sua vez, era subdivida em um lado ardente e combativo (*thymikón*) e um lado desejante (*epithymetikón*). Mais ainda: para eles, na parte não-racional, existia um animal naturalmente descomedido (*hybristikón*), ou seja, naturalmente voltado para os excessos, que precisava ser domado. Sem isso, nem o homem nem a Cidade conseguiriam ordem, paz e harmonia. A parte racional, além da inteligência (*noûs*), era igualmente constituída pelo *phronimón* (esforço voltado para a obtenção da sabedoria), que pode ser visto como uma antecipação daquilo que Platão, no *Banquete*, designou depois com o nome de *Éros*. O *phronimón* pode ser interpretado como desejo de pureza e harmonia que, na dialética do acabado e do inacabado, brota

do mais profundo da natureza do homem.

De tudo o que dissemos até agora, pode-se concluir que o desejo, na Grécia arcaica, tem muitos nomes. Muitos são os discursos que tentam decifrar-lhe o sentido. E poderia ser de outro modo? O desejo é uma realidade tão profunda que discurso algum poderá esgotar-lhe a significação. Fazendo nossa a expressão de Gabriel Marcel, diríamos que o desejo é mais do que um problema, é um enigma, é um mistério. Não somos nós que o captamos com a argúcia de nossa inteligência, é ele que nos apanha por dentro e nos torna capazes de sonhar e de fazer o que a inteligência nunca imaginou ser capaz. Santo Agostinho já dizia que *o amor é um peso, por ele somos levados para onde quer que nos dirijamos*.

Assim chegamos ao fim da primeira etapa dessa nossa longa viagem pela Grécia Antiga, a fim de analisar as primeiras manifestações do desejo. Nossa próxima etapa será descobrir de que modo, no período áureo do Helenismo clássico, Sócrates, Platão e Aristóteles sistematizaram, num discurso filosófico mais elaborado, essas primeiras manifestações do desejo da Grécia Arcaica. É o que veremos a seguir.

SEGUNDA PARTE

O DESEJO NA GRÉCIA CLÁSSICA

1

O DESEJO NO DISCURSO E NA DIALÉTICA DOS
SOFISTAS

2

O DESEJO NA VIDA E NA MISSÃO DE SÓCRATES

3

O DESEJO NA FILOSOFIA DE PLATÃO

4

O DESEJO NA FILOSOFIA DE ARISTÓTELES

INTRODUÇÃO

As primeiras manifestações do desejo, que surgiram na Grécia Arcaica, receberam uma sistematização teórica no período clássico do pensamento helênico, vale dizer, nas filosofias de Sócrates, Platão e Aristóteles. Há dois fenômenos, um de ordem política e outro de ordem filosófica, que nos ajudam a compreender por que esse trabalho de conceituação teórica do desejo pôde ser feito na Grécia Clássica.

Quando floresceu o período clássico da cultura helênica, grandes eram as perspectivas de prosperidade que se abriam, para Atenas, no cenário sociocultural e político da Hélade. Sob o comando de Péricles, Atenas conseguiu, no século V a.C., uma hegemonia política, cultural e militar sobre todo o povo grego.

No campo da Filosofia, que mais diretamente aqui nos interessa, houve também, nesse período, uma profunda mudança de perspectiva nos interesses filosóficos. O *Kósmos* e a *Phýsis* deixaram de ser o centro do filosofar e cederam seu lugar ao estudo do Homem. Teve início, então, o que se chamou de *modernidade grega*. Em perspectivas parecidas, embora inteiramente divergentes, Sócrates e os Sofistas tornaram-se os artífices dessa *modernidade*, na medida em que questionaram – cada um a seu modo – o *éthos tradicional* e a visão de mundo da Grécia arcaica, vale dizer, o modo como os deuses, o mundo e a alma humana eram concebidos e se tornaram objeto de estudo e de reflexão filosófica.¹

1 Cf. Henrique de Lima Vaz: Transcendência e Religião: o desafio das Modernidades. In:

Nas origens do período clássico, a crise da *modernidade grega* lançou o desafio, primeiramente a Sócrates e, depois, a Platão e a Aristóteles de repensarem os fundamentos de uma nova *Ciência do Éthos*, pois a antiga moral aristocrática se via ameaçada pela oposição que os sofistas introduziram entre a *phýsis* e o *nómos*, vale dizer, entre a natureza e a lei.

Fazia também parte do desafio encontrar uma nova explicação racional para o Mundo, uma vez que a Filosofia pré-socrática estava abalada por causa da oscilação entre o *imobilismo metafísico* de Parmênides e o perpétuo *vir-a-ser*, que Heráclito de Éfeso consagrou com as palavras: *panta rei* (tudo flui). Repensados deviam ser os fundamentos do próprio conceito de Ciência, pois esta também estava ameaçada pelo relativismo de Protágoras.

O DESEJO NO DISCURSO E NA DIALÉTICA DOS SOFISTAS

Não vou me deter na análise do que disseram os sofistas sobre o desejo. Lembrarei apenas que, no contexto sociocultural do século V a.C., eram chamados de *sofistas* todos aqueles que tinham como profissão a arte, ou a técnica, de ensinar aos outros o segredo do êxito no trabalho político, mediante as astúcias e os recursos especiais que a eloquência e a retórica ofereciam. A linguagem era vista como uma arte que a tudo podia ser aplicada.

Assim compreendida, a sofística floresceu por causa do clima cético e dos impasses a que chegou a Filosofia pré-socrática e teve também um campo favorável por causa da mudança política que no regime democrático oferecia a todos a possibilidade de participar da gestão e da administração da *Res publica*.

Os filósofos anteriores insistiam na insegurança do conhecimento sensível e esta dúvida terminou atingindo a própria razão, ou seja, a capacidade de o homem poder conhecer a verdade objetiva. Daí resultou um *ceticismo gnosiológico* que se tornou uma das características fundamentais da doutrina de Protágoras e de Górgias, seguramente os mais conhecidos entre os sofistas desse período. A máxima paradigmática do relativismo cético era a frase de Protágoras: *O homem é a medida de todas as coisas; das que são para que sejam, e das que não são, para que não sejam.*

A ARTE ERÍSTICA

Em um clima geral de ceticismo, nada poderia ser tão oportuno para os sofistas do que a *arte erística*, vale dizer, a arte retórica da disputa. O seu objetivo não era a busca da verdade, mas a refutação dos adversários.² Ora, todo discurso que visa a persuasão tem que lidar não só com a magia das palavras, ou com a argúcia da inteligência, mas, sobretudo, tem que fazer valer a arte de tocar o coração e os sentimentos dos ouvintes. Por isso, pode-se dizer que o *coração* e suas *razões*, bem como os desejos e os sentimentos estão no centro da análise filosófica do homem feita pelos sofistas.

Como lembra Jean Frère, todos os atributos, dados pelos sofistas ao discurso, demonstram que a sua arte dialética era movida muito mais pelas potências afetivas e irracionais da alma, do que pela força demonstrativa da razão. Para eles, o discurso era tirano e capaz de seduzir seus ouvintes, despojando-lhes de suas próprias convicções e pontos de vista. O discurso sofista, portanto, era um discurso no qual o outro era apenas um objeto de manipulação e não um sujeito com o qual se queria verdadeiramente dialogar.

2 Sobre os sofistas e o lugar que eles ocuparam na Grécia do século V, veja-se o que sobre eles escreveu Henri Marron no seu monumental livro *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité* (1948). Que me seja também permitido enviar ao que escrevi no livro *A morte de Sócrates. Uma mensagem ética para nosso tempo* (1994), pp.150-170 / 196-200.

O DESEJO DO HERÓI

No elogio que Górgias faz do herói, um lugar de destaque foi dado ao desejo. O herói é guiado não só pela força intelectual do pensamento, mas também pelo vigor dos sentimentos e do afeto. Além de lutador, o herói é um *apaixonado* e um *philakón*, ou seja, um amigo das coisas belas. Quando dominado pelo *desejo ardente*, o homem nada pode fazer e não é mais responsável pelos seus atos.

Pois bem, os sofistas acreditavam que esse domínio que a *paixão* exerce sobre o homem, também podia ser conseguido pelo *discurso apaixonado*. O discurso encanta e enfeitiça e pode fazer passar por justo o que é injusto e pode também despojar o ouvinte de seu *vigor intelectual* e fazer dele um irresponsável.

É verdade que essa força do discurso também se efetiva nas coisas boas. O discurso poético e trágico pode tocar os sentimentos mais nobres daqueles que o ouvem. O discurso é, então, comparado às drogas que têm poder sobre o corpo e sobre a alma e que tanto podem acalmar a dor, quanto tirar a vida daquele que sofre, pois o remédio, quando usado indevidamente, torna-se veneno.

Os sofistas também não deixaram de ressaltar os perigos do amor. *Éros* é comparado às armadilhas e redes usadas pelos caçadores e pescadores para capturar suas presas. Uma vez apanhado na armadilha do *amor-paixão*, que é uma forma ilegítima de amor, o homem já não mais reflete nem delibera. Dele nascem os *sofrimentos vãos*, as *terríveis doenças* e os *delírios incuráveis*.

A esta força do amor tirano, os sofistas opuseram o vigor do *póthos*, vale dizer, do *desejo autêntico*. Pródicos diz que a *kakía*, ou seja, o vício que se contenta com os prazeres fáceis, ignora o *pónos*, isto é, o *esforço*, segredo do verdadeiro desejo, pois “sem esforço nem

sofrimento, os deuses não concedem coisas belas e boas aos homens”.³

Mas, deixemos os sofistas e, para falar sobre o desejo, demos a palavra aos três grandes mestres que levaram a filosofia grega ao apogeu. Eles muito têm a nos dizer. Começemos por Sócrates.

O DESEJO NA VIDA E NA MISSÃO DE SÓCRATES

Inegavelmente, o desejo, sob a denominação de *Éros*, tem um lugar de destaque na doutrina de Sócrates e, mais do que na doutrina, na missão que deu sentido à sua vida. Essa missão, como ele próprio disse, foi-lhe confiada pelo deus Apolo, e Platão a definiu como uma “terapia da alma”.⁴ *Cuidando da alma*, Sócrates consagrou sua vida à missão de tornar virtuosos os concidadãos atenienses. Para ele, o importante não era viver, mas viver *virtuosamente*, ou seja, viver conhecendo e assumindo as razões do próprio viver. *Cuidando da alma*, Sócrates queria que seus concidadãos fizessem de suas vidas, uma *vida bela e boa*, segundo o ideal do *kalós kai agathós* helênico que resumia os objetivos de um homem feliz.⁵

Como diria Michel Foucault, o propósito ético-poético de Sócrates era fazer da vida dos cidadãos atenienses uma verdadeira *obra de arte*: “Por que o abajour ou a casa podem ser objetos de arte e não a vida?”⁶ Sócrates retomou, num contexto filosoficamente mais rico e mais elaborado, a *timé* homérica e o seu elemento dinamizador (ou

3 Citado por Jean Frère (1981), p. 94.n. 95. Sobre o lugar do desejo na dialética sofística ver o capítulo *Le discours du désir: les sophistes*. In Jean Frère (1981), pp.85-96.

4 Platão, *Laques*, 186 d-e.

5 Léon Robin. Comentário ao diálogo do *Lysis*. In *Platon. Oeuvres Complètes*. Tome II (1957), p. 1270.

6 Citado por John Rajchman. *Eros e Verdade. Lacan, Foucault e a questão ética* (1993), p.115.

seja o *thymós*), em virtude dos quais o herói preferia morrer a viver na desonra. Olhado nessa perspetiva, o *thymós* homérico tinha um equivalente no *éros* socrático, que fazia de Sócrates um filósofo, ou seja, um amigo da sabedoria. Por ocasião de seu julgamento, ele também preferiu morrer a deixar de filosofar, uma vez que essa era a missão que o deus lhe confiara.

Diante do Tribunal de Atenas que o condenou à morte, Sócrates, depois de citar os exemplos de alguns heróis que preferiram morrer a viver na desonra, diz:

“ Ó atenienses, correndo o risco de ser morto, eu permaneci no meu posto em Potidéa, Amfipolis 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 meu lugar (pois tal é 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”.

O filósofo Sócrates, como o herói homérico, abraça, com *zelo ardente*, a causa que lhe foi confiada e para cumpri-la, se necessário, está pronto a enfrentar todos os riscos, inclusive a própria morte. Por isso, rejeitando a condição que os juizes lhe propuseram de abandonar o ensino da filosofia para se livrar da condenação, ele assim conclui sua defesa: “ Ó Atenienses, eu vos sou grato e vos amo, mas obedecerei ao deus antes que a vós, e enquanto tiver alento e enquanto for capaz, não espereis que deixe de filosofar”.⁷

Na aceitação dessa missão, há mais do que uma simples adesão intelectual a uma profissão, pois nela prevalecem o ideal e o amor de uma causa, abraçados pela força de um coração valente. A missão de Sócrates era a razão de ser de sua vida, pois não são as ideias nem os

7 Platão, *Apologia de Sócrates*, 28 e - 29a-e-d.

conceitos que sustentam o amor pela vida, mas *os ideais*. Dizendo-o com outras palavras: ninguém morre por causa das idéias, morre-se, isto sim, por causa dos ideais, sem os quais a vida perde seu sentido.

Por essa razão, Sócrates colocou o ideal ético no centro da sua vida e de sua filosofia e consagrou-as ao cuidado da alma. Em um contexto cultural inteiramente diferente, ele deu ao filosofar uma tarefa que, hoje, é característica básica das filosofias da existência. Essas fazem do *cuidado do ser* – do qual um expressivo exemplo é a *Sorge* heideggeriana – a atitude fundamental que define as relações do homem, enquanto um *ser-no-mundo*.⁸

A MAIÊUTICA SOCRÁTICA

A arte da maiêutica define o método e a maneira de filosofar de Sócrates e é dinamizada pelo desejo apaixonado da verdade e pelo amor do Divino. Etimologicamente, a palavra *maiêutica* significa *a arte da parteira*. No *Teeteto*, Sócrates define seu trabalho como uma *arte maiêutica*:

“Quanto à minha arte maiêutica, ela tem todas as propriedades da arte das parteiras. Difere somente porque são os homens e não as mulheres que ajudo a dar à luz, pois é sobre o parto de suas almas e não de seus corpos, que versa meu exame”.⁹

Se, no exercício de sua arte dialética, Sócrates tivesse sido o racionalista que muitos criticam (inclusive Nietzsche), ele, muito provavelmente, teria desanimado por causa dos fracassos

8 Cf. Martin Heidegger. *Die Sorge als Sein des Daseins*. In: *Sein und Zeit* (2001), pp. 180-230. Ver também o belo livro de Leonardo Boff. *Saber cuidar* (2000).

9 Cf. Platão. *Teeteto*, 150, b. Cf. Zeferino Rocha. *A Morte de Sócrates. Uma mensagem ética para nosso tempo* (1994), pp.136-139.

repetidamente sofridos nas tentativas feitas para definir os conceitos das virtudes, por ocasião de seus diálogos.

Os *diálogos aporéticos* (que são os diálogos da juventude de Platão) estão sempre na procura de uma resposta inteligível para os enigmas da vida; e, neles, a dialética socrática, mesmo quando não encontra o que procura, porque alimentada pela força e pelo dinamismo de *Éros*, ao invés de sucumbir ao ceticismo, como fazia a dialética sofística, não deixa jamais morrer o elã da procura. A esse propósito, Henrique de Lima Vaz esclarece:

“o caráter aporético dos primeiros diálogos traduz um sábio recurso pedagógico ou, mais exatamente, psicagógico de Platão, na medida em que o amor do saber (*philosophia*) da alma pouco a pouco se fortalece, estimulado pelas interrogações que se levantam ao longo do caminho, até sentir-se capaz de empreender a escalada cuja descrição caberá aos diálogos da maturidade”.¹⁰

Foi a Ética a grande preocupação filosófica de Sócrates. O que ele desejava, antes e acima de tudo, era aprofundar o sentido do Oráculo de Delfos: *Gnothi seautón*, o que significa, *conhece-te a ti mesmo*, procurando dele tirar todas as consequências para a Ciência do *Éthos*. Por causa disso, ele passou para a História como o fundador da Ética. E foi precisamente para fundamentar a conduta ética, que ele elaborou uma doutrina da *psyché*, na qual já se configura, como elemento estruturante, uma consciência que pensa e que age.

Abordar a *psyché* dessa maneira significa um avanço extraordinário para a Filosofia antiga, se comparada com o que antes foi dito pelos outros filósofos da Grécia arcaica. Werner Jäger diz que a originalidade da doutrina socrática sobre a alma está no fato de Sócrates ter visto, nela, *um páthos valorativo*, que, em última análise, revela o sentido e o valor da vida e da existência humana.

10 Cf. Henrique de Lima Vaz, *Platão revisitado. Ética e Metafísica nas origens platônicas* (1993), p.189.

Por causa disso, o conceito socrático de *psyché* reveste uma significação nova. *Cuidar da alma* adquire uma conotação ético-religiosa e, provavelmente, foi por causa dessa conotação que a concepção socrática da alma teve uma acolhida tão calorosa por parte dos pensadores cristãos e, até no vocabulário psicológico, a palavra *alma* lembra algo ligado ao mundo dos valores espirituais.

LÓGOS E ÉROS

Indiscutivelmente, Sócrates era um entusiasta do *Lógos* e via, na inteligência, a mais nobre atividade do espírito. Por isso, dizia ele, *a ciência é virtude*, pois não conseguia imaginar que a verdadeira *episthémē*, a verdadeira ciência não se destinasse a aperfeiçoar o homem, fazendo dele um ser virtuoso. Era por meio do conhecimento que se adquiria a *técnica* da virtude. Foi esse racionalismo intelectualista que se tornou objeto das críticas e do desprezo de Nietzsche pela filosofia de Sócrates.

Não se deve esquecer, porém, que Sócrates era também um grande entusiasta de *Éros*. Ele costumava dizer que sabia apenas que nada sabia, quando se tratava de explicar, com a inteligência, os enigmas do mundo e da vida. Daí sua perplexidade e espanto quando tomou conhecimento de que a Pitonisa de Delfos dissera ser ele o mais sábio dos homens da Grécia.¹¹

Depois de muito pesquisar para descobrir o sentido de tão inesperado oráculo, Sócrates, finalmente, concluiu que isso só se justificava porque ele *sabia que nada sabia*, enquanto aqueles que eram tidos e considerados como sábios, verdadeiramente não sabiam o que imaginavam saber. Somente sobre as coisas do amor (*tà erotikà*) ele admitia conhecer alguma coisa, como confessa explicitamente no *Banquete*: “declaro nada saber senão as coisas do amor”. No *Lysis*, falando ao apaixonado Hipothalès, ele também afirma:

¹¹ Platão. *Apologia de Sócrates*, 21a

“Ó filho de Jerônimo, Hipothales, tu não precisas me dizer, se, sim ou não, tu amas alguém. E o que sei, na verdade, é não somente que tu amas, mas que tu estás muito avançado no caminho do amor. Sob todos os outros pontos de vista não sou nada e nada valho, mas quanto a este, é como um dom que a Divindade me fez de ser capaz de reconhecer rapidamente um amante tanto quanto um amado”.¹²

É por essa razão que nos recusamos a ver Sócrates como um puro intelectualista. Vimos que, ao fazer da preocupação com a alma a tarefa fundamental de sua vida, ele próprio enfatizou algumas outras atividades anímicas, tais como: *ter zelo ardente de, correr o risco de e enfrentar os perigos, inclusive a morte*, atitudes essas que podem ser vistas como valiosos equivalentes daquelas coisas que não se fazem sem um coração valente.

O DAÍMON DIVINO

Depois, é preciso também não esquecer o que Sócrates diz sobre o seu *théion daimónion*, ou seja, o seu *demônio divino*, aquela *voz divina* que o guiava na vida. No Tribunal, diante dos juizes, ele definiu esse *daímon* como um *sinal do deus*:

“Muitas vezes e, em muitos lugares, me ouvistes dizer que me acontece não sei o que de divino e demoníaco [...] Os inícios datam da minha infância: é uma voz que é por mim ouvida, e que, toda vez que isto acontece, afasta-me daquilo que estou eventualmente para fazer sem jamais me compelir para a ação”.¹³

12 Platão, *Lysis*, 204 b-c.

13 Platão, *Apologia de Sócrates*, 31d.

Portanto, a *voz* que Sócrates ouvia e que denominava de *daimónion*, agia somente quando queria adverti-lo a não fazer algo, que pudesse verdadeiramente prejudicá-lo. A *voz divina* não era uma *força compulsiva* que o levava a fazer o que não queria, era, antes, uma espécie de escudo que o protegia, quando enfrentava situações para as quais não estava devidamente preparado. Daí alguns autores verem, nesse *daímon*, uma figura da *voz da consciência*.¹⁴ Podemos, pois, concluir que, além da inteligência, Sócrates valorizou muitíssimo as potências afetivas da alma, entre as quais sobressai o desejo.

É verdade, como observa Jean Frère, que essas potências afetivas, que nos movem, ainda não encontraram, na doutrina socrática, *formas substantivas de expressão*, mas foram traduzidas pelo dinamismo de alguns verbos significativos, tais como: *preocupar-se com (epiméleistai)*, *ter zelo ardente de (prothýmeistai)*, *arriscar-se contra (kindúneumen)* e *acreditar em (nomízein)*.¹⁵ Em todos esses movimentos, exprime-se muito mais o *elã profundo do coração* do que o dinamismo da inteligência, mas nenhum deles teria sentido se *Lógos* e *Éros* não se complementassem mutuamente. É o que aparece, de modo mais claro, se passarmos, agora, a considerar o que Platão diz sobre *Éros*.

O DESEJO NA FILOSOFIA DE PLATÃO

A passagem do *Éros* socrático para o *Éros* platônico, querendo ou não, confronta-nos com o *célebre problema de Sócrates*.¹⁶ Quem é o verdadeiro Sócrates? A questão foi recolocada, no início de nosso século, pela Escola escocesa (Burnet e Tylor). Os especialistas querem saber se

14 Cf. A. Gomez-Lobo (1989), pp.75-79. Veja-se sobre isso o que escreve Giovanni Reale (1993), Vol.I, p. 299, e o que também escrevi no livro *A Morte de Sócrates. Uma mensagem ética para nosso tempo*. 1994, pp.219-225.

15 Cf. Jean Frère (1981), pp.104-105.

16 Cf. Bastide, G. (1939) e De Magalhães-Vilhena, V. (1952). Que me seja permitido, mais uma vez, enviar o leitor ao resumo que apresento do *problema socrático* no meu livro *A morte de Sócrates. Uma mensagem ética para nosso tempo*.(1994), pp. 75-85.

podemos atribuir a Sócrates a doutrina dos diálogos platônicos, não só a dos primeiros diálogos, senão também a de alguns dos diálogos da maturidade, ou se, pelo contrário, Sócrates não seria, apenas, um personagem fictício, criado por Platão, para ser o grande protagonista de suas idéias filosóficas.

Comparado com Xenofonte, Aristófanes e Aristóteles, Platão é, indubitavelmente, a fonte mais valiosa e fecunda para resgatar a vida e a doutrina de Sócrates. Mas não se pode esquecer que ele idealizou a figura de seu mestre. Aqui, também, a virtude está no meio, pois que

“o cotejo e a mútua complementação das fontes nos permitem traçar as linhas de um ensinamento propriamente socrático [...] e nos permitem igualmente medir a distância enorme que separa o quotidiano da pólis, no qual se move o ensinamento socrático, das alturas vertiginosas, até onde se eleva a teoria platônica”.¹⁷

O ÉROS NO “BANQUETE”

Para melhor avaliar o que escreve Platão sobre o *Éros* no *Banquete*, lembremos rapidamente o contexto cultural do diálogo. Os simpósios helênicos têm uma longa história. Neles, os *aristói* – os eupátridas, ou ainda, os bem nascidos da Grécia arcaica – homenageavam seus hóspedes ilustres. Neles, também, os poetas reconstruíam a História da Grécia nos seus poemas épicos. Platão continua e inova essa tradição, quando escolhe a forma estilística do *Symposium* (Banquete) para apresentar a sua doutrina filosófica do *Éros*.

O *Banquete* é inegavelmente um dos mais belos diálogos de Platão e uma das coisas mais lindas que já se escreveu sobre o amor

17 Cf. Henrique de Lima Vaz. *Platão revisitado* (1993), p.183.

em toda a História da Literatura Universal. Os convivas, que dele participaram, são pessoas importantes e representam as diversas classes da cultura helênica: Fedro é retórico, Pausânias é discípulo de um sofista, Erixímaco é médico, Aristófanes é poeta e Agatão é o vencedor do concurso literário, em cuja homenagem se fazia o banquete.

O texto resgata das brumas da memória e das incertezas da lembrança os discursos de épocas remotas. Ele é de grande riqueza estilística e nele se encontra uma impressionante variedade de recursos literários. Como observa Werner Jäger :

“No Banquete, Platão estende uma ponte audaciosa sobre o abismo que separa o apolíneo do dionisiaco. Para ele, sem o impulso e o entusiasmo inesgotáveis e sem o cessar renovado das forças irracionais do homem, jamais seria possível atingir o cume daquela transfiguração suprema que o espírito adquire ao contemplar a idéia do Belo em si”.¹⁸

OS ELOGIOS DE ÉROS

Antes de Sócrates, os demais convivas fizeram o elogio de *Éros*, enaltecendo-o de todos os modos. Para Fedro, em *Éros*, estava o segredo do *herói* (*héros*). Pausânias não poupa elogios ao *Éros ourânios*, filho da Afrodite celestial, enquanto o *Éros pandêmos* é de natureza vil e efêmera. Erixímaco, retomando a antiga tradição de Hesíodo, vê em *Éros* a força integradora do *Kósmos*.

O MITO DO ANDRÓGINO

Aristófanes, narrando o mito do andrógino, foi quem melhor discursou entre aqueles que falaram antes de Sócrates. *Éros*, diz ele, é

18 Cf. Werner Jäger. *Paidéia*. (1948) Vol. II, p. 219.

desejo de unidade e de plenitude. Para se ter uma idéia da sua natureza é preciso partir das origens da própria Humanidade. Inicialmente, a espécie humana possuía três tipos de seres (os machos, as fêmeas e os machos-fêmeas ou andrógynos). Estes, sentindo-se mais fortes por causa de sua constituição dupla, conspiraram contra Zeus.

O deus, porém, não quis exterminá-los, para não ser privado dos sacrifícios que eles lhe ofereciam, mas cortou-os pelo meio e mandou que Apolo curasse as feridas, costurando cada metade e, nela, deixando a cicatriz. Mandou que voltasse a cabeça de cada metade para o lado do corte, a fim de que, vendo a cicatriz, eles se tornassem mais modestos. As metades, lamentando a perda de sua outra metade, a ela se agarravam e nada conseguiam fazer senão lamentar o que perderam. Como os órgãos sexuais ficaram na parte posterior, elas não se reproduziam e, na tristeza em que se encontravam, pereciam. Zeus, então, mandou virar os órgãos sexuais para a frente e a reprodução pôde ser feita.¹⁹

Não deixa de ser significativo que Aristófanês condicione o exercício da sexualidade genital dos andrógynos a um corte que separa os indivíduos, os quais se encontravam unidos numa fusão originária indiferenciada, sem poderem distinguir-se uns dos outros. Esse corte, que separa o que estava fusionado em uma unidade indiferenciada (a qual Freud chamaria de narcísica), poderia ser articulado ao que a Psicanálise ensina sobre o desenvolvimento da sexualidade humana, no qual a castração tem uma função estruturante, simbolizada por vários cortes e separações, desde a separação do nascimento e do corte do cordão umbilical até à separação definitiva da morte. A castração simbólica desfaz a fusão narcísica originária entre a mãe e seu filho e possibilita, pela mediação do Édipo, a constituição da identidade sexual.

Para Aristófanês, a escolha de objeto, homo ou heterossexual, dependia do que cada parte tivesse sido na origem. Da separação do

¹⁹ Os estudos psicanalíticos sobre o mito do andrógino são raros. Indico o texto de Claude Van Reeth. *O Banquete ou a Ilusão Amorosa. Leitura de Freud à luz do Banquete* (1970), pp.107-123.

objeto primordial resultava uma incessante busca, sempre renovada porque sempre fracassada, por meio de uma série infinda de objetos substitutivos. Nenhum deles, contudo, preenchia plenamente a falta.

Detive-me um pouco no discurso de Aristófanes porque ele levanta questões interessantíssimas a respeito da origem de *éros*, da escolha do objeto sexual e de sua finalidade, questões essas que certamente poderiam e mereceriam ser mais aprofundadas do ponto de vista psicanalítico, mas não vou fazê-lo agora. Deixo, pois, o mito do andrógino e continuo a leitura do *Banquete*.

Agatão, retomando a tradição, fez de *Éros* o melhor dos deuses, que ordena o mundo desordenado dos desejos e é fonte de vida, de criatividade e de beleza. Finalmente a palavra foi dada a Sócrates, pois seu discurso era ansiosamente esperado por todos.

O DISCURSO DE SÓCRATES

Sócrates começa afirmando que *Éros* não é um deus (o que causa um certo mal-estar nos presentes), porque é desejo, e o desejo é sempre *desejo de alguma coisa que não se tem* ou, quando se tem, teme-se perdê-la. O desejo necessariamente nasce da falta. Mas, se *Éros* não é um deus, o que é ele então? Antes de tentar responder a essa pergunta, Sócrates, para tornar seu discurso mais aceitável pelos presentes, afirma que o que vai dizer ouviu da boca de Diotima, a sacerdotisa de Mantinéia,²⁰ que era sábia nas coisas do amor.

Pois bem, foi essa sacerdotisa quem o *iniciou* no mistério de *Éros*, revelando-lhe, antes de tudo, que *Éros* é um “*daímon mégas*”,²¹ ou

20 Provavelmente a figura de Diotima – sobre a qual paira o véu do mistério, pois sobre ela nada se sabe que seja historicamente comprovado, apenas que era uma sacerdotisa de Mantinéia – foi uma criação literária com a qual Platão quis proteger Sócrates da inveja e do ciúme dos colegas e convivas, que, antes dele, falaram no simpósio.

21 Platão, *O Banquete*, 202 d-e.

seja, um grande demônio, um “*metaksú*”, vale dizer, um *ser intermediário* entre o mortal e o imortal, entre os deuses e os homens, com a missão de “fazer conhecer e de transmitir, aos deuses, o que vem dos homens e, aos homens, o que vem dos deuses.” ²²

Platão acrescenta ainda que, graças a essa natureza intermediária do *daímon*, os deuses podem entrar em relação com os homens e conversar com eles, seja durante a vigília (como no caso de Sócrates), seja durante os sonhos (pelos quais eles, freqüentemente, mandam suas mensagens aos mortais). De natureza intermediária, *Éros* é um traço de união entre o mundo físico e o mundo inteligível. E foi precisamente para esclarecer essa natureza intermediária de *Éros* que a sacerdotisa de Mantinéia revelou o mito do seu nascimento.

O MITO DO NASCIMENTO DE ÉROS

No dia do aniversário do nascimento da deusa Afrodite, os deuses lhe ofereceram uma grande festa nos jardins de Zeus. Entre os convidados, encontrava-se *Póros* (o deus do recurso, da riqueza e da abundância) e *Penía* (a deusa da pobreza).²³ No fim do jantar, a deusa da pobreza aproximou-se do local da festa para mendigar. Foi, então, que percebeu *Póros*, embriagado pelo néctar (pois vinho ainda não existia), dormindo nos jardins. Na sua penúria, ela pensou em ter dele um filho, deitou-se ao seu lado e concebeu *Éros*, que é, portanto, filho do deus Recurso (*Póros*) e da deusa Pobreza (*Penía*).

²² Platão, Idem, *ibidem*.

²³ Se a tradução de *Penía* por *pobreza* não oferece nenhuma dificuldade, o mesmo não acontece com a palavra *Póros*, que tradicionalmente foi traduzido por *riqueza*, *abundância* e *opulência* em contraposição à *pobreza* de *Penía*. Marcilio Ficino sugeriu, na excelente tradução latina que fez do *Banquete*, que se traduzisse a dupla *Póros-Peníá* por *copia e inopia*. Há, porém, quem prefira traduzir *Póros* por *saída*. De fato, os *póros* são aberturas e saídas para a transpiração. Assim sendo, *Póros* simbolizaria as saídas para os apuros e dificuldades da vida, uma vez que ele próprio é filho de *Métis* (a deusa da habilidade e da astúcia). *Póros* seria, portanto, o engenhoso, o inventivo, o expedito. Leon Robin propôs que se traduzisse por *Expédient* (Expediente). Cf. Robledo A.G. *Platón* (1993), pp. 91-92.

Segundo a natureza da mãe, *Éros* é pobre e nem sempre se mostra delicado e belo como a maior parte das pessoas imagina, mas, pelo contrário, é rude, mal vestido, descalço, não tem lar, dorme por terra e sem cobertas, à luz das estrelas e no solar das portas ou nas ruas, e tudo isso porque, tendo a natureza da mãe, partilha a vida da indigência. Mas, em revanche, de conformidade com a natureza do pai, ele está sempre na espreita de tudo o que é belo e bom, pois é valente e vai sempre avante com todas as suas forças; é caçador esperto, constantemente tramando ardis, curioso de pensamento e rico em idéias e astúcias, ele passa toda sua vida a filosofar, hábil como um feiticeiro, um mago e um sofista ²⁴

AS DUAS FACES DE ÉROS

Aí estão, narradas na linguagem do mito (que revela ocultando e oculta revelando), as duas faces de *Éros*: sua face de grandeza e sua face de miséria. Enquanto filho da pobreza, ele é, antes de tudo, um grito de indigência e de indigência metafísica. Nada mais contrário à sua natureza do que a pretensão de poder bastar-se a si mesmo. O egoísmo, que fecha o homem dentro de si mesmo sob qualquer uma de suas formas, compromete o amor, pois mata a fecundidade de *Éros*. E é precisamente essa fecundidade que a sua outra face revela.

Ele é também filho da riqueza e isso deve ser entendido em termos de ser e de doação de ser. *Éros* não é só desejo, ele é também doação, dom de si mesmo. Mesmo enquanto desejo, ele é desejo de promoção do outro. Ninguém é tão pobre que não tenha algo a dar de si, pois o simples estar no mundo já é um mínimo de bondade que pode ser oferecida aos outros.

Depois de definir a natureza de *Éros*, Diotima revela a Sócrates o segredo de seu verdadeiro objeto. Eis o diálogo:

²⁴ Cf. *O Banquete*, 203 d

- D. “O objeto do amor, Sócrates, não é o belo, como tu imaginas ...
- S. Então, o que é?
- D. É a procriação na beleza.
- S. Não é possível,
- D. Pois é, absolutamente .
- S. Então, por que precisamente a procriação?
- D. Porque a procriação é o que um ser mortal pode comportar de eterno e de imperecível. Ora, esse desejo de imortalidade [...] está forçosamente unido ao desejo do que é bom, uma vez que o objeto do amor é a posse perpétua do que é bom. Assim, portanto, o objeto do amor é também forçosamente a imortalidade.²⁵

Resumindo, o objetivo de *Éros* é a procriação na *Beleza*, tanto a corporal quanto a espiritual. Fundamentalmente, *Éros* é desejo de imortalidade.

É tendo em vista esse desejo de imortalidade que Diotima passa a descrever a ascensão dialética da alma para a intuição da Beleza Suprema, na qual se coroa o desejo de imortalidade da *psyché* humana.

A ASCENSÃO DIALÉTICA DA ALMA

Diotima adverte que a escalada dialética da alma, que, de degrau em degrau, sai à procura da Beleza em si (que é, ao mesmo tempo, o Bem Absoluto), é o que existe de mais alto e de mais sublime no mistério de *Éros*. Na dinâmica dessa ascensão, a alma é atraída pela beleza dos objetos que a fascinam e é movida pelo desejo de procriação e de imortalidade.

25 O Banquete, 207.a

Na medida em que a ascensão se realiza, há mudança nos objetos e na natureza da procriação. Primeiramente, temos a beleza dos corpos e o desejo de procriação biológica que dinamiza a alma humana, depois vem a beleza da alma e o seu desejo de procriação espiritual, em seguida aparece a beleza própria da ciência e, finalmente, a Beleza Suprema da Idéia do Belo e do Bem.

A ascensão é dirigida pelo *Lógos* que vai revelando os diversos sentidos dos objetos percebidos. Os degraus dessa ascensão dialética correspondem aos quatro planos fundamentais que caracterizam a visão platônica do Mundo e do Homem, vale dizer:

“o plano do corpo na harmonia de sua forma visível, o plano da alma na riqueza de sua fecundidade criativa, o plano da ciência discursiva na limitação de seus objetos e, finalmente, o plano da intuição das Idéias, no qual se esconde o segredo da essência dos seres”.²⁶

Na medida em que vai escalando esses planos, a alma afasta-se, cada vez mais, do sensível e aproxima-se do inteligível, até mergulhar na contemplação da Beleza em si, objeto último do desejo. Trata-se de uma Beleza absolutamente idêntica a si mesma, eterna e divina. Com esse qualificativo de divino (*theión*), Platão quer dizer que no Belo absoluto está a origem e o fim da dialética, a qual, antes de ser ascensiva, foi, primeiramente, uma dialética descensiva.²⁷

26 Cf. Henrique de Lima Vaz. “*Amor e Conhecimento*” (1956), p.233.

27 Os especialistas não são unânimes ao interpretar a etapa final dessa *iniciação* de Sócrates no mistério de *Éros*, ou seja, a escalada dialética da alma, que, de degrau em degrau, sai à procura da Beleza em si, a qual é, ao mesmo tempo, o Bem Absoluto (*tò kalón kai tò agathón*). Festugière é de opinião que essa intuição não é da ordem do conhecimento discursivo. Tratar-se-ia, de preferência, de algo que seria *da ordem do êxtase* ou de uma *contemplação mística*, um sentimento de presença, irredutível ao discurso inteligível ordenado pelo *Lógos*. O inteligível, nesse caso, seria sentido, antes que visto ou conhecido. Já Henrique de Lima Vaz opina que a intuição do Belo é *uma ciência do Belo*. O *Banquete*, como todos os outros diálogos de Platão, busca no conhecimento da Idéia do Belo o coroamento inteligível do esforço que impulsiona a ascensão dialética da alma. O Belo que Platão apresenta como o objeto último de *Éros* é um valor, em cuja plenitude inteligível se resolvem as aporias dos objetos particulares e contingentes, que são também objetos de *Éros*. Ou, dito de outro modo, Platão resolveu a aporia de *Éros* sem fugir para nenhuma solução mística, mas dentro da metodologia que era própria do seu itinerário filosófico. A onda da paixão e do entusiasmo que envolve o *Banquete* não o torna menos platônico do que nos outros diálogos. O elogio

Para terminar essa rápida leitura do *Banquete*, eu gostaria de perguntar: Por que Platão deu um lugar de tanto destaque à Idéia da Beleza, identificando-a com a Idéia do Bem? Na Idéia do Bem, o grego sempre representou o segredo da *Eudaimonía*, ou seja, da felicidade. Ninguém duvida de que o *Banquete* tinha também uma finalidade educativa. Na crise da modernidade grega, fazia-se necessário repensar os fundamentos da *Paidéia*, ameaçada pelo relativismo dos sofistas.²⁸

Ora, o ideal do *kalós kai agathós*, ou seja, o ideal do Belo e do Bom sempre fascinou a alma grega. Se perguntássemos: Por que Platão deu um lugar de tanto destaque à Beleza na sua dialética ascensiva da alma? Uma resposta despretenciosa poderia ser aquela que me deu um amigo meu, filósofo e poeta, para quem essa primazia deve-se ao fato de ser a Beleza “o jeito que a verdade encontrou de se fazer mais querida”.²⁹

Deixemos o *Banquete* e vejamos, agora, o que nos diz Platão sobre *Éros* no *Fedro* que, incontestavelmente, é também um dos seus diálogos mais belos e mais poéticos.

O ÉROS NO “FEDRO”

A teoria do *Éros* é indissolúvelmente unida à doutrina da alma, pois na medida em que Platão foi aprimorando a sistematização teórica da *psyché*, foi sentindo também necessidade de aprofundar a natureza e as funções de *Éros*. Quando escreveu o *Banquete*, Platão já dispunha de uma teoria da alma, sistematizada no *Fédon*. Todavia, a doutrina do *Fédon* não é sua última palavra sobre a natureza da alma humana.

de *Éros*, que Platão faz no *Banquete*, em nada cede ao rigor do *lógos* platônico. Veja-se, a este propósito, o livro de A. J. Festugière. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. (1950) e Henrique de Lima Vaz, *Amor e Conhecimento. Sobre a ascensão dialética no “Banquete”* (1956), pp. 225-242.

28 Ver a esse propósito as observações de Werner Jäger na monumental *Paidéia* (1948), Tomo II, pp. 228-240.

29 A frase é do filósofo e poeta Daniel Lima - comunicação pessoal.

A DOUTRINA PLATÔNICA DA ALMA HUMANA NO “FÉDON”

Marcado pela oposição radical entre a alma e o corpo e pela visão do *corpo* (σῶμα) como o *túmulo* (σημα) da alma, o *Fédon* apresenta-nos uma *visão unitária* da alma, em que esta aparece essencialmente constituída pelo *nous*, ou seja, pela inteligência. Os desejos e as paixões têm sua sede no corpo e não na alma. Daí porque, enquanto unida ao corpo, a alma nada pode conhecer de essencial. O mundo da verdadeira ciência (*episthémē*) está fora do seu alcance, pois, no esquecimento do essencial, só lhe resta o mundo da opinião, ou seja, o mundo da *doxa*.³⁰

Filosofar, então, outra coisa não poderia ser senão um contínuo preparar-se para a morte, pois era somente na morte que o filósofo podia liberta-se, finalmente, da prisão do corpo. Esta divisão radical entre corpo e *psyché* intensificava ainda mais o dualismo entre o mundo da realidade sensível e o mundo das realidades espirituais.

Com a dialética ascensiva, Platão abriu a rota do *deúteros ploûs*, vale dizer, da *segunda navegação*³¹. Em vez de separar, ele agora articula o mundo sensível ao mundo inteligível e isso teve uma repercussão imensa sobre sua doutrina da alma. No *Fédon*, a viagem foi feita sob o signo do *Lógos*, mas no *Banquete* a rota é diferente, pois é feita sob o signo de *Éros*.

30 Grube, no interessante estudo que escreveu sobre o pensamento de Platão, vê, no *Fédon*, um *intelectualismo puro*, inteiramente oposto à intensidade emocional e afetiva do *Banquete*. Os temas centrais do *Fédon* são a morte e a imortalidade. No *Banquete*, Platão fala, de preferência, sobre o amor, a beleza e a vida. O intelectualismo puro e frio do *Fédon* se divorcia da vida. E, com certa ironia, Grube acrescenta que este intelectualismo tem como objetivo: *a conservação eterna da alma no frigorífico das Formas absolutas eternamente congeladas*. Cf. Grube, *El Pensamiento de Platon*, (1987), p.202. É verdade que nem todos os estudiosos de Platão concordam com esta opinião de Grube. Não faltam os que, tendo como referência a imortalidade da alma, opinam que o modelo unitário da alma, apresentado no *Fédon*, é mais platônico do que o modelo tripartido do *Fedro* e da *República*.

31 Platão, *Fedro*, 99d. Na linguagem náutica, a expressão significa: mudar o rumo da navegação e, na linguagem popular, desistir de um primeiro objetivo e procurar outra saída. Sobre a questão cf. Giovanni Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*. Milano, Vita e Pensiero, 1987.

A meta que se propõe o filósofo não é mais desvincular a alma dos prazeres e dos desejos, mas, fazê-la elevar-se, por meio deles, até à mais alta forma de conhecimento, que é a visão (*theoría*) da Beleza em si, fonte da procriação espiritual, que é o objetivo último de *Éros*. Daí a necessidade que sentiu Platão de estabelecer, no *Banquete*, uma outra estrutura da alma, vale dizer, sua *natureza erótica*. É ela que impulsiona o *Lógos* pelos caminhos da ascensão dialética, no final da qual a inteligência é superada como expressão do *Lógos*, porquanto ela é mais do que *Lógos*,³² a fim de se tornar *visão* intuitiva da Beleza em si.³³

A MEDIAÇÃO PELO DIÁLOGO "A REPÚBLICA"

Mas a passagem do *Banquete* ao *Fedro* foi feita por meio do diálogo *A República*. Ora, nesse diálogo, Platão apresenta e defende o *modelo tripartido da alma* e distingue nele três partes da alma: a *alma concupiscível*, constituída pelos *desejos irracionais* (*epithymía*), a *alma irascível*, constituída pela *coragem* e pelos *sentimentos ardorosos* (*thymós*) e a *parte intelectiva* constituída pelo *nous*, ou seja, pela inteligência. Essas três partes da alma correspondem ao que hoje nós chamamos as três estruturas fundamentais do ser humano, ou seja, a estrutura corpórea, psíquica e espiritual. Assim sendo, para Platão, três são os princípios que movem a alma: o princípio racional (*logistikón*), o irascível (*thymikón*) e o concupiscível (*epithymetikón*).

Essa divisão tripartida representa um grande avanço para o desenvolvimento da doutrina filosófica da alma humana. Agora, pode-se dizer que a alma que pensa é a mesma que se apaixona e que deseja. Os seus conflitos não são motivados necessariamente pela oposição

32 Cf. Luigi Stefanini. *Platone - I* (1932), pp.229-232, citado por Henrique de Lima Vaz. *Éros e Logos* (1952), p. 167.

33 Cf. Henrique de Lima Vaz. *Éros e Lógos. Natureza e Educação no Fedro platônico* (1952), p.165.

ao corpo. Eles têm suas causas e seus motivos dialetizáveis dentro da própria alma e, desse modo, está preparado o campo para a idéia do conflito intrapsíquico.

Platão retoma, nessa visão tripartida, o *thymós* homérico e o coloca, como parte constitutiva da alma, a serviço da razão. É ele o elemento que articula a parte racional com a parte irracional da *psyché*, ou, dito de um modo paradoxal, ele é o pensamento que deseja e o desejo que pensa, os quais harmonizam a diferença dos contrários na unidade plurivalente da alma humana.

Na visão tripartida da alma, Platão não esquece a parte concupiscível, “na qual se encontram aqueles desejos que não se submetem ao controle da razão.”³⁴ No livro IX do diálogo *A República*, ele faz uma descrição minuciosa desses *desejos selvagens* primitivos e irracionais. Eis como ele os descreve:

“Quais são esses desejos dos quais queres falar? – São aqueles que despertam por ocasião do sono, todas as vezes que dorme a parte da alma, cujo papel é raciocinar e comandar pela doçura a outra [parte]; ao passo que a parte bestial e selvagem, tendo-se locupletado de comida e de bebida, agita-se e, afastando o sono, tenta ir em frente e satisfazer suas inclinações. Sabes muito bem que, em tal ocorrência, não existe audácia diante da qual ela recue, como se estivesse desligada e desembaraçada de toda vergonha e de toda reflexão. Nem mesmo diante da idéia de querer unir-se à mãe [incesto], ou a quem quer que seja, homem, divindade, animal, de manchar-se com qualquer assassinato, nem de abster-se de qualquer alimento [canibalismo]. Numa palavra, sob qualquer ponto, não lhe falta insensatez nem indiferença à vergonha”.³⁵

34 Cf. Platão. *Gorgias*, 453 a-d.

35 Platão. *A República*. 571b-d. Tradução do autor a partir do texto de Léon Robin. *Platon. Oeuvres Complètes* (1950).

Não deixa de ser impressionante que Platão, tantos séculos antes de Freud, tenha feito a extraordinária descoberta de que, nos sonhos, esses *desejos selvagens* mais primitivos e mais tenazes (tais como o incesto, o assassinato e o canibalismo) encontram uma certa forma de satisfação.

De posse dessa nova teoria da alma, Platão retoma, no *Fedro*, a doutrina do *Éros* para aperfeiçoá-la. Vejamos o essencial.

A DOCTRINA DO AMOR NO “FEDRO”

O cenário do diálogo é descrito, logo no início, com um toque da mais pura poesia. Sócrates e Fedro, num resplandescente dia de verão, depois de fazerem um belo passeio fora dos muros da Cidade, sentam-se na relva de um alto plátano, junto do qual corre o pequeno regato *Illisso* e conversam sobre o discurso que o retórico *Lysis* fez sobre o amor.

Lysis era um sofista que se deleitava em fazer *discursos sobre o amor* (*lógoi erotikói*). Sobre a insistência de Fedro, Sócrates aceita e faz uma paródia do discurso de *Lysis* e, de um modo mais burlesco do que sério, afirma que o *amor paixão* é egoísta e prejudicial para o amado e, uma vez que procura apenas satisfazer seu apetite, pode ser comparado ao que o lobo sente pelo cordeiro. É, portanto, degradante para o amante, e arremata:

“Eis, caro rapaz, o que é necessário ter em mente; deves saber que o amor de um homem apaixonado não provém de um sentimento benévolo, mas, como o apetite ao comer, provém da necessidade de satisfazê-lo. Como o lobo ama o cordeiro, ama o apaixonado o seu amado”.³⁶

36 Platão, *Fedro*, 242c

Depois de ter feito essa paródia, Sócrates prepara-se para ir embora, mas é advertido pelo seu *daímon* interior de não partir, pois, tendo injuriado a *Éros* no discurso que acabara de fazer, era absolutamente necessário que ele fizesse uma reparação, ou como diziam os gregos, uma *palinódia*, ou seja, uma *retratação* do que dissera, para expiar o seu tremendo pecado (*deinón amártema*). Sócrates decide, então, fazer um segundo discurso, que é um verdadeiro elogio da loucura, do delírio e da paixão, e de tudo aquilo que Platão reuniu sob o nome de *Manía*.

OS DELÍRIOS DIVINOS

Como os *Gênios ctônios*, as *Erínias* e a deusa *Áte* (deusas violentas, ministras da vingança divina), a *Manía* era uma personificação da desrazão e tinha o poder de enlouquecer as pessoas que desdenhavam os ritos ou as ordens dos deuses.³⁷

Os gregos também conheceram a loucura causada pelas doenças e pelas deusas da vingança, por isso os loucos, na Grécia Antiga, eram olhados com muita ambiguidade: de um lado, eram evitados e, socialmente, discriminados; mas, de outro, eram olhados com temor, porque, por trás da loucura, se escondia algo que vinha dos deuses. Todavia, a *Manía* que Sócrates elogia, no *Fedro*, é de natureza diferente, pois tem origem divina e é um verdadeiro dom dos deuses.

Entre os bens que os deuses imortais destinaram aos homens mortais, os maiores foram transmitidos por meio de uma diferente forma de *Manía* ou de delírio: o dom da adivinhação para penetrar nos segredos do futuro, o dom da poesia para resgatar o passado, o delírio ritualístico para livrar a cidade das calamidades e o delírio do amor pela verdade, que fazia do homem um amigo da sabedoria, um filósofo.

37 Cf. Junito Brandão (1991), T.II, p.77.

São quatro, portanto, os tipos de delírio divino apresentados no *Fedro*: o profético, o catártico ou ritualístico, o poético e o amoroso ou erótico. Cada um deles é relacionado a um deus. O delírio profético e o delírio catártico são obras de Apolo, o poético é inspirado pelas Musas e o erótico inspirado pela divina Afrodite.

○ DELÍRIO PROFÉTICO

No delírio profético, as pitonisas, sacerdotisas de Apolo, previam o futuro. Ora, o futuro só aos deuses pertence. Seu conhecimento é inacessível aos mortais. Se as pitonisas previam o futuro, era porque, para tanto, recebiam um dom divino. Nos momentos habituais da vida cotidiana, as pitonisas praticavam coisas sem importância, ou nada faziam.³⁸ Elas só recebiam os dons divinatórios em estado de *entusiasmo*, vale dizer, quando estavam *repletas* do divino. Léon Robin esclarece que isso não significava que o deus habitasse a pitonisa, mas que ela saía fora de si, na hora do *entusiasmo* e era manipulada pelo deus, que dela fazia um verdadeiro instrumento de seus oráculos.³⁹

Numa época em que os gregos viviam sufocados por uma *cultura da culpa*,⁴⁰ conhecer o futuro era uma verdadeira necessidade psicológica, embora Pítaco, um dos Sete Sábios da Grécia, tivesse advertido em uma de suas máximas: “É terrível conhecer o que acontecerá, mas conhecer o que aconteceu dá segurança.”⁴¹

Os oráculos nunca eram proferidos de forma clara, mas sempre de modo obscuro, como se o divino que revelava o oculto devesse, de novo, ocultá-lo no momento mesmo em que o revelava. Da mesma forma, a linguagem da pitonisa mergulhava num lusco-fusco em que

38 Platão. *Fedro*, 244b

39 Cf. Léon Robin. *La théorie platonicienne de l' amour* (1964).

40 Cf. E.R. Dodds. *Os gregos e o Irracional* (1984).

41 Cf. Giovanni Reale. *História da Filosofia Antiga* (1993), Vol.I, p.185.

o racional e o irracional se misturavam. Na loucura profética, algo se produzia que era da ordem do saber e da verdade, embora esse saber passasse por uma linguagem desarrazoada, que, nem por isso, a desqualificava. Pelo contrário, no *Timeu*, Platão diz que não se pode ter revelação divina quando se está no bom-senso. Para tanto, é preciso o sono ou a loucura.⁴² Mas é a razão, no seu bom senso, que descobre o sentido das palavras proferidas pela desrazão do delírio.⁴³

Como eram escolhidas e preparadas as pitonisas para exercerem semelhante função? Quase nada se sabe a esse respeito. Plutarco diz que eram pessoas simples e sem instrução. Havia um meticuloso ritual de preparação para que a pitonisa entrasse em transe: ela se banhava com água especial, bebia da água sagrada, perfumava-se com folhas de louro e impregnava-se com a fumaça que era exalada pelas folhas de louro queimadas; depois a pitonisa descia até à *cavidade misteriosa do Templo* para tocar a pedra do *omphalós*, vale dizer, o *umbigo*, como era chamado o centro de Delfos, no qual se via o centro do Mundo.⁴⁴

Junito Brandão observa a esse respeito que a palavra *cavidade*, em grego, diz-se *stomion*, palavra que pode significar também a *vagina*. Portanto, a descida da pitonisa à *cavidade misteriosa* do Templo e o fato de tocar o *omphalós*, representado por uma pedra, tudo isso pode ser uma figuração de uma *união* da sacerdotisa com o deus Apolo.⁴⁵

○ DELÍRIO PURIFICATÓRIO

Na loucura dos ritos purificatórios também havia uma manifestação do delírio *hierofântico*, cuja finalidade era acalmar a cólera dos deuses nas grandes calamidades públicas. Esse tipo de

42 Platão. *Timeu*, 71e-72a.

43 Cf. Peter Pál Perlbart. *Da Clausura do Fora ao Fora da Clausura. Loucura e Desrazão* (1989), pp.21-32.

44 Cf. Junito Brandão. *Dicionário mítico-etimológico* (1991), T.II, p.287.

45 Idem, *Ibidem*.

loucura ritualística imediatamente faz pensar nas festas e nos rituais dionisiacos. Nas *Bachantes*, Eurípides faz uma descrição minuciosa e impressionante desses rituais e das mulheres inspiradas por Dionísio.

Na Grécia antiga, a importância de Dionísio era tão grande quanto a de Apolo. Se este oferecia segurança ao desamparo daqueles que eram esmagados pelo medo dos deuses numa cultura dominada pelo sentimento de culpa, Dionísio garantia o sentimento de liberdade. Ele era o deus da alegria e de uma alegria que era acessível a todos. Dionísio era um deus do povo. O delírio ritualístico era uma oportunidade oferecida a todos de se libertarem, por momentos, da dureza da vida. Como observa Dodds, no seu magnífico livro *Os Gregos e o Irracional*, Dionísio era o mestre das ilusões mágicas. O objetivo de seu culto era possibilitar que o povo, que dele participasse, saísse de si e se livrasse, por algum tempo, do peso de suas calamidades.⁴⁶

Em todas as modalidades dos rituais dionisiacos, segundo nos informa Perbart:

“há uma valorização da embriaguês dos sentidos, aspiração a uma beatitude do êxtase, um gosto pelo excesso. O enlevo dionisiaco não é só, porém, exaltação e júbilo. É inquietante, e na sua revulsão libera forças obscuras que o senso de equilíbrio grego reputava como terríveis”.⁴⁷

Por isso mesmo, poderíamos perguntar se os rituais purificatórios, a que alude Platão no *Fedro*, referem-se aos rituais dionisiacos. É tão profunda a relação do *Lógos* e do *Éros*, no *Fedro*, que dificilmente se concebe a possibilidade de nele ter lugar para o ritual dionisiaco, no qual predominava o reinado absoluto do irracional.⁴⁸

46 Cf E. R. Dodds. *Os gregos e o Iracional* (1984).

47 P. P. Perbart. *Da Clausura do Fora ao Fora da Clausura. Loucura e Desrazão* (1989), p.36.

48 Eis o que a respeito escreve Antonio Gomez Robledo no seu estudo sobre os seis grandes temas da Filosofia de Platão: “Ninguna de las cuatro especies de mania descrita en el Fedro: profética, catártica, poética y retórica, lleva consigo la abolición de la inteligencia. (...)”

Provavelmente, Platão se refere aos cultos catárticos da época clássica, entre os quais se destacaram a *catarse musical* praticada pelos pitagóricos no século IV e os *rituais coribânticos* do século V. Nesses rituais catárticos, curavam-se as doenças psíquicas. Platão, nas *Leis*, fala de medos e ansiedades curados nesses rituais.⁴⁹ O importante era saber qual o deus responsável pelo mal que se pretendia curar. Se o culto fosse dirigido a um outro deus, seu efeito era comprometido. Nesses casos, o prognóstico e o diagnóstico eram indispensáveis para o bom êxito da terapia.

○ DELÍRIO POÉTICO

O terceiro delírio divino é o da inspiração poética que os favorecidos das Musas recebiam como um dom divino. Ninguém o exprimiu melhor do que Píndaro quando disse: *Dá-me, ó Musa, um oráculo e eu serei teu intérprete*".⁵⁰ Não há técnica nem arte capaz de substituir essa *mania* divina, que as Musas transmitem aos seus eleitos. Para ser poeta não basta saber escrever versos. "Aquele [observa Platão] que sem o delírio das Musas chegar às portas da Poesia, pensando que um conhecimento técnico basta para fazer dele um poeta, este será um poeta menor".⁵¹

○ DELÍRIO AMOROSO

E, finalmente, chegamos ao delírio, amoroso, ou erótico, que, aqui, mais nos interessa. Platão termina identificando-o com *o amor do*

Nada tiene que hacer aquí Dionisios, el dios rival del divino Musageta, y por algo Platón se cuida bien de poner el delirio báquico, éste sí del todo irracional, entre las formas de delirio cuyos efectos han sido origen de grandes bienes para los hombres e para las ciudades". Cf. Antonio Gomes Robledo. *PLATÓN. Las seis grandes temas de su Filosofía*(1993), pp. 427-428.

49 Platão, *Leis*, 790e

50 Píndaro. Frag. 150. Citado por Dodds. In: *Os gregos e o Irracional* (1984).

51 Platão. *Fedro*, 245e.

filósofo pela verdade, e aí está a grande novidade do *Fedro*. É no delírio amoroso do filósofo em que melhor aparecem as duas estruturas fundamentais da *psyché* humana: a *noética* e a *erótica*. A noética lhe permite contemplar a verdade e a erótica alimenta as asas da alma e sustenta o seu elã, para que não desanime nunca de procurar a verdade.

Para apresentar essa *estrutura erótica* da alma, Platão, mais uma vez, recorre à linguagem do mito. E o mito escolhido foi o das carruagens aladas e de sua grande cavalgada pelas estradas dos céus. A linguagem é mítica, mas o *carro alado* é uma alegoria, pois sua imagem corresponde ao que verdadeiramente Platão pensa sobre a alma humana.

ESTRUTURA MÍTICA DA ALMA

Partindo da certeza de que “só os deuses seriam capazes de dizer o que verdadeiramente é a alma humana,”⁵² Platão apela para a linguagem do mito, porquanto o discurso conceitual não pode representar o que é a alma humana, ele pode dizer, apenas, ao que ela se assemelha. E a que ela se assemelha? Responde Platão:

“a alma pode ser comparada a uma força natural e ativa que unisse um carro puxado por uma parelha alada e conduzido por um cocheiro. Os cavalos e os cocheiros das almas divinas são bons e de boa raça, mas os dos outros seres são mestiços. O cocheiro, que nos governa, rege uma parelha, na qual um dos cavalos é belo e bom, de boa raça, enquanto o outro é de má raça e de natureza contrária. Assim, conduzir nosso carro é ofício difícil e penoso”.⁵³

52 *Idem, Ibidem*, 246 a

53 Platão, *Fedro*, 245e-246a.

Se interpretamos o cocheiro como uma imagem da razão (o princípio *logistikón* que dirige a alma) e o cavalo dócil e o rebelde como imagens, respectivamente, do princípio *thymikón*, dócil à razão e do princípio *epithymikón*, insubordinado às ordens da razão, facilmente se compreenderá que o mito traduz e oculta, na linguagem dos símbolos, a doutrina tripartida da alma exposta no diálogo *A República*.

Léon Robin, no seu célebre estudo sobre a teoria platônica do amor, propõe uma interpretação do mito do carro puxado pela parelha alada e dirigida pelo cocheiro, que me parece muito interessante. Ele articula o mito do *Fedro* ao mito do *Timeu*, no qual Platão nos fala do Mesmo e do Outro. O Mesmo seria a expressão mais adequada da Idéia, porquanto *as Idéias representam a essência indivisível, sempre idêntica a si mesma*. Elas fundamentam o *ser* na metafísica de Platão. Já o Outro aparece como aquilo que é *o princípio do devir*, do não-ser e da irracionalidade, por conseguinte, o princípio da contrariedade e da desordem.

Aplicando isso ao *Fedro*, Robin vê, no cocheiro, a inteligência, que, enquanto *nous*, é o piloto da alma. Ela seria uma expressão do Mesmo, e sua pátria é o Mundo das Idéias. Os cavalos representam o Outro, enquanto princípio da multiplicidade, da divergência e da contrariedade. Nos cavalos dos deuses, o Mesmo predomina sobre o Outro, mas, nos cavalos dos mortais, ora pode predominar o Mesmo, ora o Outro. E é precisamente quando isso acontece que as almas perdem as suas asas e caem na prisão dos corpos.

Tudo isso fica mais claro quando lembramos a maneira pela qual Platão descreve a grande cavalgada dos carros alados pelas estradas dos céus. Dessa grande cavalgada de cavalos alados participam as almas, tanto as dos deuses quanto as dos mortais. Os carros dos deuses dirigem-se para o Mundo das Idéias e quando atingem o *tópos yperouránios*, ou seja, o *lugar supracelestial*, elas se regalam com a contemplação das verdades absolutas. Os carros alados das almas

dos mortais que os seguem, na ânsia de participarem também dessa contemplação bem-aventurada, por causa da falta de habilidade dos cocheiros, roçam e estragam suas asas umas nas outras, o que provoca a queda das almas nos corpos.

Antonio Robledo opina que, nesse contexto, a queda das almas, no mito do *Fedro*, lembra a queda dos anjos rebeldes do mito bíblico. Não é porque se prende aos prazeres sensíveis que a alma perde as suas asas, é porque perdeu as suas asas que ela agora se deleita nos prazeres sensíveis, até que a vista das coisas belas desperte, nelas, a lembrança de suas origens e o amor da filosofia faça de novo crescer as suas asas.⁵⁴

Depois de um período mais ou menos longo, as almas podem recuperar suas asas. Isto acontece quando, durante o período em que se encontram prisioneiras do corpo, elas contemplam as coisas belas e cultivam o amor filosófico. É o amor filosófico que faz crescer as asas das almas. Elas, então, só pensam em se elevar até o divino. Mas deixemos *o lugar supercelestial*, onde, para Platão, se encontra a morada definitiva da alma humana e perguntemo-nos o que sobre o desejo nos ensina o filósofo de Estagira, Aristóteles, *o mestre daqueles que sabem*, que recolocou, na terra, a Filosofia que Platão colocara nos céus.

O DESEJO NA FILOSOFIA DA ALMA DE ARISTÓTELES

Antes de deixarmos a Grécia Clássica, vamos resumir o essencial da sistematização teórica que Aristóteles deu à noção de desejo no contexto de sua doutrina sobre a alma humana. Na

54 A. Robledo. El mito escatológico del Fedro. In: *Platón. Los seis grandes temas de su Filosofía* (1993), pp.342-354.

abordagem aristotélica, o desejo tem o nome genérico de *oréxis*,⁵⁵ e sob ele foram reunidas as principais formas específicas do desejo, vale dizer, o desejo-cobiça (*epithymía*), o desejo-arrebatamento (*thymós*) e o desejo razoável (*boulesis*).

Na contribuição que Aristóteles deu ao estudo do desejo, podemos ressaltar três itens mais importantes: primeiramente, ele retomou o que já tinha sido dito pelos filósofos pré-socráticos e pelos poetas épicos sobre o *thymós*; depois ele repensou o lugar e a função do desejo a partir do *modelo tripartido* da alma humana apresentado na psicologia de Platão; e, finalmente, no contexto de sua metafísica hilemorfista, ele colocou o que se poderia designar os fundamentos de uma *metafísica do desejo*, destacando o seu papel na dinâmica do ato humano. Portanto, pode-se dizer que, com Aristóteles, o desejo encontrou um novo estatuto e uma fundamentação verdadeiramente metafísica.

No entanto, o trabalho de fundamentação metafísica do desejo representa o término de uma longa trajetória que atravessa toda a evolução do pensamento filosófico de Aristóteles, o qual conheceu, ao menos, três fases essenciais:⁵⁶ a fase *platônica*, quando ele, ensinando na Academia, ainda estava sob a influência direta do mestre Platão; a fase que Ross chama de *biologista*⁵⁷ e que outros preferem chamar

55 Inicialmente, o termo *oréxis* designava exclusivamente os desejos irracionais. Era *ormé* (tendência, impulso) o termo utilizado por Aristóteles para designar genericamente tanto o desejo racional (*boulesis*) quanto os desejos irracionais (*epithymia* e *thymós*). O termo *ormé*, porém, tinha um sentido muito amplo e designava tanto as tendências e inclinações existentes no mundo animal, quanto as do mundo inanimado. Essas tendências eram também aplicadas à alma humana. Depois o termo *oréxis* tornou-se, para Aristóteles, o termo genérico para designar o desejo, abraçando tanto o desejo racional quanto os desejos irracionais. Cf. a esse respeito R. A. Gauthier e J.Y. Jolif. *L'Éthique à Nicomaque* (1959). Tome II, p.95.

56 Essa maneira de ver a evolução do pensamento de Aristóteles deve muito ao extraordinário trabalho de Werner Jäger sobre Aristóteles, aparecido, primeiramente, em 1923 e reeditado, depois, em Berlim, em 1955. Como de uma fonte, foi deste trabalho que surgiram muitos estudos excelentes sobre a filosofia de Aristóteles e, entre eles, o magnífico livro de F. Nuyens sobre *A evolução da psicologia de Aristóteles*. É a este trabalho de Nuyens que devemos a divisão das fases idealista ou platônica, instrumentalista ou mecanicista e finalmente hilemorfista. Cf. F. Nuyens. *L'évolution de la psychologie d'Aristote* (1948).

57 Cf. D. Ross, *Aristotle's Parva Naturalia*. Oxford, (1955), p.12, citado por R. A.Gauthier no

de *instrumentalista*, ou seja, a fase intermediária entre a Academia e o Liceu; e, finalmente, a fase *hilemorfista*, na qual Aristóteles desenvolveu sua maneira própria de conceber o ser e, a partir daí, o homem (*Antropologia*) e o modo do homem se comportar na cidade (*Ética e Política*).

Vamos acompanhar a trajetória da evolução do pensamento aristotélico, sublinhando o que, em cada uma dessas fases, Aristóteles escreve sobre o desejo e suas metamorfoses. Começemos com a fase platônica.

Enquanto estive na Academia, Aristóteles, como era de esperar, sofreu uma influência muito grande de seu mestre Platão. Ao menos duas das idéias fundamentais de Platão o impressionaram bastante, ou seja, a idéia da alma exilada no corpo e, depois, a convicção de que essa alma só almeja retornar para o mundo das Idéias, que é sua verdadeira pátria.

Não é de admirar que, durante essa fase platônica, a problemática do desejo só interessasse a Aristóteles, na medida em que um *desejo ardente* (*prothymía*), semelhante àquele que alimentava o *thymós* homérico e platônico, traduzia a necessidade de a alma evadir-se do corpo e voltar para o mundo das realidades originárias.

É o que se pode constatar na leitura do *Proteptico*, o primeiro Tratado Moral de Aristóteles, escrito ainda sob a influência de Platão. Como quer que seja, os especialistas observam que, mesmo então, já se pode notar a preferência de Aristóteles por um vocabulário relativo ao desejo, no qual os termos usados por Platão – tais como, *thymós*, *éros* e *póthos*⁵⁸ – não são mais escolhidos nem ressaltados, por causa de sua dimensão poética e mítica.⁵⁹

livro *La Morale d'Aristote* (1958), p.9.

58 O termo *póthos* era freqüentemente empregado pelos poetas para designar o amor ardente, mas vivo de uma forma lacinante. O desejo de algo que se quer muito, mas que não está presente e sim ausente. Qualquer coisa da ordem da saudade. Vejam-se as referências dessa acepção do desejo em Gauthier e Jolif, *L'Éthique à Nicomaque* (1959), Tome II, p. 134.

59 Cf. o interessante capítulo *L'élan vers le vrai* do livro de Jean Frère: *Les Grecs et le désir*

Nos *Tópicos*, embora Aristóteles ainda continuasse sob a influência do mestre Platão, já demonstrava uma certa originalidade, particularmente quando questionava algumas das teses fundamentais da filosofia platônica, tais como a imortalidade da alma e a desvalorização do corpo. No entanto, Aristóteles ainda aceitava a visão tripartida da *psyché* exposta no *Fedro* e no *Timeu*. A parte racional (*logistikón*) comandava a parte apetitiva (*epithymatikón*) e a parte irascível (*thymikón*).

Nada melhor para ilustrar a passagem da fase platônica para a fase instrumentalista, ou biologista, do que a análise que Aristóteles deixou sobre o *thymós* nas diversas etapas da evolução de seu pensamento filosófico.⁶⁰ Já vimos como, desde Homero, essa palavra representa uma das mais constantes e expressivas metamorfoses do desejo. O *thymós*, como *desejo ardente*, está no centro das doutrinas que os filósofos pré-socráticos elaboraram sobre a alma humana. Aristóteles não é uma exceção. No entanto, ele operou uma grande modificação na conceitualização do *thymós*. No lugar de fazer dele, como fizera Platão, uma parte da *psyché*, o *thymós*, agora, não é mais do que um *páthos* da parte desejante da alma.

Mas isso não aparece desde o começo. No *Político*, o *thymós* ainda é visto como intermediário entre a Razão (*lógos*) e o desejo-cobiça (*epithymía*). Somente quando questiona e abandona a visão platônica tripartida da alma, Aristóteles deixa de olhar o *thymós* como intermediário entre Razão e Desejo e considera-o seja como um *arrebato* apaixonado, seja como um *transbordamento colérico* da parte desejante da alma humana. Noutras palavras, em vez de ser considerado como uma das partes estruturantes da *psyché*, o *thymós* passa a ser olhado como uma disposição (*páthema*) da alma. E seu estado é caracterizado por uma “impulsividade” que corresponde ao sentimento da cólera (*orgé*).

de l'être (1981), pp. 293-298.

60 O leitor encontrará também, no livro citado de Jean Frère, uma magistral análise do *thymós* nos diversos momentos da trajetória da evolução do pensamento filosófico de Aristóteles.

A articulação entre *thymós* e *orgé* aparece, por exemplo, nas *Éticas* a Eudemo e a Nicômaco (que foram escritas na fase instrumentalista). A *orgé* traduz, de preferência, as manifestações exteriores do arrebatamento ou da cólera e o *thymós* a interioridade da alma que se encontra em estado de arrebatamento ou de cólera.⁶¹ Todavia, essa nova acepção do *thymós* aristotélico só pôde ser bem compreendida quando foi situada no contexto da nova visão da alma, que Aristóteles começou a elaborar na fase instrumentalista. A partir daí, a alma passou a ser estudada nas suas duas partes essenciais: a racional (*tò logistikón*) e a irracional (*tò álogon*).

A PARTE DESEJANTE DA ALMA

Na parte irracional, temos primeiramente um lado que é pura e simplesmente irracional – e esse é o caso da *alma* nutritiva ou *vegetativa* (*tò threptikón*). Na parte racional, temos um lado que é puramente racional, ou seja, a alma intelectiva (*tó logistikón*) e entre a parte puramente irracional e a puramente racional existe uma que é meio-irracional e meio-racional. Esse lado, que se apresenta assim como um conceito-limite entre o racional e o irracional, e que Aristóteles chama de parte desejante (*tò orektikón*), constitui a grande novidade que ele introduz na sua tentativa de sistematizar teoricamente o desejo.

A parte desejante da alma (*tò orektikón*) tanto pode estar a serviço da razão, quanto pode a ela se opor. Enquanto está a serviço da razão, Aristóteles a chama de *boulesís* (que se poderia traduzir por *voto* ou *anelo*, ou ainda por *desejo razoável*), mas enquanto se opõe à razão, ela se chama *epithymía*, o *desejo-cobiça* que aprisiona a alma aos prazeres sensíveis.

61 Remeto o leitor para maiores esclarecimentos ao livro de Jean Frère. *Les Grecs et le désir de l'être* (1981), p.311.

Todavia, a parte desejante nem sempre vai de encontro à razão, algumas vezes ela pode ir ao seu encontro e ouvir-lhe a voz e quando isso acontece temos, então, o *thymós* ou o desejo-arrebatamento esclarecido. Todavia, quando a parte desejante vai de encontro à razão, tanto o *desejo-epithymía* quanto o *desejo-thymós* levam o sujeito a perder o controle de si, o que o animaliza ou infantiliza.⁶²

Por mais que se ligue ao racional, a parte desejante que se manifesta como *boulesis* continua sendo desejo. Ela não deve ser considerada como um *ato racional* (como será mais tarde a *voluntas* dos escolásticos). A *boulesis* aristotélica é essencialmente desejo, um desejo, porém, a serviço da razão.

Na medida em que Aristóteles deixa a fase instrumentalista pela hilemorfista, ele também modifica sua maneira de conceber o *thymós*, o qual, em vez de ser visto apenas na perspectiva da alma, é também olhado em relação ao composto corpo e alma. Nesse novo contexto, aparece claramente o motivo por que os jovens são mais frequentemente dominados pelo *thymós* do que os idosos. Todavia, entre o fácil arrebatamento dos jovens e o desânimo (*athymía*) dos idosos, o meio termo ideal é o *thymós* do homem amadurecido.

O DESEJO NA DINÂMICA DO ATO HUMANO.

Na medida em que a *oréxis* adquire um novo estatuto na evolução do pensamento aristotélico, o desejo deixa de ser situado preferencialmente na parte irracional da alma e tem também um lugar na parte racional. Não que Aristóteles tenha feito dele, como já foi observado, um ato racional, mas, nas suas manifestações mais altas, o desejo, como uma força que trabalha juntamente com a razão, tem um lugar de destaque na Psicologia e na Ética de Aristóteles.

62 Cf. Aristóteles, *Ética a Eudemo*, 1229a. 22-38

Nada ilustra melhor a importância que Aristóteles atribui ao desejo do que mostrar o seu lugar e a sua função na dinâmica do ato humano. Nesta, a ordem do desejo tem um papel análogo à ordem do intelecto, e como se trata da ordem do agir e da ação, o intelecto, que está em jogo, não é o especulativo (*theoretikós noûs*), mas o intelecto prático (*praktikós noûs*) que raciocina em vista de um fim. E é precisamente por causa desse fim que o intelecto não se move sem o desejo. O objeto do desejo - o desejável - é o motor primeiro do intelecto prático. O desejo está na base de toda ação verdadeiramente humana e, sem desejo, o homem nada faz e nenhuma ação verdadeiramente humana é possível.

Na origem do ato humano, Aristóteles coloca, em primeiro lugar, o pensamento ou o intelecto, pois o homem é essencialmente intelecto, é essencialmente pensamento. Além do mais, segundo Aristóteles, não se deseja senão aquilo que se julga ser um bem. Como diz o Estagirita: “Desejamos alguma coisa porque ela nos parece boa e, não o contrário, ela nos parece boa porque a desejamos, pois o princípio é o pensamento”.⁶³ Na origem da ação está, portanto, o intelecto prático (*praktikós noûs*). Pela mediação das suas representações ou das suas imagens (*phantasía*), o intelecto faz aparecer, na alma, a idéia, ou a forma do objeto para o qual se dirige a sua ação.

O objeto, assim representado, aparece, ao sujeito da ação, como um *phainómenon agathón*, ou seja, um *acontecimento bom*, mas, para que ele possa realizar a ação, necessário se faz que entre em cena uma outra coisa, e esta outra coisa é a faculdade desejante (*tò orektikón*).⁶⁴ Todas as espécies da *oréxis* (*epithymía* e *thymós*) podem determinar a ação

63 Cf. Aristóteles, *Metafísica*, livro Λ 7, 1072a 29-30 (1953), pp. 676-678.

64 Discutindo o problema das partes da alma, Aristóteles afasta tanto a divisão tripartida de Platão, quanto a de Xenócrates que se contentava em dividir a alma em duas partes: uma racional e outra irracional. Para Aristóteles a dificuldade dessa divisão bipartida é que nela não se sabe onde colocar a parte sensitiva, imaginativa e, sobretudo, desejante, a qual, tanto pela sua forma quanto pela sua potência, parece ser diferente de todas as precedentes, e que, no entanto, sem absurdo, não pode ser separada das outras partes: porque é na parte racional que o desejo refletido nasce e é na parte irracional, que nascem o apetite e o impulso. Numa divisão tripartida, o desejo figuraria nas três partes. Cf. Aristote. *De l'Âme*, III, 9 432 b. 5.

humana, ou sobre ela ter alguma influência, mas é o desejo razoável (*boulesis*) que é o verdadeiro princípio de uma autêntica ação humana, como, por exemplo, a ação virtuosa.

Depois que o desejo inicia o processo, este se desenvolve espontaneamente. O intelecto prático começa, então, a deliberar, ou seja, procura os meios adequados para a consecução do fim desejado pelo sujeito. Tem lugar, assim, um juízo de valor, no qual são articulados o desejo que visa ao fim e o meio adequado para sua consecução, meio este que o sujeito passa também a desejar. Surge, dessa forma, a decisão que nasce da união do desejo do fim visado pela *boulesis* com o juízo que mostra o meio adequado para atingir o fim.

DELIBERAÇÃO E DECISÃO

O conceito de decisão (*proairéxis*) é, indiscutivelmente, uma das manifestações mais altas da *oréxis* aristotélica, porquanto, nela, temos, ao mesmo tempo, um *intelecto que deseja* e um *desejo que pensa*. Deve-se daí concluir que a decisão é de natureza desejante antes que intelectual? Por mais impregnada que esteja de desejo, a decisão indiscutivelmente persiste, para Aristóteles, um ato do intelecto. Para ele, é o intelecto que decide, mas não se deve esquecer que este intelecto é o *intelecto prático*, o qual para poder mover-se deve primeiramente ser impulsionado pelo desejo.

Como observam Gauthier e Jolif, a decisão está diante do desejo e da razão numa situação análoga à da conclusão diante das premissas de um silogismo. Da mesma forma que a conclusão de um silogismo não é uma outra premissa, distinta das premissas maior e menor que formam o silogismo, a decisão também não é outra coisa senão o ponto de junção, ou de fusão, do desejo e da razão.⁶⁵ A decisão é o

65 Cf. A.R. Gauthier e Y. Jolif, *L'Éthique a Nicomaque*. Tome II (1958), p.212.

juízo que encerra a deliberação, mas esse juízo é impulsionado pelo desejo que o penetra e dinamiza. Ora, uma razão, movida pelo desejo, pode ser considerada também como um desejo esclarecido pela razão.

A decisão volta-se para os meios para melhor visar ao fim, pois do contrário o desejo do fim seria ineficaz e não causaria nenhum engajamento. O desejo só se transforma em decisão, quando, após a deliberação, o sujeito julga eficaz o meio que está a seu alcance, para alcançar o fim desejado. O objeto do desejo é, ao mesmo tempo, enunciado pela razão e perseguido pelo desejo. Novamente, Aristóteles articula, pela mediação do objeto da ação, a ordem do pensamento e a ordem do desejo.

PARA UMA METAFÍSICA DO DESEJO

Mas é no *Peri Psychés* (no livro sobre a alma) em que se encontra o que de mais profundo escreveu Aristóteles sobre o desejo. À luz da doutrina metafísica do ato e da potência, o Estagirita, a partir do que disse sobre *o desejo do ser*, vai tentar perscrutar algo sobre *o ser do desejo*. Essa metafísica do desejo está correlacionada com o que já foi dito sobre o movimento e o princípio do movimento.⁶⁶

Já sabemos que, para Aristóteles, o desejo é o princípio do movimento e, enquanto tal, ele também está sujeito à doutrina do ato e da potência. Metafisicamente falando, entende-se por potência (*dínamis*) a capacidade de receber uma perfeição. A potência, portanto, é o segredo das possibilidades existenciais que o ser humano, e todo ser em geral, possui. Tudo aquilo que, de um modo ou de outro, pode ser atualizado no ato de existir, está primeiramente no estado de potência.

⁶⁶ Cf. Jean Frère *La puissance et l'acte, ou le fondement du désir*. In *Les grecs et le désir de l'être* (1981), pp.405-412.

Entre o *poder-ser* e o *ser* existe um movimento de passagem e de mudança. “A *dínamis*, diz Aristóteles, designa o princípio do movimento ou da mudança em um outro ser, ou, no mesmo ser, enquanto ele é outro”,⁶⁷ o que vale dizer que ela é uma força ativa, ou uma capacidade de mudança. Mas ela é também uma força passiva, na medida em que pode ser modificada. Em ambos os casos, ela implica a idéia de mudança.

Pois bem, à luz da noção aristotélica de *potência*, o ser revela sua face inacabada, pois está sempre atualizando suas possibilidades existenciais. Pela arte do escultor, a pedra bruta tem possibilidade de se tornar uma estátua. A forma da estátua, que é inserida na matéria (pedra), atualiza essa possibilidade, de que era privada enquanto era simples pedra. Mas para que a forma seja atualizada na matéria, necessário se faz, primeiro, que ela seja desejada pelo artista, pois é o desejo a causa do movimento que leva o artista a realizar sua obra.

Dinamizada pelo desejo, a potência não apenas revela a face inacabada do ser, ela revela também o impulso que leva o ser a buscar seu aperfeiçoamento. Para caracterizar esse impulso, os gregos utilizavam, como vimos, a palavra *ormé*, que antes de *oréxis* era o nome que o próprio Aristóteles usava para exprimir, de um modo genérico, todas as modalidades de desejo.

Pois bem, é esse aperfeiçoamento o que a potência encontra no ato. Todo impulso para o aperfeiçoamento é, em última análise, procura de um fim e de uma perfeição que a potência encontra, quando é atualizada pela perfeição do ato.

Esse ato que está no fim do movimento é ao mesmo tempo o seu início. O fim, que é o último na ordem da execução, é o primeiro na ordem da intenção. Pois bem, é nesse fim último, que é primeiro, que

⁶⁷ Aristóteles. *Metafísica*, Λ, 1019 a 15 -16.

se esconde o fundamento metafísico do desejo.

O SUPREMO INTELIGÍVEL E O SUPREMO DESEJÁVEL

No capítulo 7 do livro Λ da Metafísica, a metafísica do desejo, tal como Aristóteles a elaborou, encontra seu ápice e seu aperfeiçoamento último. Nesse capítulo, Aristóteles escreveu o que entende sobre a divindade e tentou definir-lhe a natureza, e como era de esperar, ele a definiu como o *Motor Imóvel*, Causa primeira e Fim último de tudo o que se move no mundo. Todavia, esse *Princípio Primeiro* é também o *Ato Puro* e o *Supremo Desejável*, causa originária (*archê*) e fim (*télos*) de tudo o que existe.

Como fizera na análise da dinâmica do ato humano, Aristóteles articula também, no ápice de sua Metafísica, a ordem do inteligível e a ordem do desejável. Da mesma forma que o pensamento prático, que é causa do movimento, encontra o princípio de seu movimento no desejável, da mesma forma o *Inteligível Supremo* e o *Supremo Desejável*, de novo, articulam-se, e, diz Aristóteles, que “tomados em seu grau supremo, eles se identificam”.⁶⁸

Todos os seres tendem para esse Princípio Primeiro que é ao mesmo tempo o fim último de tudo o que existe, mas não o fazem do mesmo modo. Enquanto os seres inanimados e irracionais são movidos metafisicamente pela força instintiva da *ormé*, os seres humanos não só tendem para, mas verdadeiramente *desejam* (movidos pela *oréxis*) este Bem, que, por ser ao mesmo tempo, o *melhor* (*ágiston*), o *mais belo* (*kálliston*) e o *mais agradável* (*hédiston*) é a própria Felicidade (*Eudaimonía*).

Aqui estão, muito resumidas, as principais idéias que

68 Aristoteles, *Metaphysique*. Λ, 7, 1072a 27.

estruturam a sistematização teórica dos grandes pensadores da Grécia Clássica sobre o desejo.

TERCEIRA PARTE

O DESEJO NA GRÉCIA HELENÍSTICA

1

NO JARDIM DE ÉPICURO

2

NO PÓRTICO ANTIGO DE ZENÃO E
CRÍSIPO

INTRODUÇÃO

A CULTURA HELENÍSTICA

A conquista do Oriente, feita por Alexandre Magno, e a expansão da cultura helênica, através de quase todo o mundo até então habitado, produziram um fenômeno cultural novo de proporções gigantescas, que se costuma designar com o nome de *Helenismo*. Esse fenômeno deu início a uma nova época na História da Grécia Antiga, marcada por um novo *Zeitgeist*, vale dizer, por um novo *espírito do tempo*, inteiramente diferente daquele que dominou a Grécia Clássica.

Na civilização helenística, o acontecimento político que mais traumatizou a mentalidade dos helenos foi o progressivo desaparecimento do papel e da importante função que tinha a *Pólis* no cenário político da Grécia. As Cidades-Estados independentes que, desde o século de Péricles, proporcionaram, pela primeira vez na História da Humanidade, a experiência ímpar da Democracia – foram submetidas ao ambicioso projeto de uma Monarquia universal, que começou a ser realizado por Felipe, rei da Macedônia e fortaleceu-se com as conquistas do seu filho Alexandre Magno.

Para governar tão imenso Império, Alexandre teve que ser revestido de “poderes divinos”, os quais, no entanto, não impediram que

ele morresse ainda jovem. Depois de sua morte, os reinos helenísticos foram, pouco a pouco, perdendo sua força e coesão políticas e, no ano 146 a.C., a Grécia foi reduzida a uma província romana e Roma que, no dizer de Léon Robin, foi “a herdeira da ambição de Alexandre”, tornou-se a capital do Mundo.¹ Todavia, embora vencida, a cultura helênica não perdeu sua soberania e foi ela que vitalizou a cultura romana.²

UM NOVO ÉTHOS

Na Grécia Clássica, o homem era, antes e acima de tudo, um *cidadão*, isto é, alguém seriamente engajado na vida da *Pólis*, pois, segundo a definição de Aristóteles, o homem é essencialmente um animal político (*zôon politikón*). A cultura cosmopolita da época helenística modificou completamente o modo de vida tradicional do povo grego. As virtudes cívicas e políticas praticamente perderam sua razão de ser. Nesse novo contexto cultural, a *res publica* havia deixado de ser regida pelas Assembléias das Cidades e passara a ser dirigida pelos administradores do Império.

Perdendo seu *status* de cidadão, o homem tornou-se um *súdito* do Imperador e a passagem da condição de cidadão para a de súdito modificou completamente o estilo de sua vida. Não encontrando mais na *pólis* a proteção que tivera antes, o homem da Grécia helenística foi, como observa Giovanni Reale: “coagido pela força dos acontecimentos a fechar-se em si mesmo, a buscar no seu íntimo novas energias, novos conteúdos morais e novas metas pelas quais viver. Assim, o homem descobriu-se como indivíduo”.³ Não contando mais com a tutela do Estado, o indivíduo tinha que tomar, nas suas mãos, as rédeas de seu próprio destino.

1 Léon Robin, *La Pensée Grecque et les origines de l' esprit scientifique* (1948), p. 375.

2 Horatius, *Epistula* II, 1, v.156.

3 Cf. Giovanni Reale. *História da Filosofia Antiga* (1994), T. III, p.7.

UNIVERSALISMO E INDIVIDUALISMO

A civilização helenística tinha duas características muito diferentes e contrastantes: de um lado, ela era uma civilização universal e cosmopolita e, do outro, uma civilização na qual predominava o individualismo. O universalismo cosmopolita teve o merecimento de fazer ruir os preconceitos e as barreiras, que, na Grécia Arcaica e na Grécia Clássica, separavam os helenos dos demais povos, os quais eram chamados de bárbaros, simplesmente porque se encontravam além das fronteiras da Hélade.

Foram também mitigados os preconceitos contra os escravos e as mulheres que não possuíam direitos políticos de cidadania, nem tinham acesso à educação. Epicuro abriu as portas de seu Jardim às mulheres, e os estóicos disseram, com muita sabedoria, que a verdadeira escravidão era a da ignorância. Nesse sentido, a civilização helenística teve uma influência marcante na fisionomia intelectual do Ocidente.⁴ A *civilização da paidéia*, como a chamou Henri Marrou, tornou-se, na interpretação de Henrique de Lima Vaz, “um tipo ideal de humanidade e o berço da idéia de humanismo”.⁵

A FILOSOFIA, UMA ARTE DE VIVER

Nesse novo clima cultural, a Filosofia de Platão e a Política de Aristóteles foram desacreditadas no que tinham de mais importante, ou seja, na sua dimensão metafísica, e por causa do total desmoronamento dos valores que marcaram a era clássica, os novos filósofos tiveram que enfrentar o desafio de apresentar aos homens de seu tempo uma nova finalidade para o filosofar. Surgiu, assim, uma Filosofia que se transformou numa arte de viver bem.

4 Cf. Léon Robin. *La Pensée Hellénique. Des origines à Épicure* (1967).

5 Henri-Irinée Marrou. *Histoire d l'Éducation dans l'Antiquité* (1965), pp.151-160. Henrique C. de Lima Vaz. *Escritos de Filosofia IV. Introdução à Ética Filosófica 1*(1999), p.129.

Desfeitos os horizontes da Transcendência, os homens passaram a procurar a felicidade, ou seja, o fim último da vida, naquilo que se podia encontrar dentro do próprio mundo onde viviam. E todos os grandes sistemas que marcaram o pensamento filosófico, nesse período, foram unânimes em afirmar que o segredo da felicidade estava na *paz da alma* (*ataraxía*), que, em geral, só se conseguia ao preço de uma dolorosa renúncia às paixões e de uma severa ascese dos desejos.

Nessas reflexões sobre a cultura helenística, restringir-me-ei ao que, no Jardim de Epicuro e no Pórtico antigo de Zenão e Crísipo, disseram os epicuristas e os estóicos, no contexto de suas respectivas teorias filosóficas, sobre o desejo e os destinos do desejo.

NO JARDIM DE EPICURO

No século II d.C., um certo Diógenes, discípulo de Epicuro, gravou, nas muralhas de Enoanda, cidade situada na Lícia (Ásia Menor), várias sentenças do mestre, entre as quais se podia ler a seguinte frase: *“Hoje, por causa das falsas crenças a respeito do mundo, a maioria dos homens está doente.”*⁶

O JARDIM E O MESTRE

Foi precisamente para oferecer uma possibilidade de cura a todos esses homens doentes de seu tempo (e não apenas a uma pequena elite, como se fazia na Academia e no Liceu da Grécia Clássica) que Epicuro criou o seu famoso Jardim. Na realidade, o Jardim de Epicuro

⁶ Cf. Giovanni Reale. *Escolas da Era Imperial*. In *História da Filosofia Antiga*. Vol. IV. São Paulo, Ed. Loyola, 1994, p.55. Essa inscrição das muralhas de Enoanda encontra-se hoje entre os poucos fragmentos da doutrina de Epicuro que chegaram até aos nossos dias.

era muito mais um horto (*kéros*), do que propriamente um *parque de delícias* (*parádeisos*), ou, ainda, um *Éden*, como insinuaram alguns inimigos do filósofo – entre eles, o próprio Cícero – ao dizerem que, no Jardim, os discípulos de Epicuro praticavam todas as formas de prazer libidinoso.⁷

Segundo o testemunho de Sêneca, havia na entrada do Jardim uma inscrição com as seguintes palavras: “*Hospes, hic bene manebis, hic summum bonum, voluptas est* (Ó hóspede, aqui permanecerás bem, aqui está o supremo bem, o prazer).”⁸ Mas é preciso esclarecer, como tentaremos fazê-lo mais adiante, o que Epicuro entendia por prazer.

Situado no silêncio dos campos, o Jardim de Epicuro era um refúgio contra o barulho da cidade. Se a felicidade, em última análise, só se conseguia com a paz da alma, era muito compreensível a preocupação de Epicuro em querer fugir do barulho e da agitação das grandes cidades e ir viver na paz dos campos. Apesar do espírito da época, uma característica da escola epicurista era uma quase aversão ao domínio público e às multidões. Além do mais, no Jardim os discípulos viviam unidos, entre si, pelos laços da *philia* (amizade).⁹ Assim unidos, eles se dedicavam ao exercício do *synphilosophhein*, vale

7 Cf. J. A. Pessanha. *As delícias do Jardim* (1993) p.62. Nada mais contrário à doutrina de Epicuro do que imaginar seus discípulos como hedonistas que tudo sacrificavam aos prazeres imediatos dos sentidos: *comamos e bebamos porque amanhã morreremos*.

8 Sêneca. *Epistula* XXI, 10. Usener, p.81. Os fragmentos de Epicuro foram editados por Hermann Usener com o título *Epicurea* (Leipzig, Teubner, 1887) e reproduzidos em 1966 (Stuttgart). Aos fragmentos reunidos por Usener foram acrescentadas as *Sentenças Vaticanas*, identificadas por K. Woltke, em 1888, e os fragmentos extraídos dos Papiros de Herculano provenientes da rica biblioteca do epicurista Filodemo (séc. I. a.C). Para mais informações, veja-se Henrique Vaz, *Escritos Filosóficos IV - Introdução à Ética Filosófica 1*, p.133, n.20. No presente trabalho, por não ter tido acesso ao livro de Hermann Usener, fiz as citações dos fragmentos, a partir dos autores que foram minhas referências teóricas, particularmente Nemesius Gonzalez Caminero na sua *Historia Philosophiae*. Romae, *Apud Aedes Univ. Gregorianae*, 1960. Essas referências indiretas foram indicadas com a palavra *apud* e o nome do autor e a data do livro do qual tirei a referência.

9 Para Epicuro, a *philia* não tinha apenas um valor utilitário, mas era um bem em si. “De todas as coisas que a sabedoria oferece para a vida feliz, o maior bem é adquirido pela amizade”. (*Máximas capitais*, 27). Sobre a *philia* e o seu lugar no epicurismo, veja-se J.C. Fraisse. *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique* (1984) e o capítulo que lhe consagra Festugière no livro *Épicure et ses Dieux* (1946), pp. 36-70.

dizer, do *filosofar em comum*.¹⁰ Era ainda pelos laços da amizade que eles se vinculavam ao mestre, a quem cultuavam com o respeito e a admiração devidos a um deus.

No magnífico poema que escreveu sobre a Natureza das coisas – *De Rerum Natura* – Lucrécio refere-se a Epicuro como “a glória do povo grego e o descobridor da verdade”.¹¹ Sua doutrina era *a obra de um gênio divino*. Por causa do vínculo de união quase mística dos discípulos com seu Mestre, a Escola de Epicuro revestia o aspecto de uma confraria, ou como disse Léon Robin, de uma *comunidade religiosa*, embora em nada pudessem ser comparadas às seitas religiosas que existiram no passado, como, por exemplo, as seitas filosóficas dos órficos e dos pitagóricos. Este *culto do Mestre* foi também responsável pela ortodoxia rigorosa que caracterizou a doutrina do epicurismo, a qual em nada favoreceu seu desenvolvimento, nem antes nem depois da morte do Mestre.¹²

Para Epicuro, a Filosofia não podia ter outro objetivo senão o de *produzir uma vida feliz*,¹³ por isso nunca era muito cedo para começar a filosofar, nem muito tarde para deixar de filosofar, simplesmente porque nunca era cedo demais nem tarde demais para tratar da saúde da alma, nem para ser feliz.

A DOCTRINA DE EPICURO

Contrapondo-se às teses metafísicas de Platão e de Aristóteles que fundamentavam a Felicidade (*Eudaimonía*) ou no conhecimento

10 Cf. Cicero. *De Finibus*. I, 20. *Apud* Léon Robin, *La Pensée Grecque* (1948), p.388.

11 O livro *De Rerum Natura* de Lucrécio é uma das fontes mais valiosas de que dispomos para conhecer a doutrina de Epicuro.

12 A esse respeito seria interessante fazer um estudo comparativo entre o Jardim de Epicuro e o Pórtico de Zenão e de Crísipo. O Pórtico, pelo fato de ter tido mais de um Diretor, teve um desenvolvimento doutrinário mais significativo do que aquele da Escola de Epicuro, que sempre cultuou a doutrina de um grande mestre. Diante dos mestres idealizados, os discípulos correm o risco de se contentarem em repetir apenas o que o Mestre disse.

13 Usener, p. 219. *Apud* Caminero (1960), p.29.

intuitivo da Idéia transcendental do Bem, ou na contemplação do Supremo inteligível e do Supremo desejável (o que também era privilégio de poucos), Epicuro dizia que a felicidade estava ao alcance de todos e abria as portas do Jardim àqueles que, na Grécia clássica, não gozavam do direito de cidadania, vale dizer, os estrangeiros e as mulheres, inclusive as prostitutas. Para ele, a felicidade consistia essencialmente em duas coisas: *libertar-se do medo e das preocupações inúteis e administrar os desejos para mantê-los nos limites impostos pela natureza*.

Essas palavras resumem o essencial do novo *éthos* que Epicuro apresentou aos infelizes homens de seu tempo. Para fundamentá-lo filosoficamente, ele elaborou uma doutrina, na qual procurou explicar a natureza do mundo (*Phýsis*) e estabelecer os critérios da verdade (*kritéria tês alétheias*). Todavia, ao sistematizar essa doutrina filosófica, seu objetivo não foi construir uma Filosofia do Conhecimento (ou uma *Canonica*, como então se dizia), nem elaborar uma Filosofia da Natureza, mas colocar os fundamentos de uma doutrina ética. Os critérios da verdade e a visão do mundo ofereciam os subsídios de que os homens necessitavam para, na busca da felicidade, não se iludirem com as crenças que os tornavam doentes.

OS CRITÉRIOS DA VERDADE

Três são, para Epicuro, os *critérios da verdade*: a sensação (*aísthesis*), a antecipação ou prenoção (*prolépsis*) e os sentimentos (*pathé*). Para Epicuro, a *sensação* é o mais importante desses critérios, pois as coisas são como nós as sentimos. Consequentemente, a fonte de todos os erros não está em nossas sensações, mas em nossas crenças e em nossos juízos. Acreditar é imaginar o que não se vê. E, assim procedendo, o homem corre o risco de errar.

Ao afirmar que a sensação é o critério da verdade, Epicuro está convicto de que a objetividade da sensação é garantida pela própria

estrutura metafísica dos seres, que, segundo a doutrina de Demócrito, é constituída de átomos. Epicuro faz sua esta doutrina. Para ele, a Física e a Teoria do Conhecimento mutuamente se implicam. Os sentidos não se enganam e o segredo da absoluta veracidade das sensações encontra-se na sua estrutura *a-racional*, ou seja, livre das deformações dos juízos. Na sensação, tudo se resume a um simples registro. Nela, e por ela, recebemos os átomos dos objetos percebidos, e este registro não pode ser falso, senão nada seria verdadeiro.

Esse primado gnosiológico da sensação, no entanto, não enclausurava Epicuro no mundo do sensível. Com base nas sensações passadas, ele ensina que se pode, por antecipação (*prolépsis*), apreender sensorialmente um objeto, mesmo quando este não está presente, salvaguardando, desse modo, a possibilidade dos conhecimentos e dos conceitos inteligíveis.

A *prolépsis* (antecipação, prenoção) seria um correspondente sensitivo do conceito ou da representação psíquica das coisas. Ela nasce das percepções, é formada pelas repetições dessas percepções e conserva-se na memória. Com ela também se articulam os nomes, que são as expressões fonéticas de nossas percepções. Por causa dessa ligação com as percepções, os nomes e, de modo geral, a linguagem revelam a natureza das coisas.

Os sentimentos (*pathê*) de prazer e de dor são também um outro importante critério da verdade. Eles não só distinguem entre o que é verdadeiro e o que é falso, mas são também critérios de escolha, pois distinguem o bem e o mal e são, assim, a regra de nosso agir.

O MUNDO DE EPICURO

Embora inspirado na filosofia de Demócrito de Abdera, Epicuro colocou, na base de sua visão de mundo, uma concepção do atomismo

própria e original. Para ele, os átomos são pesados e movimentam-se de cima para baixo. Os agregados dos átomos e o sistema desses agregados, que formam o Mundo, seriam inexplicáveis, se os átomos caíssem todos numa trajetória paralela e numa mesma velocidade infinita e sem colisões. Se assim fosse, nenhum mundo surgiria. Para que o Mundo possa existir, é preciso que os átomos se choquem e se aglomerem, donde a necessidade de pequenos desvios na trajetória vertical da queda. A esse fenômeno Epicuro dá o nome de *clinámen* ou *paréklisis* (desvio).¹⁴

Sem esse *desvio*, coisa alguma teria sido criada. A efetivação de nosso mundo dependia da introdução de um mínimo de alteração no cenário cósmico da queda dos átomos, isso se fazia necessário, a fim de que a possibilidade de um mundo qualquer se tornasse, em particular, a realidade desse nosso mundo. A singularidade efetiva era assim atribuída a um desvio (mínimo) do modelo racional que lhe servia de sustentação.¹⁵

É importante ainda lembrar que, por causa da indeterminação essencial do declínio, o encontro dos átomos formadores das figuras dos seres é inteiramente fortuito, pois é fruto do puro e mero acaso. Portanto, não havia lugar para a idéia de finalidade na filosofia de Epicuro. Os átomos, que constituem o corpo, são a casa dos átomos que formam a alma. Enquanto o homem vive, há interação entre esses dois agregados de átomos: os do corpo e os da alma.

Finalmente, por mais estranho que pareça, havia lugar para os deuses no atomismo de Epicuro. Este justificava a existência dos seres imortais, dizendo que eles, também formados de átomos, eram o resultado de uma *prolépsis* (preensão) comum a toda a humanidade. Desse modo, os deuses correspondiam à intuição que todos temos de uma existência imortal e feliz. Assim fazendo, Epicuro esboçava um argumento que Santo Anselmo, os escolásticos medievais e o próprio

14 Cf. Léon Robin, *La Pensée Grecque*, (1948) p. 396.

15 Cf. José Américo Pessanha. *As delícias do Jardim* (1993), p.71.

Descartes elaborariam, séculos depois, para provar a existência de Deus.

Mas não é meu propósito fazer um estudo detalhado da Teoria do Conhecimento nem da Teoria da Natureza de Epicuro. Quero tão somente mostrar como, baseado nelas, ele oferece uma nova orientação ao filosofar e um novo *éthos* aos homens desorientados de seu tempo.

O CULTO DE TYCHÉ

Como já sabemos, o tempo de Epicuro foi um tempo particularmente difícil por causa do desmoronamento total dos valores transcendentais que marcou a passagem do período helênico para a era helenística. As leis que regiam a vida das antigas Cidades independentes foram substituídas pelas decisões pessoais do grande Monarca. Tornaram-se, desse modo, leis impostas, diante das quais o indivíduo não tinha outra saída senão obedecer. Não podendo ser mais discutidas nas Assembléias, como se fazia antes na Grécia Clássica, elas passaram a ter, no imaginário do povo, a expressão de uma grande *Fatalidade*, ou a inexorável realidade do Destino.

Não é, pois, de admirar, que, nesse contexto, tenha começado a proliferar, na Grécia helenística, o culto de *Tyché*, a deusa da *Sorte* e da *Fortuna*. Etimologicamente, a palavra *Tyché* significa o *acaso*, a *sorte* e relaciona-se também com o Destino. Mas, enquanto o Destino designa o quinhão que cada um recebe na vida, sorteado e distribuído pelas deusas *Moiras*, que estavam acima de todos os homens e de todos os deuses e representavam o Destino inteiramente cego e dominado pela Fatalidade, na *Tyché* esse caráter fatalístico é, de algum modo, amenizado, pois a *sorte decretada* dependia do modo como o homem se comportava e de inúmeras outras crendices que, segundo Epicuro, faziam a infelicidade da humanidade.

O LÓGOS TERAPÊUTICO

O surpreendente é que, não obstante todas essas dificuldades, Epicuro não cedeu ao pessimismo de seu tempo e ensinava que os homens nasceram para ser felizes e que a felicidade habitava no interior de cada um deles. Para conseguir isso, a Filosofia precisava assumir sua função terapêutica, sem a qual seria tão inútil quanto uma Medicina que não curasse seus doentes.

O *lógos filosófico*, enquanto *phármakon*, ou seja, enquanto *remédio*, curava na medida em que afastava as trevas das crenças e expulsava os males da alma. Daí, a necessidade de determinar quais eram essas crenças e quais eram esses males. Dir-se-ia que essa era a tarefa diagnóstica do filósofo.¹⁶

Essa função terapêutica da filosofia não foi uma novidade introduzida por Epicuro, pois Sócrates a assumiu plenamente e Platão, para definir a missão que seu mestre Sócrates dizia ter recebido do deus Apolo, designou-a com a feliz expressão de uma “*therapeía tês psychés*”, ou seja, uma terapia da alma.¹⁷

AS CRENÇAS

Como já foi visto, a sociedade do tempo de Epicuro era uma sociedade doente. Os homens acreditavam que era preciso muito dinheiro, luxúria e fama para alguém poder ser feliz. O medo da morte e do sofrimento estava plantado em seus corações. Toda a miséria humana era causada pelas falsas crenças e pelos desejos sem limites que nelas eram fundados. Epicuro partia da pressuposição de que a

16 Sobre a função diagnóstica na filosofia epicurista cf. Martha Nussbaum. *Epicurean Surgery: Argument and Empty Desire*. In *The Therapy of Desire* (1994), pp.102-139.

17 Cf. Platão. *Laques*, 186 d-e

sociedade humana era corrompida e era sua influência que corrompia os homens e os fazia miseráveis.

As crenças que mais faziam os homens infelizes eram aquelas relativas ao medo dos deuses, do sofrimento e da morte. Para curá-los dessas crenças, o filósofo dispunha de um *tetraphármakon*, ou seja, de um *quádruplo remédio*: não há nada a temer quanto aos deuses, não há nada a temer quanto à morte, a dor é suportável e a felicidade está ao alcance de todos.

1. *Não se deve temer os deuses*, porque eles não se ocupam nem se preocupam com os homens, como imagina o povo, nem são os artífices do mundo como pensam os filósofos. Eles existem porque a natureza imprimiu suas prenoções e imagens (*prolépseis*) em nossas almas, mas eles não são como nós os representamos ou imaginamos, por isso não se deve temê-los e muito menos temer seus castigos.

2. *Não se deve temer a morte*, porque nada mais absurdo do que o medo da morte, uma vez que ela não é outra coisa senão uma instantânea dissolução dos átomos que constituem nosso ser e isso é inteiramente insensível. O que amedronta os mortais é imaginar a passagem da vida para a morte, mas essa passagem não tem sentido, pois não existe um além-da-morte. Esta acontece num instante, e, nesse instante, a vida termina e nada mais se pode sentir. Inútil, pois, a preocupação com a morte: “enquanto somos, ela não existe, e quando ela chegar, nós nada mais seremos”.¹⁸

3. *A dor pode ser suportada*. O grande mal que ameaça a existência dos mortais é indiscutivelmente a dor, pois a *aponía* (ausência de dor) é o segredo da felicidade. Mas Epicuro acredita que se pode facilmente desprezar essa ameaça, porque os sofrimentos mais intensos têm breve duração e, se persistem por muito tempo, causam a morte. Ora, como já foi dito, da morte nada se deve temer. Quanto aos pequenos

18 Epicuro. *Epístola a Meneceu*, 124.

sofrimentos, esses são facilmente suportáveis.¹⁹

4. *Pode-se alcançar a felicidade*, porque o prazer quando buscado corretamente está à disposição de todos.

O PRAZER NA ÉTICA DE EPICURO

Vencidos os medos que perturbam a alma, Epicuro, então, ensina que é no prazer (*hedonê*) que se encontra o segredo da felicidade. E temos, aqui, o conceito-chave da ética de Epicuro. O que Platão e Aristóteles, cada qual a seu modo, viam no Sumo Bem como fim último da vida e segredo da felicidade, Epicuro via no prazer. Não é de admirar, portanto, que ele tenha feito do prazer o começo (*archê*) e o fim (*télos*) da vida feliz, e que nele tenha visto *o mais conatural* e *o maior de todos os bens*, o bem primeiro (*ágathon próton*).²⁰

Mas, como observa Léon Robin, “o prazer, na sua forma mais perfeita, é aquele que elimina todo sofrimento”.²¹ O homem procura o prazer, sobretudo, quando a sua ausência causa sofrimento. Quando não sofre, ele não sente falta do prazer. Sem dúvida, já existe prazer na procura do prazer. Beber água, por exemplo, quando se está com sede, é uma atividade que já é prazerosa, mas o verdadeiro prazer só se realiza quando a sede é saciada.

Daí a distinção fundamental que Epicuro estabelecia entre o *prazer em repouso* (*hedoné katastematikê*), ou seja, o prazer vivido na paz e na tranqüilidade do espírito e o *prazer em movimento* (*hedoné ên kínesei*), vale dizer, o prazer vivido na agitação da alma ou no afã da procura. Epicuro subordinou esta última forma de prazer à primeira, porque

19 Epicuro. *Sentenças Vaticanas*, 4. Sobre o termo *tetraphármakon* cf. J. A. Pessanha. *As delícias do Jardim* (1993).

20 Usener, p.6, 23. *Apud* Caminero (1960), p.40.

21 Léon Robin (1969), pp.401-402

nada é prazeroso se não for vivido na ausência da dor (*aponía*) e na paz do espírito (*ataraxía*).

Por causa do primado gnosiológico dado pelo epicurismo às sensações, difundiu-se, entre os filósofos da era helenística, a idéia de que Epicuro só valorizava os prazeres obtidos pelos sentidos. Tendo afirmado, certa vez, que o prazer do ventre (*hedoné tès gastéros*) ²² era o *início* e a *raiz* de todo bem, ele provocou a reação hostil de muitos filósofos, entre os quais se destacaram Plutarco, Sêneca, Cícero e, mais tarde, Santo Agostinho.

No entanto, Epicuro não só não desconheceu, mas deu um lugar de destaque aos prazeres do espírito. Para tanto, basta lembrar o lugar que tinham os *átomos da alma* na sua filosofia e do seu papel na formação de nossos sentimentos e de nossa vontade. Depois, é preciso não esquecer que, para Epicuro, a lembrança de alegrias passadas podia afastar um sofrimento presente. No último dia de sua vida, ele dizia que a lembrança das conversas tidas com um amigo aliviava as dores terríveis que afligiam seu corpo.

Fonte de prazer espiritual, era também a amizade (*philía*) praticada no Jardim. Segundo o insuspeito testemunho de Cícero, nada existia de mais agradável, para Epicuro, do que a amizade. Para se viver bem nada maior (*nihil maius*), nada mais fecundo (*nihil uberius*), nada mais agradável (*nihil jucundius*) do que a amizade, e tudo isso ele o comprovou não só com as palavras, mas muito mais com a vida, os fatos e os costumes (*vita et facto et moribus*).²³

A PRUDÊNCIA

O sábio epicurista utilizava a prudência (*phrónesis*) como um excelente instrumento para ordenar a vida, para renunciar aos prazeres

²² Usener. Frag. 409. *Apud* Caminero (1960), p.41.

²³ Cícero.Cf.Usener, Frag. 539. *Apud* Caminero (1960), p.42.

imediatos, em vista de prazeres mais compensadores, e não deixava que os prazeres em movimento roubassem a paz e a tranquilidade da alma, sem as quais não era possível a experiência do prazer.

Precisamente porque o prazer era o *bem primeiro* (*ágathon próton*), o homem podia e devia se privar do prazer, quando este podia ser causa de sofrimento. E o próprio sofrimento podia, por sua vez, ser preferido ao prazer, se dele se podia esperar um prazer maior e mais duradouro. Essa foi a razão pela qual, a *phrónesis* ocupou um lugar de realce na Ética de Epicuro. Nela, e com ela, os gregos podiam dispor daquilo que tanto valorizavam, ou seja, da *mensuração comparativa* (*simétresis*), critério de grande valia para a retidão das escolhas.

Já sabemos a importância que tinha a idéia de *métron* (medida) para a visão de mundo helênica. Isso aparece claramente na carta escrita a Meneceu, na qual Epicuro afirma que as virtudes são congênicas a uma vida prazerosa.²⁴ E, no fim da carta, lemos: “Quem assim procede, vive como um deus entre os homens (*ὁς Θεός ἐν ἀνθρώποις*), pois não é semelhante a um mortal, quem vive entre bens imortais (*ἐν ἀθάνατοις ἀγαθοῖς*)”.²⁵ Vejamos, agora, o que se dizia, no Jardim de Epicuro, sobre os desejos e qual o lugar que tinha o desejo no novo *éthos* que Epicuro ofereceu aos homens de seu tempo.

OS DESEJOS

Antes de mais nada, é preciso ter presente uma distinção fundamental que Epicuro estabeleceu entre os *desejos vazios* (*kénai epithymíai*) e os *desejos naturais* (*phýsikai epithymíai*), pois sua concepção do desejo é inteiramente diferente quando se trata destes ou daqueles desejos. Os *desejos vazios* são olhados de modo inteiramente negativo, pois são a maior fonte de perturbação interior. Eles são motivados por uma demanda sem limite que condena os homens a uma procura

²⁴ Usener, p. 64. 12. Apud Caminero (1960), p.42.

²⁵ Idem, Ibidem

sem fim e sem sossego. São eles: a riqueza, o poder e o desejo de imortalidade, cuja posse ou é impossível, ou jamais pode assegurar uma satisfação estável.

Em contraposição, os *desejos naturais* são aqueles que brotam espontâneos de uma natureza não corrompida pelas crenças. Antes de receber as más influências da sociedade, a Natureza, semelhante à criança, não é corrompida. Seus desejos não são excessivos, são naturalmente limitados e não são motivados por demandas impossíveis.²⁶

O objetivo desses desejos e dos prazeres que lhes são unidos é a eliminação da dor. Essa, uma vez alcançada, o prazer não cresce ulteriormente, nem o desejo angustia o homem.²⁷ Assim considerado, o desejo é inseparável do prazer e seu lugar na Ética de Epicuro é fundamental.

O desejo natural de comer, por exemplo, pode satisfazer-se com uma modesta quantidade de comida. Não é o estômago que é insaciável, mas a *falsa crença*, segundo a qual o estômago precisa de uma quantidade excessiva para satisfazer-se. A natureza foi sábia, diz Epicuro, porque tornou fáceis as coisas de que temos necessidade e difíceis as que não são necessárias. “Os bens da natureza são facilmente encontráveis, porque a natureza contenta-se com pouco”.²⁸ Ora, “para quem pouco não basta, nada basta”.²⁹ Quando olhada na perspectiva dos desejos naturais, a riqueza está toda compreendida em pão, água e um pequeno conforto para o corpo, mas na perspectiva dos desejos vazios, a riqueza supérflua dá à alma uma ilimitada prova de desejos.³⁰ E Epicuro conclui dizendo que “nada é tão necessário quanto saber reconhecer o que não é necessário”.³¹

26 Estobeu, Anthol., III, 17, 33, 501. (Usener, Frag.181). Apud G. Reale (1994), p. 214.

27 Epicuro, *Máximas capitais*, 3 e 18. (Usener, Frag. 454 e seguintes). Apud G. Reale (1994), p.214.

28 Cícero. *De Fin.*, II, 28, 91. Apud G. Reale (1994) p.214.

29 Eliano, *Varia Hist.* IV, 13 - Apud G. Reale (1994), p.215, n.31.

30 Cf. Usener, fr.471. Apud G.Reale (1994), p. 214.

31 Porfírio, *Ad Marcellam*, 28, p.292. Apud G. Reale (1994), p.215, n.34.

Todavia, ao lado dos desejos vazios, que não são nem naturais nem necessários, existem desejos naturais que são necessários e desejos naturais que não são necessários. Os *desejos naturais e necessários* são indispensáveis para tornar a vida alegre e agradável. Eles são uma das fontes do prazer tranquilo (*hedoné katastematiké*), que é o princípio e o fim da vida feliz. A satisfação dos desejos naturais e necessários é indispensável, porque, sem ela, a dor não desaparece e só quando a dor desaparece, o prazer encontra seu ápice, pois o segredo da felicidade está na ausência da dor (*aponía*). Daí resulta que o desejo natural e necessário é inseparável do prazer, e isso lhe assegura um lugar central na Ética de Epicuro.

*Os desejos que são naturais e que não são necessários, por serem desejos em movimento, são muito mais fontes de preocupações para a alma do que de tranquilidade e, por isso, não fazem o homem mais feliz. Ao que tudo indica, foi nessa categoria que Epicuro colocou os desejos sexuais.*³²

OS DESEJOS SEXUAIS

É ambivalente a atitude de Epicuro diante dos desejos sexuais e do *amor erótico*, pois se, algumas vezes, ele afirma que “não poderia ser feliz quem renunciasse aos prazeres do odorato, do sexo, da audição e das belas formas”,³³ em outras ocasiões ele é categórico, quando afirma que “a relação sexual nunca traz benefício e que devemos contentar-nos com que não traga prejuízos”.³⁴ Sorte, portanto, daquele a quem ela não traz preocupação.

32 Sobre o amor erótico Epicuro escreveu um tratado (*Peri erótos*) que é o terceiro na lista dos seus tratados, organizada por Diógenes Laércio. O que Epicuro diz sobre o desejo sexual é trabalhado detalhadamente por Martha Nussbaum no livro *The Therapy of Desire* (1994), pp.154.

33 Diógenes Laércio, frag.67. *Apud* Caminero (1960), p.41.

34 Diógenes Laércio, X, 118 (Usener, frag.62). *Apud* G. Reale (1994), p.213. V.S. 51. Na tradução de Martha Nussbaum: “*For sexual intercourse never did any good, and it’s lucky if it does no harm*”. Cf. M.Nussbaum. *The Therapy of Desire* (1994) p.151.

Por isso, Epicuro aconselha aos jovens de se afastarem dos desejos e dos prazeres do sexo, pois eles são angustiantes. Eles, portanto, fariam parte daqueles desejos, que, embora sejam naturais, não são necessários. Mais ainda: o desejo sexual seria uma *corrupção* ou *perversão* do impulso instintivo, que brota espontânea da própria natureza e que, por isso mesmo, conhece seus limites. Pervertido pela crenças, o instinto natural torna-se, enquanto desejo sexual, causa de preocupação e de angústia.

O SÁBIO EPICURISTA

Quando, pelo *lógos filosófico*, o homem não se deixa seduzir pela ilusão dos desejos e dos prazeres que não são nem necessários nem naturais e liberta-se dos medos que perturbam a alma, ele adquire a sabedoria e, com ela, a autarquia do sábio. Essa é a sua maior riqueza. Livre dos desejos inúteis, dos medos e das preocupações da vida em sociedade, o sábio epicurista *vive escondido*, ou melhor *vive recolhido* dentro de si mesmo na paz interior da alma (*ataraxía*), na qual encontra o segredo da felicidade.

Uma máxima de Epicuro tinha a força de um oráculo para os seus discípulos: “*Vive escondido (léthe bíosas)*”.³⁵ No Jardim, cultivava-se a vida recolhida e fugia-se da vida agitada no meio da multidão. Epicuro exprimiu isso muito bem quando escreveu a um dos seus discípulos: “Estas coisas são para ti e não para a multidão, pois já somos um grande teatro um para o outro”.³⁶

35 Cf. Usener, frag. 551. *Apud* Caminero (1960), p.44.

36 Cf. Usener, frag. 207.

NO PÓRTICO ANTIGO DE ZENÃO E CRÍSIPO

Os historiadores da Filosofia distinguem três etapas na História do Estoicismo: o estoicismo antigo (séculos III-II a.C.), o médio estoicismo (século I a.C.) e o estoicismo tardio (séculos I-III d.C.). Zenão foi o fundador do estoicismo antigo. Não sendo um cidadão ateniense, pois era natural da Ilha de Chypre e descendente de fenícios, não lhe foi permitido abrir uma Escola dentro dos muros de Atenas, por isso ele a fundou nas portas da Cidade, no Pórtico decorado com as pinturas de Polignoto.

Pórtico, em grego, diz-se *Stoa*, por isso aqueles que frequentavam a Escola do Pórtico, foram chamados *os de Stoa*, ou seja os *stoicoi* (estóicos). Crísipo é considerado o segundo fundador do Pórtico Antigo, uma vez que foi ele quem sistematizou, melhor do que o próprio Zenão, a doutrina do estoicismo antigo.

DO JARDIM AO PÓRTICO: CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS

Há continuidade e descontinuidade, convergências e divergências na passagem do Jardim de Epicuro ao Pórtico Antigo de Zenão e Crísipo.³⁷ A linha de continuidade é mantida porque no Pórtico Antigo, como no Jardim de Epicuro, a Filosofia é, antes e acima de tudo, uma *forma de vida*, uma *arte de viver*; hoje, diríamos: *uma estilística da existência*. Na verdade, o Estoicismo antigo floresceu marcado pelo mesmo clima cultural em que surgiu e se desenvolveu o Epicurismo.

³⁷ Os *fragmentos* de Zenão, bem como os de todos os estóicos antigos, foram recolhidos e sistematizados por Hans Arnim no livro *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF). Leipzig, Teubner, 1905. Os do médio estoicismo foram editados por L. Edelstein e I.G. Kidd (Cambridge, 1972). Dos grandes pensadores da última fase do Pórtico, em Roma, como Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio, conservaram-se mais do que fragmentos de suas obras. Mas não é nosso propósito estudar essas três fases do Estoicismo. Vamos recordar, apenas, o essencial da doutrina estóica do Pórtico Antigo para melhor situar o que nela foi dito sobre as paixões e o desejo.

Embora as duas escolas, na tentativa de responder às exigências do novo *Zeitgeist*, tivessem se empenhado em oferecer uma nova proposta ética aos cidadãos gregos, desnorteados pelas mudanças radicais das estruturas socioculturais de seu tempo, na realidade elas apresentaram duas *Weltanschauungen*, ou seja, duas *visões de mundo* quase antagônicas, dois modos diferentes de conceber o Mundo, o Homem e a Ética.

Eis algumas das principais divergências. Enquanto o Epicurismo voltava, de modo quase exclusivo, sua atenção para o *indivíduo* e pouco, ou quase nada, se preocupava com a *res publica* e com o universalismo que se instaurou como uma das características mais importantes dos novos tempos, o Estoicismo, por uma exigência intrínseca de sua visão de mundo, ressaltava a *harmonia cósmica universal*, o que significava: os homens deviam estar em paz não só consigo mesmos, mas também com os outros homens, seus concidadãos, e com toda a Humanidade. Essa preocupação com o universalismo era uma marca da doutrina filosófica do Pórtico Antigo e se manifestava tanto na Lógica, quanto na Física e na Ética que Zenão e Crísipo elaboraram.

Quanto ao homem, os estóicos não aceitavam que ele fosse reduzido a um aglomerado de átomos, como queriam os epicuristas, mas, inspirados pela filosofia de Heráclito, eles fizeram do *Lógos divino*, corporificado no *fogo*, a *arché originária* de todas as coisas, e, por conseguinte, a explicação última do homem, cuja alma aparece, assim, como tendo a mesma natureza que a dos deuses.

Mas a divergência maior e mais importante entre as duas escolas é o modo como cada uma define sua proposta ética. Para os epicuristas, como já sabemos, o fim último da vida é o prazer (*hedoné*) e tudo o mais, inclusive a virtude (*areté*), é um meio para a consecução desse fim. Os estóicos, pelo contrário, fazem da virtude o fim último da vida. “A virtude, por si só, é capaz de nos fazer felizes, e é, portanto, o segredo da felicidade (*Eudaimonía*)”.³⁸

38 Cf. Cícero. *De finibus* (V, 79). Apud Caminero (1960) p.81.

No que se refere à questão das paixões e do desejo, os estóicos adotaram uma atitude negativa muito mais radical e intolerante do que a dos epicuristas. No Jardim de Epicuro, como vimos, devia-se cuidar para que os *desejos vazios* não perturbassem a paz da alma. Os estóicos, como veremos melhor depois, partindo da premissa de que as paixões e os desejos são uma *perversão da razão*, ou são frutos de *falsos juízos*, exigiam que os desejos e as paixões fossem completamente extirpados, em vez de apenas cuidados, ou terapeuticamente tratados. O ideal ético dos estóicos do Pórtico Antigo não era só a paz da alma (*ataraxía*), mas a insensibilidade (*apátheia*) diante da dor e das adversidades.

A FILOSOFIA DO PÓRTICO ANTIGO

Os estóicos do Pórtico Antigo, como os epicuristas, também dividiram a Filosofia numa Lógica referente ao Conhecimento, numa Física concernente à concepção do Mundo e numa Ética voltada para definir a felicidade do homem nesta vida. Vou, apenas, indicar alguns elementos-chave, tanto da Lógica quanto da Física, na medida em que eles se articulam com a doutrina ética, e, na Ética, darei especial destaque ao que foi dito sobre as virtudes e sobre as paixões, pois é só quando nos falamos das paixões que os estóicos focalizam a questão do desejo. Todavia, o que no Pórtico Antigo se disse sobre o desejo foi reformulado depois pelos grandes pensadores do médio estoicismo e do estoicismo na Idade Imperial.

A LÓGICA

A Filosofia dos estóicos é inteiramente dominada pela noção fundamental do *Lógos*. Este “é o princípio da verdade na Lógica, o

princípio criador do Cosmo e o princípio normativo na Ética.”³⁹ É precisamente essa primazia do *Lógos* que faz da Lógica do Pórtico Antigo não só um critério de verdade (como era a lógica ou canônica epicurista), mas uma verdadeira dialética.

Situado no mundo, o filósofo, para responder ao problema da vida e da existência, deve dispor de instrumentos adequados, capazes de lhe possibilitarem o conhecimento da verdade. Daí a necessidade de uma Lógica que oriente a reta maneira de pensar e o conhecimento da verdade.

Além do mais, se a felicidade está na virtude, o homem virtuoso é aquele que é excelente não só na maneira de agir, mas, sobretudo, na maneira de pensar. Todavia, o homem só consegue a excelência do pensar quando está de posse da verdade. Por isso, era também importante, para os estóicos, elaborar uma lógica e uma dialética que lhes assegurassem a certeza, própria de quem conhece a verdade.⁴⁰

DA SENSACÃO À REPRESENTAÇÃO COMPREENSIVA

O conhecimento se faz no ritmo de um processo gnosiológico que começa com a sensação (*aísthesis*) e essa resulta da impressão que os objetos fazem sobre nossos sentidos. Uma vez captada pelos sentidos, a impressão dos objetos é transmitida à alma sob a forma de uma representação (*phantasia*). Sem se entenderem sobre o modo como a impressão era feita na alma (se por um contato físico ou por uma alteração qualitativa), os estóicos afirmavam que, para ser critério da verdade, essa representação do objeto devia receber o assentimento

39 Cf. Giovanni Reale, *História da Filosofia Antiga*. Vol. III (1994), p.273.

40 Estudos relativamente recentes revalorizaram bastante a Lógica dos estóicos. Cf. M. Mnignucci. *Il significato della lógica stoica* (1965) e A. Virieux Reymond, *La logique et l'épistémologie des Stoiciens* (1949), citados por Giovanni Reale. *História da Filosofia Antiga* (1994), T.III, p.276, n.3. Para Jacques Chevalier, a Lógica dos estóicos é inovadora. Cf. *La Pensée Antique* (1955), T. I, pp. 420-425.

da alma, e, deste modo, tornar-se uma representação compreensiva. Surgia assim a representação cataléptica (*phantasía kataleptiké*).

Somente mediante este *consentimento*, a representação (*phantasía*) tornava-se cataléptica (*kataleptiké*), ou seja, uma representação compreensiva. O sujeito que cativava o objeto pela representação, de algum modo era também cativado por ele, pois, diante da evidência objetiva, não podia deixar de dar o seu assentimento.

Para os estóicos, portanto, a representação verdadeira implicava não apenas um *sentir*, mas um *consentir*. Só quando era acompanhada pelo consentimento, a representação tornava-se compreensiva e era nela que estava o critério da verdade.

DAS REPRESENTAÇÕES COMPREENSIVAS AOS CONCEITOS UNIVERSAIS

A etapa seguinte era a passagem da representação cataléptica individual para as representações universais. Depois que se constituía a representação cataléptica singular, sua lembrança ficava na memória (*mnéme*). Com a repetição dessa imagem, nas representações semelhantes, formava-se a experiência (*empeiría*), que derivava da multidão das fantasias semelhantes. Delas, finalmente, procediam os conceitos universais.

É precisamente aqui que a lógica do Pórtico Antigo supera a lógica epicurista. Enquanto os epicuristas reduziam a lógica ao critério das evidências, que, para eles, era apenas a evidência sensível, os estóicos não se restringiam ao mundo do conhecimento sensitivo e abriam espaço, na sua lógica, para o problema dos universais. E isso permitiu que sua lógica se desdobrasse numa dialética.

Quando coordenadas e sistematizadas, as representações singulares tornavam-se conceitos universais. Já sabemos que os

epicuristas desconfiavam do pensamento que se separava da experiência sensível, pois viam nele uma fonte de engano e de erro. Já os estóicos não se contentaram com o conhecimento sensível, embora não tenha sido fácil definir a natureza dos conceitos universais.

No dizer de Sexto Empírico, os estóicos conjugaram, entre si, três coisas, ou seja, *a coisa significativa (semaínonta)*, *a coisa significada (semaínomena)* e *a coisa que existe* fora do sujeito. As *coisas significantes* eram as vozes, ou as palavras, mediante as quais se dizia o que se queria significar. A *coisa significada* era o próprio objeto enquanto indicado pela voz significante. Por isso, um objeto que fosse indicado pela mediação da língua grega a um bárbaro que não entendesse o grego, não seria compreendido.

Por fim, a coisa que existia era a que estava fora de nós. Para os estóicos, a coisa significativa e a coisa que existia fora de nós eram corpóreas. Incorpórea era a coisa significada, a qual era considerada como verdadeira ou falsa e era atribuída ao sujeito. Esses atributos, porém, não tinham fundamentação na realidade. Eram puros *exprimíveis*, ou *dizíveis*, que só existiam enquanto relacionados com o dizer (*légein*) e com o pensar.⁴¹

No Pórtico Antigo, portanto, a dialética dividia-se em duas grandes partes: uma concernente ao *significado* e outra referente ao *significante*. O *significante* era a expressão verbal, ou as palavras pelas quais se dizia o que se queria dizer, e o *significado* representava o conteúdo do pensamento, ou aquilo que era dito e atribuído ao sujeito. Por isso, a dialética tratava da linguagem, da palavra e das formas de pensamento. A grande questão que se colocava era: como atingir, por meio do signo, a verdade que ele representava e qual a relação do significado com a realidade?

Resumindo, poder-se-ia dizer que o grande merecimento da

41 Cf. Sexto Empírico. SVF, II. Frag. 166. *Apud* G. Reale (1994). T.III, p.285.

lógica e da dialética do Pórtico Antigo era o fato de elas não terem se confinado no mundo do conhecimento sensitivo, mas terem aberto espaço para o problema dos universais. Compartilhando, porém, com os epicuristas, o dogma de que só as coisas corpóreas eram reais, eles diziam que os conceitos universais eram incorpóreos e, conseqüentemente, destituídos de realidade metafísica, como afirmavam Platão e Aristóteles.

Essa posição que os estóicos tomaram diante do problema dos universais foi lembrada depois, quando, nos séculos XI e XII, os filósofos medievais se colocaram, de novo, esta questão: Os conceitos que nossa linguagem utiliza para significar os atributos dos seres existem na realidade, ou são meras produções de nossa inteligência?

Os que assumiram uma posição *realista*, e afirmaram que os conceitos existiam na realidade, independentemente de nosso pensamento, apelaram para a metafísica de Platão. Aqueles, porém, que defenderam uma posição *nominalista*, dizendo que os universais eram puros nomes, ou, melhor ainda, aqueles que defenderam uma posição *conceitualista*, dizendo que os universais eram meros conceitos criados pelo nosso pensamento, esses inspiraram-se na reflexão dos estóicos, que reduziram os universais a meras produções do pensamento, sem nenhuma conotação metafísica nem nenhuma fundamentação na realidade.⁴²

O MUNDO

O Mundo, para os estóicos, era a totalidade da realidade, vale dizer, a *Phýsis* como a entendiam os pré-socráticos. Essa maneira de conceber o Mundo era totalmente diferente daquela defendida pelos epicuristas, os quais, inspirados no atomismo de Demócrito de Abdera,

42 Sobre a questão dos universais, tal como foi colocada pelos medievais, cf. Zeferino Rocha, *Paixão, Violência e Solidão. O drama de Abelardo e Heloísa no contexto cultural do século XII* (1996), pp.160-170 e *Abelardo-Heloísa. Cartas* (1997), pp.303-304.

viam no Mundo o resultado fortuito de um aglomerado de átomos. A esse Mundo, assim construído ao acaso, os estóicos opunham um Mundo inteiramente regido e dirigido pelo *Lógos*, ou seja, pela Razão divina.

Inspirados em Heráclito de Éfeso, os estóicos corporificaram o *Lógos*, artífice de todas as coisas, sob a forma do Fogo. Como para Heráclito, também para eles o Fogo era o princípio absoluto de toda a realidade cósmica:

“Esse Kósmos, o mesmo de todos, nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se na medida e apagando-se na medida”.⁴³

Dois eram, para os estóicos, os princípios da realidade: um era o fogo, que determinava a matéria, e o outro era a matéria, que era movida e determinada pelo fogo. Portanto, o fogo era a matéria e a causa de tudo o que existia. É o que diz Sêneca nesta passagem: “A matéria jaz inerte, preparada para tudo; a causa, ou seja, a razão dá forma à matéria. Deve, pois, existir algo donde algo se faz e por quem algo se faz; este é a causa, aquele, a matéria”.⁴⁴ No fogo temos, portanto, ao mesmo tempo, a matéria e a causa. A causa é o *Lógos* que contém, em si, as sementes de todas as coisas.

Entram em cena, aqui, os célebres *lógoi spermatikói* que os latinos, especialmente Santo Agostinho, traduziram como *razões seminais* (*rationes seminales*), e que ocupam um lugar de destaque na explicação estóica do Mundo, semelhante ao lugar que têm, em suas respectivas cosmologias, as Idéias de Platão e a Forma aristotélica.

Se tal era a função metafísica do *Lógos-Fogo*, não é de admirar que para os estóicos ele fosse Deus e, ao mesmo tempo, pudesse ser

43 Heráclito de Éfeso. Frag. 22.

44 Sêneca, *Epist.* 65, 2. In Arnim, II. 303. *Apud* Caminero, (1960), p.57.

olhado como Providência (*prónoia*) e Destino (*Eimarméne*).⁴⁵ Se o *Lógos-fogo* era o princípio imanente de todas as coisas, tudo o que se fazia obedecia rigorosamente a um plano preestabelecido. Nada existia nem podia existir fora de lugar.

Uma feliz expressão desse finalismo universal é a doutrina estóica sobre a *Providência*. Nenhuma outra Escola da Filosofia grega formulou tão claramente a doutrina da Providência. Porém, como observa Giovanni Reale, não se tratava de uma *Providência transcendente*, mas *imanente*, nem de uma Providência que se preocupava com os homens individuais, como acontecerá depois com o conceito de Providência na visão cristã do Mundo. Para os estóicos, era o Mundo que era objeto da Providência. Por isso mesmo, esta podia também ser vista como a força do Destino.⁴⁶

Se todas as coisas – as que aconteceram no passado, as que acontecem no presente e as que acontecerão no futuro – são determinadas pelo *Lógos*, e este *Lógos* é o princípio imanente de tudo o que existe, daí se segue que tudo é necessário, pois tudo tem seu lugar determinado. O Destino (*Eimarméne*) não é outra coisa. Diógenes Laércio o disse explicitamente: “O destino é uma concatenação de causas do que existe, ou a Razão (*Lógos*) que dirige e que governa o cosmo”.⁴⁷

O preço de semelhante doutrina foi a total ausência, na Filosofia dos estóicos, dos conceitos fundamentais de liberdade e de responsabilidade. Só lhes restou, depois de inúmeros esforços para tentar salvar a liberdade, conceber sua possibilidade como *um querer o que quer o Destino e um levar a vida em total sintonia com o Lógos*. Nada ilustra melhor a concepção de liberdade dos estóicos do que estes versos de Cleanto:

“ Guia-me, ó Zeus, e tu, ó Destino,
ao termo, qualquer que este seja,

45 Jacques Chevalier, *La Pensée Antique* (1955). Tome I, pp. 420-425.

46 G. Reale. *História da Filosofia Antiga*. Vol. III, pp.314-316.

47 Diógenes Laércio, VII, 149. [Arnim, SVF. I, frag.175]. *Apud* G. Reale (1994), p.316.

que te aprouve atribuir-me.
Seguirei imediatamente,
porque se me demoro,
por ser vil,
mesmo assim deverei alcançar”.⁴⁸

Quem melhor interpretou esse verso de Cleanto foi Sêneca, quando escreveu : “*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*”,⁴⁹ ou seja, o Destino dirige quem o aceita e arrasta quem o rejeita. Quem não aceita subodinar-se à lei do Destino, mais cedo ou mais tarde, será por ele dominado, porque ninguém pode escapar ao lugar que lhe foi traçado na ordenação do Cosmo.

O HOMEM

Para os estóicos, a mais importante materialização do fogo, no processo evolutivo da formação do Cosmo, era o Homem. Ele era um microcosmo e tinha também o duplo princípio (matéria e causa) que se encontrava na origem do Mundo. Corpo e alma interagiam de modo muito especial, e a maneira como os estóicos salientavam essa interação não passou despercebida aos psicossomáticos de nossos dias: “A alma compadece-se do corpo que sofre por causa da doença ou das feridas e o corpo se compadece da alma. Se a alma é tocada pela vergonha, o corpo se torna rubro (*erithrón*) e se ela é dominada pelo temor, ele se torna pálido”. [Donde, concluíam:] “A alma era corpo”.⁵⁰

Mas, nem por isso, a alma deixava de ser um fragmento da alma do Cosmo, e, portanto, um fragmento da alma divina. *Pneuma ígneo*, como a chamava Zenão,⁵¹ ela tinha uma parte principal (o *hegemônico*), na qual se encontrava a capacidade de raciocinar, perceber e desejar.

48 Versos apresentados em Epicteto, *Manual*, 53 [Arnim, SVF. I, frag. 527]. *Apud* G. Reale, (1994), p.320.

49 Sêneca. *Epist.* 107, 10. *Apud* G. Reale (1994), p.320.

50 Nemesius, *De nat. hominis.*, p. 32. [Arnim SVF. I, frag. 518]. *Apud* Caminero (1960), p.61.

51 Zenão. Cf. Diógenes Laércio. VII, 157 [Arnim, SVF. I, fr. 135]. *Apud* G. Reale (1994), p.325.

O Mundo, que foi criado pelo fogo, será destruído pelo fogo, pois tudo o que teve começo terá fim, e se, por um lado, o fogo cria, por outro ele também carboniza e destrói. Por isso, é inevitável que o fogo que tudo cria, um dia tudo destrua. Haverá, assim, uma combustão do Cosmo. Mas tudo o que for destruído será também restaurado num processo de restauração que não terá fim. Depois da destruição universal pelo fogo, haverá um novo nascimento (*paligenésia*) e tudo será restaurado e voltará a ser como era antes (*apokastátasis*). Tudo o que foi voltará a ser como antes, até nos mínimos detalhes.

A ÉTICA DOS ESTÓICOS

Os filósofos gregos ressaltaram, de modo muito significativo, a analogia entre a ordem cósmica do mundo físico e a ordem ética do mundo humano.⁵² Nenhuma outra Ética, melhor do que a dos estóicos, confirmou a importância dessa analogia. Ela se fundamentava metafisicamente no fato de o *Lógos* divino estar presente tanto no *vir-a-ser* (*phýnai*) do Grande Mundo, quanto na natureza do Pequeno Mundo, que é o Homem. Posto isso, facilmente se compreende que para os estóicos o objetivo da Ética pudesse ser resumido, como fizeram Zenão, Cleonto e Crísipo, nas seguintes fórmulas:

Viver de conformidade com a Natureza,
(*omologouménos tè phýsei zen*)
Viver de conformidade com a razão,
(*tò katà lógon zen*)
Viver segundo a virtude,
(*kat'aretèn zen*).

Essas fórmulas, elaboradas em momentos diversos da sistematização teórica da doutrina estóica, complementavam-se e se

52 Cf. Werner Jäger. *Paideia*. Vol. I. pp.171-206.

explicavam mutuamente.⁵³ A Natureza, cujo modelo assegurava a retidão ética do agir humano, era tanto a Natureza cósmica, regida pelas leis universais, quanto a natureza do homem individual. Uma vez que nessas duas naturezas era imanente a presença do *Lógos*, podia-se concluir que viver de conformidade com a Natureza era a mesma coisa que viver segundo as exigências da Razão.

Movidos por um impulso natural e instintivo (*katà ten ormé*), os seres inanimados (as árvores) e os irracionais (os animais) entravam em harmonia com o Todo do Universo e, no centro dessa grande Sinfonia Cósmica, estava o Homem, dotado de razão. Ora, nada mais sublime do que a Razão, pois era por meio dela que o homem participava do Divino. É o que mostra esta maravilhosa passagem de Cícero:

“Portanto, o que – não digo no homem, mas em todo o céu e em toda a terra – existe mais divino do que a razão (*ratione divinius*) ? Esta quando atinge a maioridade e se torna perfeita (*quae cum adulevit atque perfecta est*), convenientemente se chama de sabedoria (*sapientia*). Portanto, porque nada de melhor existe do que a razão e ela se encontra no homem e em Deus, ela é a primeira sociedade do homem com Deus (*prima hominis cum Deo societas*)”.⁵⁴

E Sêneca complementa: “A quem foi dado uma natureza racional, que coisa existe melhor do que a razão?”⁵⁵ Mas era quando agia segundo a virtude (*kat'aretèn*), que finalmente o homem se conformava com a natureza e obedecia às exigências de sua razão. Portanto, podemos concluir que era no conceito de virtude (*areté*), que os estóicos fundamentavam a sua proposta ética.

⁵³ Uma detalhada análise dessas fórmulas é feita por Numesius G. Caminero na sua *Historia Philosophiae* (1960) pp.64-77.

⁵⁴ Cícero. *De Legibus*, l. 7, 22. *Apud* Caminero (1960) p.67.

⁵⁵ Sêneca. *De Vita beata*, 13. *Apud* Caminero (1960) p.67.

O LUGAR DA VIRTUDE NA ÉTICA DOS ESTÓICOS

Todos os filósofos da Grécia Antiga deram um lugar de destaque ao conceito de virtude (*aretê*), pois, para eles, era por meio dela que se atualizava a perfeição da natureza humana. A virtude era a excelência no verdadeiro sentido da palavra. O homem virtuoso realizava, de modo excelente, as possibilidades da natureza humana. Daí o lugar de destaque que a virtude sempre teve na Ética dos gregos.

Todavia, enquanto para os demais filósofos a virtude era apenas um meio – embora excelente – para a consecução da felicidade (*eudaimonía*), na concepção dos estóicos a virtude era a própria felicidade. Diógenes Laércio diz que Zenão resumiu, numa frase, essa maneira típica dos estóicos conceberem a virtude, como fim último da vida humana: “Para viver feliz, a virtude contenta-se consigo mesma (*Virtus ad beate vivendum seipsa contenta est*)”.⁵⁶

Tanto quanto o sábio, a virtude era também autárquica. Enquanto autárquica, ela não era apenas um *meio*, mas um verdadeiro *fim* (*télos*) e era suficiente para nos fazer felizes. Da mesma forma que o sábio não precisava sair de si, nem buscar nada fora de si para ser feliz, da mesma forma a virtude não precisava de nada fora de si, para fazer os homens felizes.

Pouco importa se os teóricos do estoicismo antigo sentiram dificuldade e não conseguiram, de modo unânime, definir a natureza da virtude. O que importa é que, para eles, a virtude podia e devia ser considerada como o “único bem da alma” (*tês psychés agathón mónon*),⁵⁷ pois só ela protege a vida dos homens e das cidades.

56 Cícero comentou esta frase da seguinte maneira: “Isto foi magnificamente enunciado por Zenão como se fosse um oráculo” (*A Zenone hoc magnifice tamquam ex oraculo editur*): Cf. Diógenes Laércio. VII, 127. *Apud* Caminero (1960) p.81.

57 Diógenes Laércio. VI, I, 14. *Apud* Caminero (1960), p.80.

De dois modos os estóicos definiram a natureza da virtude. Uns, seguindo os ensinamentos de Crísipo, viam nela uma reta maneira de pensar. Uma vez que a virtude aperfeiçoava a natureza humana e esta consistia essencialmente na razão e no conhecimento, era na razão e no conhecimento que estava a essência da virtude. Mas esse intelectualismo exagerado de Crísipo foi amenizado por Zenão, que via a essência da virtude na *prudência* (*phrónesis*), antes que na *ciência* (*episthémē*).

Embora não seja meu propósito trabalhar detalhadamente esta questão dos estóicos sobre a essência da virtude, acho oportuno lembrá-la, porque ela se articula com o modo como os estóicos se comportavam diante das paixões. Ora, como é no capítulo das paixões que eles nos falam do desejo, é sobre o lugar e o papel das paixões, no contexto da ética estóica, que passarei a tratar em seguida.

AS PAIXÕES E OS DESEJOS NA ÉTICA DOS ESTÓICOS

Quando nos referimos ao desejo na Grécia Arcaica e na Grécia Clássica, tentamos mostrar como, desde Homero, os poetas épicos, líricos e trágicos, os Sete Sábios e os filósofos pré-socráticos deram uma atenção especial às forças irracionais da alma. Depois essas forças encontraram um lugar de realce na sistematização teórica que tanto Platão quanto Aristóteles fizeram da doutrina da alma. Reconhecendo a importância dessas forças irracionais, eles testemunhavam que nada poderia ser mais prejudicial ao equilíbrio da vida humana do que acorrentar as paixões ou querer extirpá-las. Bem orientadas, elas poderiam ter uma função de grande importância na vida do Homem e da Cidade.

Mas não pensavam assim os estóicos. Para eles, não havia lugar para as paixões em sua doutrina sobre a alma humana, porquanto esta era de natureza racional e a felicidade não podia ser alcançada senão

na medida em que o homem conformava sua vida à sua natureza racional. Se não existiam, portanto, tendências irracionais na alma, as paixões deviam ser articuladas com a razão, seja como consequência de um *juízo falso*, seja como uma *perversão* da própria razão.

Essa maneira de conceber a paixão perde um pouco de sua estranheza, se não nos esquecermos de que, para o sábio estóico, a felicidade, obtida na e pela virtude, devia ser entendida como um estado e uma disposição de espírito (uma *diathésis*) sem a mínima perturbação ou preocupação. Ora, esse ideal de absoluta tranquilidade, sem dúvida, seria comprometido, se a razão devesse sempre se confrontar com as forças irracionais, que dela não dependem.

Zenão tentou explicar a natureza das paixões, vendo nelas a consequência de um *falso juízo*. Quando o homem é atraído pela riqueza, explicava ele, mas possui uma razão que não é corrompida pelas crenças, ele logo compreende que a riqueza é um *bem indiferente*, ou seja, um bem que não é nem bom nem mau em si mesmo, um bem, portanto, que pode ser útil, quando atende às necessidades da vida. Todavia, se ele tiver uma razão já corrompida pelas crenças, facilmente fará um falso juízo sobre a riqueza, julgando-a um bem em si mesma. Desse falso juízo surge o movimento irracional que supervaloriza a riqueza além da justa medida. É nesse movimento irracional de desmedida, portanto, que consiste a paixão pela riqueza, que pode revestir as formas da ambição e da avareza. A paixão, portanto, como a definiu Zenão, é “um movimento irracional (*álogos kinesis*) contra a natureza da alma”,⁵⁸ ou como se exprimiu Cícero: “grandes movimentos da alma (*motus animi nimios*) não submissos à razão (*rationi non obtemperantes*)”.⁵⁹

Crísipo escreveu quatro livros sobre as paixões, dos quais o quarto foi dedicado ao que ele próprio chamou um trabalho terapêutico.

58 Diógenes Laércio. VII, 110. *Apud* Caminero (1960), p.100.

59 Cícero. *De Officiis*. I. 136. *Apud* Caminero (1960), p.101.

Partindo da premissa de que na alma só existia a parte racional e, na parte racional, a faculdade cognitiva, ele via as paixões como *perversões da razão*, mediante as quais o homem era induzido a falsos juízos e a falsos conhecimentos. Assim sendo, o trabalho terapêutico não podia ser outro senão *extirpar as paixões* ou *arrancar-lhes as raízes*. Fiel a essa teoria, Sêneca também afirmava que “a paixão e a razão eram uma mudança da alma para melhor ou para pior (*affectus et ratio in melius peiusque mutatio animi est*)”.⁶⁰

De qualquer forma, seja para os partidários do dualismo zenoniano (racional - irracional), seja para os sequazes do monismo de Crísipo, que reduzia a paixão a uma perversão da razão, todos os estóicos admitiam que as paixões eram contrárias à razão (*parà phýsin*), e eram insubordinadas às suas diretrizes e, conseqüentemente, as paixões eram irracionais (*pathé álōga*).

Uma vez que as paixões eram excessivas por natureza, impossível pensar um trabalho de controle da razão sobre elas. A esse propósito, Nussbaum lembra uma metáfora, empregada por Crísipo, para demonstrar a impossibilidade de controle sobre as paixões. A metáfora compara o homem apaixonado àquele que corre e o não-apassionado àquele que caminha. Enquanto caminha, o homem sempre pode controlar o impulso de seus movimentos: ele regula a marcha como quer, pára e vai quando e aonde deseja. O apaixonado, pelo contrário, é apanhado num turbilhão que não pode controlar. Por isso, os estóicos diziam que a natureza nos fez sem paixões. Elas são adquiridas depois. E da mesma forma que as adquirimos, devemos delas nos libertar. Como? Extirpando-as de nossa vida.

Em resumo, o modo estóico de conceber as paixões levou-os a desconhecêrem as forças irracionais que habitam em nós ou a reduzi-las a meros erros da razão. Seu ideal de felicidade, portanto, foi constituído ao preço de grandes mutilações à integridade da pessoa humana.

60 Sêneca. *De ira*. I, 8, 2-3. *Apud* Caminero (1960), p.101.

Tem razão Giovanni Reale quando termina seu estudo sobre as paixões na Ética dos epicuristas e dos estoicos, afirmando que “a dor e a morte assinalam o fracasso da ética da aponia e a maciça e irrecusável presença em nós do irracional assinala o fracasso da ética da apatia”.⁶¹

UMA NOVA MANEIRA DE VER O DESEJO

Talvez fosse oportuno lembrar, rapidamente, a inovação e a reformulação que a doutrina do Pórtico Antigo sobre as paixões e os desejos sofreu no Médio Estoicismo e no Estoicismo da Era Romana, embora não seja meu propósito abordá-las no presente texto.

De modo diferente do que se passava no Jardim de Epicuro, onde a doutrina do mestre tinha a força dos dogmas, a doutrina de Zenão, fundador do Pórtico Antigo, foi submetida a revisões e críticas pelos seus sucessores, o que lhe assegurou um desenvolvimento notável e expressivas inovações. No que se refere à doutrina das paixões e do desejo, temos uma confirmação dessas inovações no Médio Estoicismo de Panécio e Possidônio, que, nas últimas três décadas do século II a.C., revitalizaram o estoicismo.

Panécio admitia, na alma humana, duas forças opostas: a racional e a irracional. Assim fazendo, ele deu um lugar de destaque ao desejo, que era figurado como um *ar ígneo*, no qual se encontrava a mola propulsora do agir humano.

Assim era possível falar-se de conflito, o que não acontecia na maneira como o Pórtico Antigo concebia as paixões. O desejo passava a ter um lugar e podia confrontar-se com a razão. Para traduzir essa inovação, creio que seja oportuno lembrar o diálogo que Possidônio imaginou entre a razão (*lógos*) e o desejo (*thymós*). Eis um pequeno fragmento do diálogo:

61 Giovanni Reale, *Os Sistemas da Era Helenística*. In: *A História Antiga*. (1994), T.III, p.360.

“Razão: “O que é que queres, ó desejo, dize-me.

Desejo: Que tu, ó razão, faças tudo aquilo que eu quero.

Razão: Grandes coisas tu dizes, todavia, dize-o de outro modo.

Desejo: Que tudo o que desejo seja posto em execução”.⁶²

Pode-se deduzir deste fragmento de diálogo que, para o Médio Estoicismo, o desejo, seja sob a forma do amor ardente (*thymós*), seja sob a forma do apetite irracional (*epithymía*), passou a ter vez e voz e a fazer valer suas tendências diante da razão onipotente que reinava soberana no Pórtico Antigo.

Todavia, essa inovação na doutrina do desejo foi acompanhada por uma reformulação mais profunda do próprio ideal de felicidade, que o Pórtico Antigo, como vimos, reduzia essencialmente à insensibilidade (*apátheia*). Talvez porque no Médio Estoicismo já se vislumbravam alguns ideais cívicos que os homens do Pórtico Antigo não conseguiram ver, é que os novos mestres do Estoicismo tenham se dado o direito de questionar o ideal ético que seus predecessores ofereceram aos homens de seu tempo. Quando começavam a despontar, nos horizontes políticos, os raios de uma nova civilização, foi possível aos filósofos cantar uma ode à *alegria de viver*, levando o triste *ideal de insensibilidade* (*apátheia*) a ceder, aos poucos, seu lugar a um *ideal de alegria* (*euthymía*).

NA ERA IMPERIAL

Sem perder as características de uma filosofia concebida essencialmente como *ars vivendi*, ou seja, como uma *arte de viver*, o estoicismo que conquistou Roma revestiu-se de propriedades que

62 Cf. Arnim, H., *Stoicorum Vetera Fragmenta*, 570. Apud Caminero (1960), p.102.

o Pórtico Antigo desconheceu. Assim, por exemplo, o primado da consciência no campo da Ética. A consciência passou a ser vista como o *verdadeiro juiz* da vida moral. Dela ninguém conseguia esconder-se. Ela era o flagelo de nossos erros.⁶³

Além disso, Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio trabalharam a questão ética numa atmosfera que se poderia dizer religiosa e divulgaram máximas e preceitos que evocavam as máximas e os preceitos cristãos e evangélicos. Bastaria lembrar a maneira como Sêneca falava de Deus. “*Não se sabe como, mas um deus habita em cada homem virtuoso*”,⁶⁴ ou se referia seja às forças espantosas da Natureza, seja à paz de sua imensidão silenciosa: “a alma do homem é tomada pelo sentido do religioso mistério”.⁶⁵

Na filosofia de Sêneca, um lugar de realce foi dado à vontade, que quase passou despercebida no Pórtico Antigo, e essa ênfase permitiu que o *instinto de conservação*, que os antigos tanto valorizaram, fosse substituído pela *vontade de viver*.

Já Epicteto, o filósofo-escravo, embora reafirmando a tese de que era fundamental, para adquirir a virtude, renunciar aos desejos e suprimir as paixões, chamava a atenção para *as coisas que nos são próprias* (os nossos próprios atos) e as distinguia das *coisas que não estão em nosso poder*.

Quem escolhe as coisas que estão em seu poder, descobre o segredo da verdadeira liberdade e, vivendo a vida que quer, encontra o segredo da felicidade. Ao passo que desejar o que não está em seu poder é condenar-se às decepções e contrariedades. Daí uma máxima de Epicteto de grande sabedoria: “Não busques que os acontecimentos aconteçam como queres, busca, ao invés, querer que eles aconteçam como acontecem”.⁶⁶

63 Sêneca. Epist. 79, 12-16. *Apud* G.Reale (1994), T.IV, p.66.

64 Sêneca. Ep. 41, 1-5. *Apud* G.Reale (1994) T.IV, p.72.

65 *Idem, Ibidem*

66 Epicteto, *Manual*, 8. *Apud* G.Reale (1994) T.IV, p.96.

Marco Aurélio, o filósofo-Imperador, inova bastante a visão do homem, típica do Pórtico Antigo, quando distingue no homem: o corpo (*soma*), a alma (*psychê*) e o intelecto ou a mente (*nous*), que é superior à própria alma. Do corpo surgem as sensações, da alma os instintos, os desejos e as paixões e do intelecto, as idéias. Quando não se ressalta o valor do intelecto, negligencia-se o que há de mais importante no homem. É verdade, como observa Giovanni Reale, que faltou a Marco Aurélio uma fundamentação adequada para definir a estrutura supra-sensível do intelecto.⁶⁷

Mas, como quer que seja, o intelecto (*nous*), quando não é corrompido pelas falsas opiniões, oferece ao homem um refúgio, no qual ele pode recolher-se na solidão de sua interioridade. “Recolhe-te, pois, amiúde nessa solidão e renova-te”.⁶⁸ O intelecto, centelha divina emanada do Deus-Fogo, une os homens em uma comunhão harmoniosa, que é uma verdadeira comunhão de amor.

Para florescerem, porém, essas idéias exigiam uma outra fundamentação ontológica, diferente daquela que sempre marcou a filosofia estoica. Daí porque, depois de Marco Aurélio, o estoicismo foi declinando e, no século III d.C., desapareceu do cenário filosófico.⁶⁹

67 Giovanni Reale, *A História Antiga*. Tomo IV, p.117.

68 Marco Aurélio, *Soliloquios*, IV, 3. *Apud*. G.Reale (1994) T.IV, p.121.

69 Sobre as causas que levaram à dissolução da Filosofia do Pórtico na Era Romana, ver Giovanni Reale, *As Escolas da Era Imperial*. In *História da Filosofia Antiga* (1994), T. IV. pp.125-128.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de uma breve conclusão, pois, na verdade, não se poderia tratar de uma verdadeira conclusão, irei, agora, tecer algumas considerações para terminar esta caminhada que, juntamente com meus leitores, vim fazendo através das paisagens culturais, que marcaram os principais momentos da História da Grécia Antiga, para pôr em destaque as manifestações mais importantes do desejo e do acontecer da *psyché* humana, pois é nela que o desejo tem lugar.

É claro que não se poderia tratar de uma verdadeira conclusão, porque a temática do desejo e o fenômeno do acontecer psíquico não se concluem, uma vez que eles são de natureza interminável. Portanto, na dialética de suas manifestações, cada término é o ponto de partida de um novo começo.

A dialética das manifestações do desejo no acontecer psíquico continuou se realizando nos demais períodos da História de nossa Cultura Ocidental, cujo berço foi a Grécia. No entanto, nosso propósito foi trabalhar, apenas, essas manifestações nos três grandes períodos que marcaram a História da Grécia Antiga.

Não sendo eu um especialista da Cultura helênica, minha primeira preocupação foi escolher alguns mestres que me servissem de guia na exposição que me propus fazer.

Não ignoro que existam outros mestres que não foram consultados, e que, talvez, pudessem até contestar algumas de minhas explicações. Mas, não sendo meu propósito escrever um livro para especialistas, não achei necessário confrontar criticamente as fontes escolhidas, nem suas respectivas teorias. Meu objetivo foi

escrever um livro para leitores que desejam ter um conhecimento básico e introdutório da cultura grega, para, assim, poderem melhor compreender as manifestações do desejo que nela ocorreram.

Tendo em vista esse propósito, acredito que posso contentar-me com a escolha dos guias que fiz, para, sob sua orientação, fazer a viagem que sonhei e me propus fazer com meus leitores, pois a fama e a competência desses mestres são reconhecidas e consagradas por todos os estudiosos da Grécia e da Filosofia grega.

Desse modo, para trabalhar as manifestações do desejo na Grécia arcaica, segui as diretrizes dos mestres: Werner Jäger, Bruno Snell, E. R. Dodds e, especialmente, Jean Frère e Clémence Ramnoux.

Para melhor compreender a sistematização teórica que Sócrates, Platão e Aristóteles fizeram das primeiras manifestações do desejo sob o nome de *Éros* e de *Oréxis*, além dos mestres citados, foram também consultados: Jacques Chevalier, A.J. Festugière, Léon Robin, Antônio Robledo e, sobretudo, o monumental Comentário da *Ética a Nicômaco* de René Antoine Gauthier e J. Yves Jolif. Dei também especial atenção aos estudos de Henrique Cláudio de Lima Vaz, que sempre foi, para mim, um grande mestre e um inesquecível amigo.

E para melhor conhecer as principais características da cultura helenística e a posição que ocupou o desejo nas teorias que foram elaboradas por Epicuro e por Zenão e Crísipo, meus referenciais teóricos mais importantes foram N.G.Caminero, Giovanni Reale e Martha Nussbaum, por meio dos quais pude consultar as principais fontes desse período da História da Grécia.

Claro que, à medida em que fomos fazendo a caminhada, outros autores também foram surgindo, que nos enriqueceram com suas reflexões. As indicações de seus nomes e trabalhos encontram-se nas Referências, no final do livro.

Pois bem, foi encorajado e sustentado pela ajuda desses grandes mestres que resolvi escrever este pequeno livro sobre o desejo na Grécia Antiga. Ele foi escrito de um modo simples e despretensioso, como se estivesse trabalhando com meus alunos em sala de aula. E como nessa minha já bem longa experiência do magistério, meus alunos sempre

me honraram, dando uma boa acolhida às minhas aulas, posso ousar esperar que semelhante acolhida irei receber dos leitores, que tiverem oportunidade de ler este livro. E isso, por si só, já recompensa todos os esforços feitos durante a sua preparação e composição.

Para terminar, gostaria de dizer, a quem, por ventura, continuasse querendo saber por que resolvi escrever um livro sobre o desejo na Grécia antiga, se não sou um especialista nem da Literatura nem da Cultura Helênica, eu responderia, lembrando um velho provérbio latino que aprendi nos anos de minha juventude, e cuja lição jamais esqueci:

In magnis fuisse satis est

É bastante ter tentado grandes coisas.

REFERÊNCIAS

- Aristote (1963). *La Métaphysique* (Nouvelle Édition complètement refondue avec commentaire par Jean Tricot). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Aristóteles (1973). *Ética a Nicômaco* (Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim feita a partir da versão inglesa de W.D. Ross). Coleção *Os Pensadores* – Vol. IV. São Paulo: Editor Victor Civita.
- Aristote (1974). *De l'âme [Peri Psyché - De Anima]*. (Traduction nouvelle et notes par J. Tricot). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Arnim, H.(1905). *Stoicorum Vetera Fragmenta*. Leipzig: Teubern.
- Bastide, G.(1939). *Le moment historique de Socrate*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Boff, L. (2000). *Saber cuidar. Ética do humano – Compaixão pela Terra*. Petrópolis: Vozes.
- Brandão, J. (1992). *Dicionário Mítico-Etimológico* (Volumes I-II). Petrópolis: Vozes.
- Brandão, J.(1991). *Mitologia Grega* (3 Volumes). Petrópolis: Vozes.
- Caminero, N.G. (1960). *Historia Philosophiae Antiquae*. Altera Pars. Cyclus Hellenisticus (s. III-I a.C.). Romae: Apud Aedes Universitatis Gregorianae.
- Carneiro Leão, E.(1993). *Os Pensadores originários: Anaximandro, Parmênides e Heráclito* (Introdução e tradução de E. Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski). Petrópolis: Vozes.

- Chevalier, J. (1995). *L'Histoire de la Pensée* (Tome I: La Pensée Antique). Paris: Flammarion.
- De Magalhães-Vilhena, V. (1952). I - *Le Problème de Socrate: Le Socrate historique et le Socrate de Platon*. II - *Socrate et la Légende platonicienne*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Diels, H. (1957). *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Nach der von Walther Kranz herausgegebenen achten Auflage. Mit Einführungen und Bibliographien von Gert Plamböck). Hamburg: Rowohlt.
- Dodds, E.R. (1988). *Os Gregos e o Irracional* (Tradução de Leonor Santos B. de Carvalho). Lisboa: Gradiva.
- Eschile (1982). *Tragédies* (Traduction par Paul Manzon). Paris: Gallimard.
- Festugière, A-J. (1932). *Socrate*. Paris: Flammarion.
- Festugière, A-J. (1945). *La Sainteté*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Festugière, A-J. (1974). *La Doctrine du Plaisir. Dès premières Sages à Épicure*. In *Études de Philosophie Grecque*. Paris: Vrin.
- Festugière, A-J. (1946). *Epicure et ses dieux*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Fraise, J.C. (1984). *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris: Vrin.
- Frère, J. (1981). *Les Grecs et le Désir de l'Être. Des Pré-platoniciens à Aristote*. Paris: Les Belles Lettres.
- Freud, S. (1982). *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. Studienausgabe* (SA). Band III, 13-24. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. Edição Standard Brasileira (SB). *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico*. Vol. XII, p.373. Rio de Janeiro: Imago, 1969. (Obra original publicada em 1911).
- Freud, S. (1982). *Massenpsychologie und Ichanalyse*. (SA). Band IX, 61.

- Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. (SB). *Psicologia dos Grupos e Análise do Ego*. Vol. XVIII, p.89. Rio de Janeiro: Imago, 1974. (Obra original publicada em 1921).
- Garcia-Roza, L.A. (1995). *Palavra e Verdade na Filosofia Antiga e na Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Gauthier, R.A. e Jolif, J.Y. (1959). *L'Éthique a Nicomaque*. (Tome II. Commentaire. Deuxième Partie. Livres VI-X). Louvain/Paris: Éditions Béatrice/Nauwelaerts.
- Gauthier, R.A. (1958). *La Morale d'Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Gómez-Lobo, A. (1989). *La Ética de Sócrates*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Guthrie, W.K.C. (1956). *Les Grecs et leurs Dieux*. (Traduit de l'anglais par S.M. Guillemin). Paris: Payot.
- Grube, G.M.A. (1987). *El pensamiento de Platón*. (Tradução espanhola de Tomás Cavo Martinez). Madrid: Editorial Gredos.
- Jäger, W. (1953). *Paidéia. Los Ideales de la Cultura Griega*. 3 Volumes. (Tradução espanhola de Joaquin Xirau). México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2001). *Sein und Zeit* (Achtzehnte Auflage). Tübingen: Max Niemeyer.
- Marrou, H-I. (1956). *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*. Deuxième édition revue et augmentée. Paris: Seuil. (Primeira edição publicada em 1948).
- Mazel, J. (1988). *As Metamorfoses de Eros. O Amor na Grécia Antiga* (Tradução de Antônio de Pádua Danesi). São Paulo: Livraria Martins Fontes Ed. Ltda.
- Mckee, R. (1941). *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House.

- Moulinier, L. (1955). *Orphée et l' Orphisme à l' Époque classique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Nussbaum, M. (1994). *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: New Jersey Princeton University Press.
- Nuyens, F. (1948). *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie.
- Pascal, B. (1943). *Pensées*. (Texte de Léon Brunschvicg. Introduction par Émile Faguet). Paris: Nelson Éditeurs.
- Pelbart, P.P. (1989). *Da clausura do fora ao fora da clausura. Loucura e Desrazão*. São Paulo: Brasiliense.
- Pessanha, J.A.M. (1993). As delícias do Jardim. In Adauto Novaes (org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, pp.57-86.
- Platon, (1957). *Oeuvres Complètes*. Tomes I-II. (Tradução e notas de Léon Robin). Paris: Gallimard.
- Rajchman, J. (1993). *Eros e Verdade. Lacan, Foucault e a questão ética* (Tradução de Vera Ribeiro). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Ramnoux, Cl. (1959). *Héraclite ou l'Homme entre les Choses et les Mots*. Paris: Les Belles Lettres.
- Reale, G. (1994). *História da Filosofia Antiga*. 5 Volumes. (Tradução de Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine). São Paulo: Ed. Loyola.
- Reale, G. (1987). *Per una nuova interpretazione di Platone: rilettura della Metafisica dei grandi Dialoghi alla luce delle "dottrine non scritte"*. 5ª Ed. Milano: Vita e Pensiero.
- Ricoeur, P. (1991). *O si mesmo como um outro* (Tradução de Lucy Moreira Cesar). Campinas - SP: Papirus.
- Ricoeur, P. (1960). La Symbolique du Mal. In *Philosophie de la Volonté* – Tome II: *Finitude et Culpabilité*. Paris: Éditions Montaigne.
- Robin, L. (1948). *La Pensée Grecque et les origines de l'esprit scientifique*.

Paris: Éditions Albin Michel.

Robin, L. (1967). *La Pensée Hellénique des origines à Épicure*. Paris: Presses Universitaires de France.

Robledo, A.G. (1993). *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México.

Rocha, Z. (1994). *A morte de Sócrates. Uma mensagem ética para nosso tempo*. Recife: Editora Universitária da UFPE.

Rocha, Z. (1996). *Paixão, Violência e Solidão. O drama de Abelardo e Heloísa no contexto cultural do século XII*. Recife: Editora Universitária da UFPE.

Rocha, Z. (1997). *Abelardo – Heloísa. Cartas*. As cinco primeiras cartas traduzidas do original e comentadas por Zeferino Rocha. (Edição bilíngue). Recife: Editora Universitária da UFPE.

Rocha, Z. (1994). A questão da diferença e do sujeito no horizonte filosófico da crítica da racionalidade moderna. In *Síntese. Nova Fase*. Belo Horizonte. Vol. 21. N° 67, pp.449-477.

Rocha, Z. (2010). “Esperança não é esperar, mas caminhar”. Reflexões filosóficas sobre a esperança e suas ressonâncias na teoria e na clínica psicanalíticas. In Rocha, Z. *Freud entre Apolo e Dionísio. Recortes filosóficos. Ressonâncias psicanalíticas*. São Paulo: Editora Loyola.

Rohde, E. (1952). *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*. (Édition française par Auguste Reymond). Paris: Payot.

Schüler, D. (1985). *Literatura Grega*. Porto Alegre: Mercado Aberto.

Snell, B. (2000). *Die Entdeckung des Geistes* (8. Auflage). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Tradução portuguesa (s/d): *A descoberta do Espírito*. Lisboa: Edição 70. (Obra original publicada em 1975).

- Sophocle (1964). *Theâtre Complet* (Traduction, préface et notes par Robert Pignarre agregé de l'Université). Paris: Garnier-Flammarion.
- Stefanini, L. (1932). *Platone - I*. Padova: Cedam.
- Van Reeth, Cl. (1977). O banquete ou a ilusão amorosa. Leitura de Freud à luz do *Banquete*. In *Kriterion*. Belo Horizonte. Nº 70, pp.107-123.
- Vaz, H.Cl.L. (1952). Éros e Lógos. Natureza e Educação no Fedro platônico. In *Verbum*. Revista da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Ano IX, pp.161-180.
- Vaz, H.Cl.L. (1956). Amor e Conhecimento. Sobre a ascensão dialética no *Banquete*. In *Revista Portuguesa de Filosofia*. Tomo XII. Fascículo 3, pp.225-242.
- Vaz, H.Cl.L. (1993). Platão revisitado. Ética e Metafísica nas origens platônicas. In *Síntese. Nova Fase*. Belo Horizonte. Vol. 20. Nº 61, pp.181-197.
- Vaz, H.Cl.L. (1993). *Antropologia Filosófica*. (Volumes I-II). São Paulo, Ed. Loyola.
- Vaz, H.Cl.L. (1994). Sentido e não-sentido na crise da modernidade. *Síntese, Nova fase*. Belo Horizonte, Vol. 21, Nº 64, pp.5-14.
- Vaz, H.Cl.L. (1997). *Escritos Filosóficos III – Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola.
- Vaz, H.Cl.L. (1999). *Escritos de Filosofia IV. Introdução à Ética Filosófica -1*. São Paulo: Ed. Loyola.
- Vernant, J-P. e Vidal-Naquet, P. (1977). *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. (Tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado et alii). São Paulo: Duas Cidades.

O Desejo na Grécia Antiga

Editora
Universitária  **UFPE**

Rua Acadêmico Hélio Ramos, 20 | Várzea, Recife - PE CEP: 50.740-530
Fones: (0xx81) 2126.8397 | 2126.8930 | Fax: (0xx81) 2126.8395
www.ufpe.br/edufpe | livraria@edufpe.com.br | editora@ufpe.br

A Grécia Antiga não era apenas a ordem e a luminosa harmonia da Acrópolis, pois dela também faziam parte os sombrios labirintos de Minos. Nela reinavam majestosos: Apolo, o deus da luz e da razão e Dionísio, o deus das paixões e dos delírios. A serenidade do sábio convivia com a impetuosidade dos desejos da alma, tanto daqueles que a perturbavam, quanto daqueles que a conduziam aos cimos da Verdade, da Justiça e da Beleza.

Jean Frère