

Universidade Federal de Pernambuco
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Mestrado em Filosofia

Platão e Freud: Duas Metáforas da Alma Humana

Anastácio Borges de Araújo Júnior

RECIFE – PE

1999

Anastácio Borges de Araújo Júnior

Platão e Freud: Duas Metáforas da Alma Humana

Dissertação de Mestrado apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco, sob orientação do Prof. Dr. Jesus Vazquez.
Recife, abril de 1999.

Araújo Júnior, Anastácio Borges de

**Platão e Freud : duas metáforas da alma humana /
Anastácio Borges de Araújo Júnior. – Recife : O
Autor, 1999.**

120 folhas.

**Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de
Pernambuco. CFCH. Filosofia, 1999.**

Inclui bibliografia.

**1. Antropologia filosófica. 2. Platão – Teoria da
alma tripartida. 3. Freud – Metapsicologia (Segunda
tópica). 4. Metáforas – Teoria da subjetividade. I.
Título.**

141.131:159.964.2

CDU(2.ed.)

UFPE

128.3 CDD(21.ed.)(21.ed.)

BC2004-

326

TERMO DE APROVAÇÃO

ANASTÁCIO BORGES DE ARAÚJO JÚNIOR

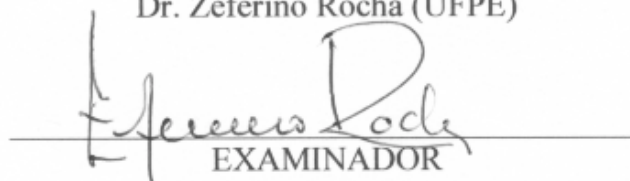
Dissertação de Mestrado em Filosofia aprovada, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

Recife, 28 de abril de 1999.

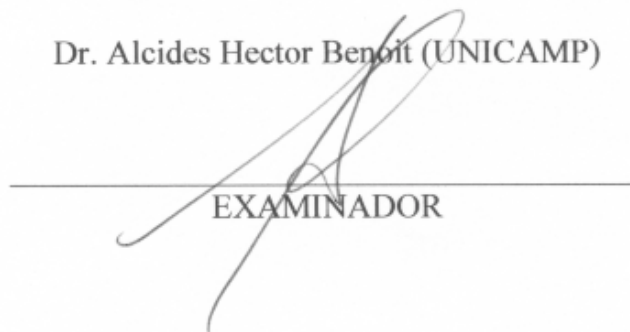
Dr. Jesus Vazquez Torres (UFPE)


ORIENTADOR

Dr. Zeferino Rocha (UFPE)


EXAMINADOR

Dr. Alcides Hector Benoit (UNICAMP)


EXAMINADOR

Resumo

O objetivo deste trabalho foi fazer uma aproximação entre as representações da alma contidas em alguns diálogos de Platão e nos textos da teoria psicanalítica de Freud. Ou seja, estabelecemos um espaço de confrontação entre o modelo conhecido como *tripartido* que Platão desenvolveu basicamente em *A República*, *Fedro* e *Timeu*, e o modelo de alma desenvolvido por Sigmund Freud denominado *segunda tópica*, estabelecendo então as convergências e divergências entre tais modelos. A dissertação procura mostrar que o conceito de alma, como tradução do termo grego $\psi\chi\acute{\eta}$ e do termo alemão *seele*, fez um longo e tortuoso trajeto desde seu aparecimento nos escritos de Homero até os nossos dias e que apesar deste conceito ter sido, contemporaneamente, abandonado pela filosofia, os problemas associados a este conceito permanecem sob diversos nomes tais como indivíduo, interioridade, identidade pessoal, sujeito, subjetividade etc. Para aproximar Platão e Freud, segundo o complexo conceito de alma, foi necessário fazer uma espécie de preparação de terreno. Procuramos então estabelecer um campo relacional que, no decorrer de nossa investigação, foi determinado pela *função* que possui os seus respectivos modelos no contexto de suas teorias. Segundo nossa análise, Platão e Freud, no que se refere às suas representações da alma humana, trabalham com tais modelos estabelecendo, claramente, que eles são *metáforas* da alma, na medida em que ela é uma realidade da qual só podemos ter uma experiência singular. Porém, para superar a simples constatação de analogias entre os autores investigados, foi necessário ainda investigar seus pressupostos com relação a suas concepções de ciência, isto é, tivemos que examinar seus pressupostos epistemológicos, definindo o significado do uso de metáforas no contexto de suas teorias. Chegamos à conclusão que o uso de metáforas constitui uma maneira de enfrentar os paradoxos na elucidação da alma humana, pois guarda com esta a relação do *como se*, e garante, deste modo, a manutenção da alma como lugar de incidência de realidades ontologicamente diversas e paradoxais, tais como unidade e multiplicidade, sensível e inteligível, mesmo e outro, identidade e diferença etc. Assim, para estes pensadores o saber psicológico, em última instância, é um saber da ordem do provável que poderia, no limite, tornar-se conhecimento científico. Finalmente, depois de estabelecer as convergências entre os modelos de alma propostos por Platão e Freud, investigamos em termos de dinâmica, isto é, em relação à saúde e doença da alma, qual a maneira saudável e também patológica de organizar as diferentes tendências da alma, o desejo como elemento central da alma e as diferenças entre o descentramento metafísico e o psicanalítico.

Abstract

The objective in this work is to make an approximation between the representations of the soul in some of Plato's dialogue and in Freud's psychoanalytic theory. That is to say, we establish a confrontation area between the *tripartite model*, which was developed by Plato in the *Republic*, *Fedro* and *Timeu* and the model of the soul developed by Freud named *second tópica*, thus establishing the convergences and divergences between such models. The dissertation shows that the concept of soul, as a translation of the Greek word $\psi\upsilon\chi\eta$ and the German word *seele*, has run through a long and tortuous route since its appearance in Homero writings up to our days, and despite having been abandoned by the philosophy nowadays, the problems associated to this concept remain under various names such as individual, interiority, personal identity, subject, subjectivity. In order to compare Plato and Freud, according to the complex concept of soul, some preparation was necessary. We sought, then, to establish a relative field that, in the development of our investigation, was determined by the function of its respective models in the context of its theories. According to our analysis, Plato and Freud, in reference to their representations of the human soul, work with such models by clearly defining them as metaphors of the soul, since the soul is a reality from which one can only have a singular experience. However, to overcome the simple evidence of analogies between the authors under investigation, it was necessary to explore their purpose in relation to their conceptions of science. In other words, we had to examine their epistemologic pretext, defining the meaning of the use of metaphors in the context of their theories. We concluded that the metaphors are one of the means to face paradoxes in the elucidation of the human soul, for they maintain with the latter the relationship of *as if*, and guarantee, this way, the maintenance of the soul as a place of incidence of ontologically diverse and paradoxical realities, such as unit and multiplicity, sensitive and intelligible, even and other, identity and difference, etc. Thus, for these thinkers the psychological knowledge is a knowledge of the probable that might, in the limit, becomes scientific knowledge. Finally, after establishing the convergences between the models of soul proposed by Plato and Freud, we investigated in terms of dynamics, that is to say, in relation to health and sickness of the soul, which is the healthy and also the pathologic way to organize the different tendencies of the soul, the desire as the central element of the soul, and the differences between metaphisic and psychoanalytic descentrement.

Agradecimentos

Agradeço ao Prof. Dr. Jesus Vazquez pelos seus ensinamentos em sala de aula, sua rica orientação e por todas as discussões metafísicas. Certamente, estas atividades foram essenciais nesse trabalho de dissertação.

Ao Prof. Dr. Zeferino Rocha por ter aceitado ser co-orientador e, pacientemente, ter compartilhado seus profundos conhecimentos acerca da Psicanálise de Freud.

Ao Departamento de Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, em especial aos Profs. Drs. George Browne, Alfredo Antunes, Raimundo Juliano e Inácio Strieder por suas dedicações na atividade docente, por terem acolhido o meu projeto, apoiado as minhas investigações e terem me iniciado na atividade docente.

À CAPES pelo apoio, sob forma de bolsa de estudos, durante dois anos que foram vitais. A Secretaria de Saúde do Estado de Pernambuco pela licença concedida para cumprir os créditos.

Ao Prof. Vincenzo di Mateo por suas importantes sugestões na Pré-Banca e ao Prof. Dr. Hector Benoit, por ter aceito compor a banca para a defesa de dissertação, vindo de São Paulo, por sua preocupação e interesse, bem como por suas oportunas sugestões.

Agradeço ainda aos meus primeiros mestres, os quais nunca pude esquecer, em especial aos Profs. Arthur Shaker, Rachel Gazzola, Maria do Carmo Guedes, Mirian Dubieux e Luís Cláudio Figueiredo.

Aos companheiros de jornada Inês Loureiro, Iso Ghertman, Marcos Nunes Costa e Karla Cascão pelos seus apoios e incentivos.

Aos meus alunos pelas suas questões e participação nas aulas; aos amigos em geral e ao Dr. Reinaldo de Oliveira, pela sua cuidadosa revisão na versão final da dissertação.

Aos meus pais e irmãos pelo inestimável suporte afetivo e a Sylvia pelo seu amor e dedicação.

“É necessário, pois, a este propósito, fazer uma das coisas seguintes: não perder a ocasião de instruir-se, ou procurar aprender por si mesmo, ou então, se não for capaz nem de uma nem de outra dessas ações, ir buscar em nossas antigas tradições humanas o que houver de melhor e menos contestável, deixando-se assim levar como sobre uma jangada, na qual arriscaremos a fazer a travessia da vida, uma vez que não a podemos percorrer, com mais segurança e com menos riscos, sobre um transporte mais sólido: quero dizer, uma revelação divina!”

Platão, *Fédon* 85 c/d

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	8
I - O ESTATUTO DO TEMA DA ALMA EM PLATÃO E FREUD	27
1. As Metáforas Platônicas e a Teoria das Formas	28
2. As Metáforas Freudianas e a Metapsicologia	41
II - OS ELEMENTOS DA ALMA EM PLATÃO E FREUD	57
1. Conflito Psíquico : o Problema do Uno e do Múltiplo Revisitado	58
2. A Tripartição em Platão e Freud e a Questão do Inconsciente.....	72
III - DINÂMICA E ABERTURA DA ALMA EM PLATÃO E FREUD	88
1. A Concepção de Saúde e as Patologias da Alma	89
2. Eros e Libido : Descentramento Metafísico e Psicanalítico	103
CONCLUSÃO	110
FONTES BIBLIOGRÁFICAS	113

INTRODUÇÃO

1. Apresentação

Esta dissertação tem como objetivo fazer “dialogar” as concepções de Platão e Freud acerca do tema da alma humana. Melhor dizendo, neste trabalho iremos aproximar o modelo de alma que Platão desenvolveu basicamente n’*A República*, no *Fedro* e no *Timeu*, conhecido como “tripartido” e o modelo de alma desenvolvido por Sigmund Freud a partir dos textos de 1923, denominado “segunda tópica”, estabelecendo convergências e divergências. Antes, porém, iremos fazer algumas considerações necessárias acerca da problemática da alma, dos autores que iremos trabalhar e dos seus respectivos modelos, da aproximação entre eles e das abordagens atuais a esta aproximação, bem como, nos posicionaremos acerca do problema quando faremos uma breve exposição do plano metodológico desta pesquisa.

Na história da Filosofia o conceito alma¹ percorre uma longa e complexa história, composta de várias tendências de pensamento e de diferentes maneiras de problematizar esta noção. Desde o homem homérico da Grécia antiga até o momento atual, existe um trajeto tortuoso em que o conceito alma é construído, modificado e reconstruído. Esse conceito passa pelos poetas épicos, líricos e trágicos, adensa-se através dos vários momentos da Filosofia Antiga, perpassa pelos mais de mil anos resultantes do encontro entre o pensamento Cristão e a concepção Clássica, chega ao ápice da confiança na razão, na Modernidade, retoma os poderes da razão numa posição mais crítica no Iluminismo, enfrenta o surgimento dos saberes que se querem

¹ Em relação à obra de Platão, acatamos a tradução corrente do termo grego $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ por alma, pela ausência de uma palavra mais adequada. Se o termo alma, hoje, tem entre nós uma prevalência exclusivamente religiosa, queremos lembrar que na cultura grega $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ tinha sentido em vários domínios: no metafísico, antropológico, ético, cosmológico, político e também no religioso. Ver REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**. Volumes I - V. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. Ver termo “psyché” p. 216 e 217 do Volume V - Léxico, Índices, Bibliografia. Quanto a Freud, alguns podem estranhar a utilização do termo “alma” no que se refere à sua obra, mas segundo Bettelheim, o fundador da Psicanálise utilizou intencionalmente a palavra *Seele*, *Seelisch* para falar do aparato psíquico que é melhor traduzido por alma, pois se Freud quisesse uma opção mais próxima de mente (mind) como foi traduzido para o Inglês, ele teria utilizado o termo alemão *Geistig*. Ver, sobre o termo alma e as críticas à tradução Inglesa de Freud, ver BETTELHEIM, Bruno. **Freud e a Alma Humana**. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1984, p. 86 e ss..

científicos — as Psicologia — e que descartam a noção ou restringem ao máximo o seu significado e, por fim, chega à concepção atual de homem que põe em questão os ideais da ilustração e nega qualquer sobrevida para o conceito. Nossa investigação, como dissemos, se insere neste longo e inacabado percurso composto das várias tentativas de elucidar este conceito, elegendo dois importantes capítulos desta história: Platão e Freud.

Antes de examinarmos os nossos autores e suas concepções, é importante deixarmos claro que não se trata aqui da defesa de uma palavra — alma — a qual a própria Filosofia parece ter, pelo menos atualmente, abandonado. Acreditamos que “os problemas clássicos da alma foram substituídos pelos problemas da interioridade, da identidade pessoal, do sujeito e da subjetividade, da alienação ou ainda, pelos problemas da consciência e da possibilidade de sua incorporação aos discursos científicos”.²

Neste sentido, devemos repetir, não se trata aqui de tentar reabilitar a palavra alma, mas trazer alguns problemas que estavam associados a ela e permanecem no momento atual, sob diversos nomes. A aproximação dos discursos da alma de Platão e Freud servirá de eixo e de baliza, com seus elementos essenciais, para o exame do tema da alma tendo em vista que este guarda toda sua atualidade, ainda que problemática, na história deste esforço reflexivo da humanidade que constitui a própria Filosofia.

2. A Problemática da Alma

O “diálogo” que gostaríamos de estabelecer entre os modelos de Platão e Freud acima referidos, se baseou então em algumas observações e numa desconfiança. Constatamos que existe uma semelhança óbvia, pelo menos a primeira vista, entre estes dois modelos de alma; constatamos também a importância destes dois pensadores nos seus respectivos contextos — origem e atualidade — na história das representações do homem e, por último, desconfiamos que estes modelos guardam elementos essenciais para uma reflexão acerca do humano, os quais serão destacados por uma aproximação analógica entre os modelos. Em outros termos, suspeitamos que uma aproximação entre estas duas teorias seria fecunda para indicar alguns conceitos fundamentais

² DURING, Élie. *L'Âme*. Paris: Flammarion, 1997, p.12, Collection Corpus.

para pensar numa possível teorização acerca do humano no contexto filosófico atual³. Desse modo, a proposta desta dissertação é “recortar” da história das representações do homem, estas duas concepções de Platão e Freud e aproximá-las para realçar esses elementos.

Entretanto, apesar de assumirmos uma posição epistemológica realista ao longo de nossa dissertação, não estamos defendendo, de antemão, um realismo ingênuo que conceba que existe uma realidade “alma” para onde todos os discursos sobre ela convergem. Na verdade, quando os observamos, vemos que, na história do pensamento ocidental, eles, ao contrário, não apontam para um consenso sobre a constituição da alma, nem sobre a melhor maneira de representá-la.

A alma, na sua peculiaridade, é “algo” de que não temos uma experiência sensível, mas de que temos uma pré-compreensão existencial, uma vivência imediata enquanto consciência de um “eu” no mundo. A alma é um “objeto” que resiste às análises científicas, na medida em que é uma noção complexa e de difícil apreensão, pois existe numa região intermediária, numa função mediadora entre as relações que mantém com o corpo, aspecto material e natural da existência, e com o espírito, entendido aqui como realidade específica do ser humano⁴.

É por algumas destas peculiaridades do “objeto” alma que podemos observar que ao fazermos um paralelo entre as noções de Epistemologia e a Psicologia, vemos que esta última nunca ficou numa posição confortável em relação à sua cientificidade; por exemplo, a clássica divisão entre ciências exatas e humanas imposta à Psicologia, cindia o homem, nas duas dimensões que lhe eram peculiares — natural e cultural — e forçava ao saber psicológico a filiação a um dos pólos desta divisão — behaviorismos e humanismos — ou o destituía de qualquer pretensão científica⁵. Talvez por isso, as Psicologias tiveram que abandonar a noção de alma, no seu sentido

³ Pode-se fazer um paralelo curioso entre a Grécia de Platão e o momento atual, pois naquela, com a derrocada da educação aristocrática e o surgimento dos sofistas, Platão teve que rapidamente pensar uma nova resposta às demandas humanas emergentes ou correria o risco de cair num relativismo absoluto que levaria a um provável *nihilismo*. Nós, depois de um certo fracasso dos sonhos da racionalidade moderna, parece que estamos atônitos com algumas das tendências filosóficas atuais. Dodds no final de sua magnífica e já clássica obra, já sugere uma analogia semelhante. Ver DODDS, E.R.. **Os Gregos e o Irracional**. Trad. Leonor Santos B. de Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1988, p. 273 (Coleção Trajectos).

⁴ Sobre a categoria do psiquismo, suas dimensões e relações com o corpo e espírito ver o belo trabalho de VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. 3ª. ed.. São Paulo: Loyola, 1991, p. 187 a 198. (Coleção Filosofia 15).

⁵ Como diz Figueiredo “o que parece realmente estar faltando é uma compreensão do radical desencontro histórico entre o projeto epistemológico moderno e os novos saberes psico e sociológicos: os segundos entram em cena no

mais amplo do que psiquismo moderno, herdada da Filosofia, pois esta noção implicaria também suas relações com o corpo e o espírito e junto com eles as dimensões simultâneas de natureza e cultura. Saberes que não abandonaram a concepção de alma, como parece ser o caso da Psicanálise, têm até hoje suas pretensões científicas ainda postas em dúvida.

Por último, a alma antes de ser “objeto” é também “sujeito” que se experimenta como “substância” pensante e conhece a possibilidade da liberdade rompendo com as determinações naturais. Nesse sentido, o homem produz cultura, dá sentido para sua experiência empírica e constitui o universo simbólico do *ethos*⁶ que irá regular todas as ações humanas. Essas características da alma, que a fazem lugar de incidência das clássicas categorias do “sujeito” e “objeto”⁷, podem nos ajudar a compreender a multiplicidade e dispersão das suas representações ao longo da história, pois, esta diversidade de tendências pode ser traduzida como modos de compreensão histórica e culturalmente determinados em relação a este “algo” que é a alma. É por sua peculiaridade que poderemos compreender, também, a existência de duas teorias da alma nos diálogos de Platão, assim como das duas tópicas da Psicanálise de Freud, ou ainda o seu modelo

exato momento em que o primeiro fraqueja e esta entrada não só testemunha, mas apressa o declínio do modo de subjetivação que poderia sustentar uma cultura regulada pelo ideal epistemológico” in FIGUEIREDO, Luís Cláudio Mendonça. **Revisitando as Psicologias**: Da Epistemologia à Ética das práticas e Discursos Psicológicos. Petrópolis: Vozes - Educ, 1995, p. 21. No que se refere às relações entre Epistemologia e Psicologia, ver também FIGUEIREDO, Luís Cláudio Mendonça. **Matrizes do Pensamento Psicológico**. Petrópolis: Vozes, 1991, 208 p..

⁶ Algumas reflexões atuais sobre a cientificidade da Psicologia, incluindo a Psicanálise, resvalam para o campo da Ética como se, depois de esgotadas as forças na busca dos fundamentos científicos, pudéssemos fazer uma “virada” para as especulações Éticas e encontrar ali o respaldo possível. Ao que parece, esta “virada” mantém a clássica polaridade entre o natural e cultural, ainda que optando pelo segundo pólo e enfocando o homem na sua relação com *ethos*, na sua dupla acepção de morada e costume ou hábito. Apesar deste assunto ser bastante complexo para uma nota de rodapé, acreditamos que existem algumas dificuldades de realizar esta passagem da Epistemologia para Ética, senão vejamos duas: a) o campo da Ética na Filosofia sempre esteve submetido a uma maior indeterminação do que o campo da Epistemologia. Neste sentido não existe qualquer esboço de consenso desde os Sofistas até Habermas; b) os saberes Psicológicos podem contribuir nas reflexões éticas, mas não poderão se transformar numa Ética, ao preço de se converterem numa *Weltanschauung* e serem absorvidos como saber pela Filosofia. Ver, sobre esta “virada”, os textos de FIGUEIREDO, Luís Cláudio Mendonça. **Revisitando as Psicologias**: Da Epistemologia à Ética das práticas e Discursos Psicológicos. Petrópolis: Vozes - Educ, 1995, 97 p.; COSTA, Jurandir Freire. **A Ética e o Espelho da Cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, 180 p.; FRANÇA, Maria Inês (org.). **Ética, Psicanálise e sua Transmissão**. Petrópolis: Vozes, 1996, 238 p.; sobre a relação entre Psicanálise e Metafísica ver DRAWIN, Carlos Roberto. *Psicanálise e Metafísica: o Esquecimento da Razão* in **Revista Síntese**, No. 50, Julho - Setembro 1990, p. 13-30.

⁷ Estas clássicas categorias foram se desdobrando nos seus efeitos pares como ciência e ética, teoria e prática, conhecimento e intervenção, etc. Na verdade, qualquer reflexão sobre o homem, enquanto cruzamento epistemológico destas dois domínios abertos pela razão, produz um curioso círculo interpretativo, pois, aquilo que se observa acerca do “objeto” homem se volta como condenação sobre o “sujeito” homem.

neuroológico inicial do Projeto⁸. Estas diferentes representações são expressões de tomadas de posição na descrição desta realidade psíquica. Vejamos as posições de Platão.

3. Platão e o Tema da Alma

Platão influenciou toda a maneira de pensar ocidental e é indiscutível que qualquer grande filósofo teve, e provavelmente terá, que levar em conta as suas elaborações, não só acerca da alma. Desde Aristóteles até aos contemporâneos, todos trataram de questões que se não foram inauguradas pelo principal discípulo de Sócrates, foram desenvolvidas por ele de uma forma própria e fundamental. Seu grande mérito, do ponto de vista especulativo, foi pensar os problemas recolocando-os a partir de seus fundamentos ontológicos, ou seja, a partir dos princípios universais constitutivos do ser.

De modo sucinto, se analisarmos a história da Filosofia, podemos dizer que Platão sintetizou — ainda que de uma forma não sistemática — os dois períodos da Filosofia clássica que o antecederam. Isto é, Platão foi o primeiro filósofo que articulou as investigações naturalistas acerca do fundamento do cosmo, realizadas pelos pré-socráticos e as questões antropológicas inauguradas pelos sofistas e por seu grande mestre Sócrates, fazendo do homem um intermediário entre o devir sensível e as realidades inteligíveis. Neste sentido, Platão desenvolve, nos seus diálogos, duas fortes concepções da alma humana — a que denominamos “unitária” do *Fédon* e a “tripartida” d’*A República*, *Fedro* e *Timeu* — que se tornaram referência a ponto de podermos afirmar que “até hoje a imagem do homem na nossa civilização mostra indeléveis traços platônicos”⁹.

Na concepção “unitária”, a alma é anterior ao corpo, princípio que lhe fornece vida e movimento e tem características contrárias a este, tais como: ser simples, invisível e imortal. Nesse sentido, a alma tem um parentesco, uma afinidade com as realidades inteligíveis do mundo das

⁸ Freud, no início de sua obra, desenvolve um modelo neurológico no *Projeto* que visava “estruturar uma psicologia que seja ciência natural; ou seja, representar os processos psíquicos como quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis (...)”. Em outras palavras, Freud tenta determinar os fundamentos físicos das realidades psíquicas para elucidar a alma e o comportamento humano. Ver FREUD, Sigmund. **Projeto de uma Psicologia Científica** (1895). Rio de Janeiro: Imago, 1974, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (E.S.B.), vol. I, p. 381.

⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. p. 35 e 36.

formas, as quais busca incessantemente. Assim, sua união com a realidade corpórea não é natural, mas accidental. A vida humana seria então uma oportunidade de purificação para nos livrarmos dos renascimentos e escaparmos do interminável ciclo das gerações sucessivas ao qual estamos submetidos. A Filosofia seria então o refúgio dos homens para garantir a purificação e o distanciamento necessários em relação ao corpo, sede das paixões. De forma resumida, esta é a atmosfera da noção “unitária” desenvolvida basicamente no *Fédon*¹⁰.

O segundo modelo de Platão, embora sugerido no *Górgias*¹¹, foi desenvolvido fundamentalmente nos diálogos *A República*, *Fedro* e *Timeu*¹². Platão defende a idéia de que a alma se divide em três elementos, partes ou atividades¹³ : a) o primeiro é o elemento apetitivo ou concupiscente (ἐπιθυμητικόν), fonte de nossos desejos e apetites, tais como: sede, fome e desejo sexual; b) o segundo é o elemento irascível, caloroso ou também chamado coração (θυμός, θυμοειδής), responsável por nossa capacidade de sentir ira, raiva e orgulho; c) o terceiro é a inteligência (λόγος, λογιστικόν) que abriga nossas racionalidade, capacidade de cálculo e intuição intelectual, capaz de pensar e conhecer as formas inteligíveis.

¹⁰ PLATÃO. *Fédon* (64a e ss.) Trad. de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 4ª.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 65, (Os pensadores).

¹¹ Existe a seguinte passagem no diálogo *Górgias* (493a/d): “Mas a vida, ao menos como tu (Cálicles) concebes, é verdadeiramente terrível. Não me causaria surpresa se Eurípides tivesse dito a verdade nestes versos: *Quem sabe se viver não é morrer e se, por outro lado, morrer, não é estar vivo?* Talvez estejamos realmente mortos! Não faz muito tempo, ouvi de um sábio que neste momento estamos mortos, nosso corpo, σῶμα, é nosso túmulo, σήμα, e a parte da alma onde se encontram os desejos é susceptível de se deixar seduzir e perturbar em desordem, confundindo o superior com o inferior” Este trecho sugere a doutrina da alma tripartida, mas este modelo só surge de modo nítido e incontestável a partir de *A República*, reaparecendo no *Fedro* e no *Timeu* com algumas variantes. PLATÃO. *Górgias*. Trad. Léon Robin. Paris: Gallimard, 1993, 1450 p., vol. II (Bibliothèque de la Pléiade).

¹² PLATÃO. *A República*. (435b e ss.) Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 5ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1987, 513 p.. PLATÃO. *Fedro*. (246a e ss.) Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975, 249 p., vol. V (Coleção Amazônica). ; PLATÃO. *Timeu*. (69b e ss.) Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1986, 158 p., vol. XI (Coleção Amazônica).

¹³ Para tratar dos elementos da alma, Platão utiliza, n’*A República*, duas vezes o termo μέρος (442 c, 444 b) que deve ser traduzida por “parte” e nas demais passagens utiliza εἶδη (435 c) que geralmente é traduzido por “forma”. Não existe um consenso entre os intérpretes acerca da melhor tradução para este termo que denota a divisão da alma. Por exemplo, Jaeger traduz por “espécies” ou “partes” da alma, Robin prefere traduzir o termo por “atividade” da alma e Janine Chanteur adere à tradução de Robin e justifica que o termo “parte” revela uma descrição pouco dinâmica. Na verdade usaremos indistintamente os termos, pois, como veremos mais adiante, a divisão da alma em partes, elementos ou atividades, guarda um paradoxo de algo que é simultaneamente uno e múltiplo, ou seja, ao usarmos o termo “partes” estaremos privilegiando uma conotação múltipla enquanto que a palavra “atividades” privilegia a unidade da alma. Ver JAEGER, Werner. *Paidéia* : a formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1986, p. 557; ROBIN, Léon. *Platon*. Paris : PUF, 1997, p.131., (Collection Quadrige) e CHANTEUR, Janine. *Platon, le désir et la cité*. Paris: Sirey, 1980, p. 91 (Coleção Philosophie Politique).

No que se refere à existência destes dois modelos — “unitário” e “tripartido” — na Filosofia de Platão, destacamos duas principais posições assumidas pelos comentadores : a) a dos que defendem a superioridade do modelo “unitário” sobre o “tripartido” apontando para sua coerência com a teoria das formas ou ainda argumentando que o modelo “tripartido”, oriundo do pitagorismo, seria um corpo estranho aos diálogos platônicos¹⁴; b) a dos que defendem que o modelo “tripartido” representa um avanço significativo em relação ao “unitário”, sendo portanto um aperfeiçoamento da concepção estreita e puritana apresentada no diálogo *Fédon*¹⁵.

Sem dúvida, as duas posições têm suas razões. Se olharmos a obra de Platão como um *continuum*, veremos que o conceito de alma dilata-se na medida em que avançam as investigações. Estas mudanças que ocorrem, do *Fédon* até ao *Timeu*, têm necessariamente este duplo aspecto: ao mesmo tempo em que tentam resolver certos impasses, aperfeiçoando as teorias, trazem, também, novos problemas e, por isto, são vistas como incoerentes. Assim, se o modelo “unitário” é insuficiente para explicar a dimensão afetiva do homem, não conseguindo sequer dar conta da

¹⁴ Neste sentido, autores como Rodhe, Burnet e Taylor fazem restrições ao modelo “tripartido”, referindo-se a um trecho d’*A República* (X, 611b) em que Platão está examinando a imortalidade da alma e diz que “(...) nem tão-pouco vamos supor que a alma, na sua verdadeira natureza, é de tal espécie que esteja repleta de variedade, disparidade e discordância consigo mesma. (...) não é fácil ser eterno, se se é formado de muitas partes [se referindo à sua doutrina tripartida exposta neste mesmo diálogo], (...) para saber o que é [a alma] na verdade, não devemos examiná-la deteriorada pela união com o corpo e outros males, que é como atualmente a vemos, mas tal como a alma fica depois de purificada, é assim que devemos observá-la cuidadosamente pela razão (...) Agora o que dissemos sobre ela [referindo-se à doutrina “tripartida” novamente], é verdade, quanto ao seu estado actual”. Estes intérpretes acreditam que Platão mantém intacto seu modelo “unitário”, pois na sua simplicidade a alma é conatural (συγγενεία) com as formas; deste modo, este trecho d’*A República* demonstra a falta de firmeza de Platão na defesa do modelo “tripartido”. Rodhe chega mesmo a afirmar que Platão abandona a noção de tripartição só esboçada n’*A República* e no *Fédon*. Burnet argumenta também, baseado na doxografia de Galeno, que a doutrina da alma tripartida era na verdade de origem pitagórica e incoerente com todo o sistema platônico. Ver ROHDE, Erwin. **Psique**. Barcelona: Editorial Labor, 1973, vol II, p.493 nota 25; BURNET, John. **O Despertar da Filosofia Grega**. Trad. Mauro Gama. São Paulo: Siciliano, 1994, p. 237 e 238 (nota 1); TAYLOR, A. E.. **Plato : the man & his work**. New York: Methuen, 1986 (7ª. ed.), p. 281.

¹⁵ Em torno desta idéia, podemos reunir nomes como Grube, Dodds e Robinson que defendem que o modelo do *Fédon* não é a última palavra de Platão sobre o tema, mas a primeira, e desta forma o modelo “tripartido” é um avanço que sintetiza dois aspectos humanos essenciais — emoção e intelecto — representado pelos conceitos gregos de ἔρως e λόγος, os quais estariam dissociados no modelo “unitário”. Neste sentido, Grube diz que Platão, ao estender o significado da concepção de alma aos três elementos, elaborou a noção de conflito interior na própria alma que é, da forma que se apresenta n’*A República*, uma idéia surpreendentemente atual. Ver GRUBE, G.M.A.. **El Pensamiento de Platón**. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1987, p. 202 e ss. (Coleção Biblioteca Hispánica de Filosofía, no. 80); DODDS, E.R.. **Os Gregos e o Irracional**, p. 229 e ROBINSON, Thomas More. **Plato’s Psychology**. 2ª. ed.. Toronto: University of Toronto Press Inc, 1995, p. 53 e ss. (Phoenix, 8).

paixão — necessária ao filósofo, pela sabedoria¹⁶ — também é verdade que o modelo “tripartido” ameaça a integridade da teoria das formas, pois todo o sistema metafísico de Platão implica necessariamente imortalidade da alma¹⁷, e seria difícil supormos a imortalidade de algo composto. Dessa forma, o modelo “unitário” parece ser mais adequado e coerente com a teoria das formas, o “tripartido”, por outro lado, supera as limitações do primeiro e representa o homem de forma muito mais integral, complexa e adequada.

Entretanto, acreditamos ser possível recolocar esta questão, ou seja, em lugar de estabelecermos uma lógica excludente entre os dois modelos, podemos examinar o significado deles de acordo com a estrutura exibida em cada um e com o contexto dos seus respectivos diálogos. De acordo com essa análise, desenvolvida no primeiro capítulo, podemos antecipar que o modelo “tripartido” mostrou-se mais adequado para os objetivos propostos por nossa investigação, pois ele representa o homem existente na sua totalidade que possui aspectos imanentes e também transcendentais. De qualquer forma, a existência destes dois modelos está associada a uma perspectiva teórica tomada pelo fundador da Academia. A alma como realidade complexa permite estes vários pontos de vista. Passemos às teorias de Freud.

4. Freud e o Tema da Alma

Freud, por sua vez, será o interlocutor contemporâneo de Platão nesta dissertação, pois desenvolveu na sua Metapsicologia uma fecunda representação do homem e se tornou uma força teórica dominante no nosso século. Esta teoria, por um lado deslocou o centro do indivíduo da consciência para os seus aspectos irracionais e inconscientes e por outro, mostrou a necessidade do homem de preservar sua autonomia racional para garantir a vida civilizada.

¹⁶ O modelo “unitário” seria incapaz de fornecer sentido à paixão filosófica pela verdade, pois todas as paixões confinadas no corpo sempre atrapalhariam o homem na busca da verdade, assim, é complicado entender alguns trechos dos diálogos de Platão tendo como paradigma o modelo “unitário”. Ver **Fédon (68b)**.

¹⁷ Ao que parece, Platão deixa inconclusa a questão da imortalidade n’*A República* (X, **612a**), pois só depois que o filósofo atingisse o inteligível “ver-se-ia a sua [da alma] verdadeira natureza, se é complexa ou simples, ou como é. Agora quanto às afecções e formas que tem na vida humana, analisamo-las suficientemente, segundo julgo.” Esta temática da imortalidade no modelo “tripartido” reaparecerá com novos elementos no *Fedro* e só será solucionada no *Timeu*, mas de qualquer forma este é um tema bastante complexo do pensamento de Platão.

Dessa forma, se o médico vienense afirmou que a Psicanálise teria consumado o que seria o terceiro golpe do conhecimento científico contra o amor-próprio da humanidade¹⁸, destituindo o homem de sua unidade e homogeneidade e atingindo frontalmente os ideais da modernidade, Freud também mostrou sua fé inabalável no conhecimento científico como única arma contra o obscurantismo e a ilusão, crença esta que o tornava um autêntico *Aufklärer*. Este duplo aspecto da Psicanálise pode ser compreendido pela ambigüidade de Freud em relação ao conhecimento científico e à Filosofia.

Em relação ao primeiro, todos sabemos que Freud tinha como projeto tornar a Psicanálise uma Ciência, no sentido forte do termo. Porém as suas investigações clínicas e o seu modelo de homem traziam uma relativização profunda na pretensão de racionalidade e autonomia humanas. Nesse sentido, no seu bojo, a Psicanálise carregava uma “peste” capaz de implodir o projeto científico da modernidade tornando-se até mesmo anticientificista.

Em relação à Filosofia, se por um lado, Freud, como ele mesmo admitia, tinha uma grande atração por esta forma de conhecimento, bem como utilizava a citação filosófica de modo habitual na sua obra, por outro, ele lhe era hostil, mantendo a Psicanálise sempre a uma certa distância desta *Weltanschauung*, sentindo-se mesmo ofendido pelo desprezo que os filósofos dirigiam à sua “ciência” e pelos obstáculos colocados ao seu conceito de Inconsciente. Talvez, esta dupla ambigüidade em relação ao conhecimento científico e filosófico, possa ser interpretada como uma hesitação — ainda que implícita — de Freud a respeito de a qual destes dois tipos de conhecimento lhe caberia filiar a Psicanálise¹⁹.

¹⁸ Freud afirma que a humanidade sofreu, pelo conhecimento científico, três duros golpes no seu amor-próprio ou narcisismo: a) o *golpe cosmológico*, anunciado pelo pitagórico Aristarco de Samos e amplamente divulgado por Copérnico no século XVI, que retira a terra de sua suposta condição central (geocentrismo) e mostra que o Sol, além de ser incomparavelmente maior que o nosso planeta, é o verdadeiro centro (heliocentrismo) do Universo; b) o *golpe biológico*, proferido pelo evolucionismo de Darwin, que colocou o homem ao lado dos outros animais e na mesma linhagem de descendência e retira dele qualquer pretensão em ter origem divina; c) o *golpe psicológico*, talvez o mais dolorido para a espécie humana, anunciado pelos conhecimentos psicológicos, em especial, pela psicologia profunda da Psicanálise, que mostra que o homem não é senhor em sua própria casa, pois a consciência é apenas uma pequena parte da sua realidade psíquica, um efeito de superfície que encobriria a maior parte do seu psiquismo inconsciente que determina o seu comportamento. Ver FREUD, Sigmund. **Conferências Introdutórias sobre Psicanálise : Parte III. Teoria Geral das Neuroses : Conferência XVIII : A Fixação em Traumas — O Inconsciente** (1917), E.S.B., XVI, p. 336 e **Uma Dificuldade no Caminho da Psicanálise** (1917), E.S.B., XVII, p. 174.

¹⁹ Ver sobre os aspectos anticientíficos da Psicanálise o texto de BIRMAN, Joel. *Indeterminismo e Incerteza do Sujeito na Ética da Psicanálise : Uma leitura sobre o fundamento ético do discurso freudiano* in FRANÇA, Maria Inês (org.). **Ética, Psicanálise e sua Transmissão**. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 34 a 65; sobre a relação de Freud

Como iremos ver quando aproximarmos os modelos de Platão e Freud, a riqueza da representação de homem da Metapsicologia freudiana, que por si só justifica sua presença nesta investigação, pode ser atribuída, pelo menos em parte, a esta indefinição teórica de Freud, que no seu discurso manifesto fazia ciência, mas de maneira latente utilizava a especulação que seria, supostamente, própria do discurso filosófico.

Na doutrina freudiana existem pelo menos duas nítidas representações da alma humana: a primeira, apresentada inicialmente no capítulo VII de *A Interpretação dos Sonhos* (1900) e sistematizada metapsicologicamente no artigo *Sobre o Inconsciente* (1915), conhecida como “primeira tópica”, e a outra, desenvolvida principalmente a partir do seu livro *O Ego e o Id* (1923), denominada “segunda tópica” ou “teoria estrutural”.

Na primeira teoria do aparelho psíquico, Freud distingue na alma humana três sistemas: *consciente*, *pré-consciente* e *inconsciente*. A partir de suas investigações clínicas, o grande neurologista observou que a maior parte da vida psíquica não era consciente, embora exercesse forte influência no comportamento humano. A este sistema Freud chamou *inconsciente*, o qual é constituído por conteúdos recalcados; estes conteúdos são os aspectos representativos dos representantes psíquicos das pulsões que são sentidos como ameaças ao indivíduo. Estes são expressões psíquicas das excitações somáticas, que querem satisfação imediata por serem regidas pelo princípio do prazer. Estas representações têm forte componente energético e, por isso, estão sempre tentando retornar à consciência para satisfazer-se. O *inconsciente* é regido por um modo de funcionamento próprio denominado processo primário, podendo o componente energético dissociar-se de sua representação original e associar-se a outras representações (deslocamento) ou aglutinar várias (condensação), o que funcionará como um disfarce para satisfação indireta da representação originária ou desejo. Os sistemas *pré-consciente* – *consciente*, em oposição ao *inconsciente*, são regidos pelos processos secundários que não permitem a livre circulação desta energia psíquica e pelo princípio da realidade que influencia a *censura*, estabelecida entre os sistemas *pré-consciente* e *inconsciente*, que deve vigiar os desejos “inadequados” vindos deste último. De forma bem sucinta, esta é a “primeira tópica” freudiana.

com a Filosofia ver ASSOUN, Paul-Laurent. **Freud** : a filosofia e os filósofos. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978, 223 p..

Na “segunda tópica”, Freud teoriza a alma humana segundo três instâncias distintas: *ego*, *id* e *superego*. O *id*, pólo pulsional inato da alma, é totalmente inconsciente, e tem como conteúdo originário algumas representações herdadas, bem como outras recalçadas pela defesa do *ego*. O *id* é o mais antigo dos elementos anímicos, sendo a fonte primitiva da energia psíquica, da qual irão se diferenciar o *ego* e o *superego*. O *ego*, apesar de não ser totalmente autônomo, é o mediador dos vários interesses da totalidade do indivíduo; nesse sentido, está sujeito às reivindicações do *id*, às críticas e julgamentos do *superego* e às exigências da realidade. O *superego* é uma espécie de juiz, censor com relação ao *ego*, tendo assim, as funções de consciência moral, auto-observação e formação de ideal. Nesse esquema, o *ego* e o *superego* têm em si “partes” também inconscientes.

No que se refere a essas duas maneiras de ver o psiquismo, é verdade que Freud, ao longo de sua obra, “não renunciou a conciliar as suas duas tópicas”²⁰. Pode-se ver isso, de modo inequívoco, num de seus últimos textos, o *Esboço de Psicanálise* (1938). Porém, sabe-se que a “segunda tópica” surgiu para tentar explicar, de modo mais adequado, as constatações clínicas acerca do conflito psíquico e da formação do *ego*, que o primeiro modelo não conseguia explicar de modo satisfatório. Deste modo, justificamos a nossa escolha pela “segunda tópica” para trabalhar em nossa dissertação, pelo fato de acreditarmos que ela representa um aperfeiçoamento teórico em relação à “primeira tópica” da Psicanálise, já que é uma adequação às observações clínicas. Muito embora, recorreremos a textos de Freud anteriores a *O Ego e o Id* (1923), já que, no limite, não existe uma ruptura entre os dois modelos.

5. Platão e Freud: Abordagens Atuais do Problema

A idéia de aproximar Platão e Freud não é original. Existem alguns trabalhos que já o fizeram e devemos tecer alguns comentários sobre certas pesquisas. Muito embora, só iremos comentar alguns destes²¹ estudos, já que sobre Platão e Freud existem inúmeras referências breves

²⁰ LAPLANCHE, Jean e PONTALIS, Jean-Baptiste. *Vocabulário da Psicanálise*. 9ª ed. Trad. Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 1986, p. 661.

²¹ Platão e Freud foram citados de maneira breve — *en passant* — pelos mais diversos nomes, desde autores considerados clássicos, como Jaeger e Dodds, passando por historiadores da psicologia e psiquiatras, como Alexander, até pensadores atuais como Allan Bloom. Os conteúdos destas referências são vários, desde

e outros trabalhos²² que não serão úteis neste rápido panorama histórico das aproximações acerca de nossos autores.

O primeiro trabalho de que temos notícia chama-se *Freuds Libidotheorie verglichen mit Eroslehre Platos*²³, escrito por Max Nachmansohn em 1915. Trata-se de uma comparação entre a noção de libido freudiana com o eros platônico. Nachmansohn, no início desse ensaio, retoma a querela acerca da libido entre Freud e Jung na qual este último teorizava uma concepção ampla de libido como energia psíquica em geral, enquanto Freud postulava que a libido é sempre de natureza sexual, no seu sentido amplo, mesmo que esta seja passível de dessexualização como nos investimentos narcísicos ou ainda na sublimação. Nachmansohn sugere alguns equívocos na interpretação Jungiana dos textos de Freud e, em seguida, defende a idéia de que Platão seria um precursor da teoria da libido de Freud. Ele se diz “convencido que exista efetivamente em Platão uma extraordinária antecipação de certas idéias freudianas”²⁴.

A partir de citações dos diálogos *Banquete* e *Fedro*, Nachmansohn tenta provar suas convicções declaradas de antemão, concluindo que “a teoria da sublimação de Freud já foi detalhada por Platão”²⁵ e que “a teoria da libido de Freud, objeto de tanta hostilidade, encontrou como precursor um grande pensador e moralista grego, que antecipou estas descobertas de tão alta importância”²⁶. Eis que encontramos a chave deste ensaio: ele é uma defesa das noções de sexualidade infantil e teoria da libido, que tanto escandalizaram os contemporâneos de Freud. Esse ensaio de Nachmansohn como o trabalho do pastor suíço Oskar Pfister chamado *Plato als*

aproximação pelo tema do amor (Eros e libido), até à desconfiança de que Platão é um pensador muito mais profundo que Freud. Ver algumas dessas referências em : JAEGER, Werner. **Paidéia** : a formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo, Martins Fontes, 1986, p. 655; Dodds, E.R.. **Os Gregos e o Irracional**, p. 230 e 236; ALEXANDER, F. e SELESNICK, S.. **História da Psiquiatria**. São Paulo, Ibrasa, 1980, p. 66; BLOOM, Allan. **O Declínio da Cultura Ocidental**. São Paulo: Best Seller, 1989, p. 129.

²² Desde que Lacan no seu Seminário sobre transferência, entre 1960 e 1961, fez uma leitura atenta do *Banquete* de Platão, muitos psicanalistas se reaproximaram deste texto em busca de elucidação do fenômeno da transferência a partir da relação entre Alcebiades e Sócrates. Desta forma, alguns trabalhos sobre a *performace* de Alcebiades podem ser encontrados; ver, por exemplo, o texto de RETH, De Claude van. *O Banquete ou a ilusão amorosa - Leitura de Freud à luz do banquete* in **Revista Kriterion**, Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 1977, jan-dez..

²³ Este trabalho foi publicado na revista *Internationale Zeischrift Für Psychoanalyse*, vol. 3, no. 65, 1915; tivemos acesso a uma tradução francesa deste; ver NACHMANSOHN, Max. **La Libido chez Freud et L'Eros chez Platon** : une comparaison. Trad. Petra Menzel, Micheline Weinstein, Gilbert Bortzmeyer, Solange Faladé, Michèle Lohner-Weiss e Pr. Maurice Colleville. Paris, mimeografado, 1984, 42 p..

²⁴ NACHMANSOHN, Max. **La Libido chez Freud et L'Eros chez Platon** : une comparaison, p. 24.

²⁵ NACHMANSOHN, Max. **La Libido chez Freud et L'Eros chez Platon** : une comparaison, p. 41.

²⁶ NACHMANSOHN, Max. **La Libido chez Freud et L'Eros chez Platon** : une comparaison, p. 42.

*Vorlaufer der Psychoanalyse*²⁷ tinham como intenção última mostrar que a noção de libido em Freud — injustamente chamado de pansexualista — nada tinha de imoral, pois estava respaldada pelas idéias do divino Platão.

Nesse mesmo núcleo temático, em 1963, Thomas Gould publicou um livro chamado *Platonic Love*²⁸ que é um trabalho sobre o tema do amor na Filosofia de Platão, no qual o autor contrasta, de modo muito sucinto, esta concepção com outras três, a saber, as concepções cristã, romântica e freudiana. Gould faz referências aos trabalhos de Nachmansohn e Pfister sobre Eros e libido, e mostra que esta aproximação entre Platão e Freud pode ser alargada, pois existem outros pontos convergentes²⁹ com relação aos seus modelos de homem. Deste modo, Gould comenta, de modo breve, alguns destes pontos presentes na Filosofia de Platão e no pensamento de Freud, entre os quais destacamos: a) a idéia de que a infelicidade humana está associada a uma “guerra civil no interior da *psyche*”; b) o autoconhecimento, enquanto busca racional e também reconhecimento de atividades irracionais que se revelam em sonho, como única esperança para a felicidade humana; c) a cura ou terapia está associada aos efeitos do diálogo; d) ambos têm profunda admiração e dívida com os poetas, mas também os consideram perigosos e sua arte algo irracional; por último: e) a temática do amor, através dos conceitos de Eros e libido, aspecto este mais desenvolvido nesta obra. Para nós, o importante é que Gould é o primeiro autor que, embora se proponha só a aproximar Platão e Freud pela temática do amor, observa com precisão a existência de outros aspectos que compõem esta aproximação e nesse sentido, suas considerações são inaugurais e significativas.

Em 1978, Bennett Simon escreve um trabalho interessante sobre a concepção de razão e loucura na Grécia antiga, no qual dedica um capítulo ao tema Platão e Freud³⁰. Simon considera “útil” esta aproximação entre os autores, pois, acredita “que o modelo platônico da mente e dos transtornos mentais ocupa um lugar muito importante no pensamento de Freud”³¹; mas adverte, com relação aos trabalhos que tentaram aproximar estes dois pensadores, que eles “fracassam de

²⁷ Este ensaio de Oskar Pfister, também foi publicado na revista *Internationale Zeischrift Für Psychoanalyse*, vol. 7, no. 269, 1921. Sabe-se (cf. nota 46) que Freud conhecia estes dois trabalhos e mencionou esta “coincidência” de suas idéias com o fundador da Academia.

²⁸ GOULD, Thomas. **Platonic Love**. London: Routledge & Kegan Paul, 1963, 215 p.

²⁹ GOULD, Thomas. **Platonic Love**, p. 15.

³⁰ SIMON, Bennett. **Razon y Locura en la Antigua Grecia** : las raices clasicas de la psiquiatria moderna. Trad. Felipe Criado Boado. Madrid: Akal Editor, 1984, p. 241 a 261 (Coleção Akal Universitaria, 64).

algum modo na hora de determinar se as configurações globais das teorias destes dois homens são suficientemente congruentes, a ponto de poderem justificar uma aproximação “comparada e contrastada” entre ambos”³².

Depois dessa advertência³³, Simon afirma que “se considerarmos que os dois pensadores compartilham de uma mesma noção, ou estrutura central subjacente, então nossa comparação estará justificada. Esta noção fundamental é a de que o homem é uma criatura que tem conflitos interiores e se encontra dividida entre uma parte racional e superior, e uma parte inferior ou desejanse”³⁴. Ou seja, Simon, que fundamenta sua aproximação a partir do conceito de conflito, utiliza o modelo “unitário”³⁵, pois para ele as diversas concepções de Freud são variações do tema da dualidade expressas nos termos razão e desejo.

Embora concordemos com Simon acerca do papel central que tem a noção de conflito nas teorias da alma humana de Platão e Freud, temos que nos opor à consideração que ele faz de que esta semelhança é o fundamento válido para aproximar os pensadores. Pois, como defenderemos no primeiro capítulo, o fundamento necessário para aproximar Platão e Freud é que suas concepções da alma tenham função análoga no contexto geral de suas teorias. No momento, o essencial, é não perdermos de vista que o trabalho de Simon foi importante para o avanço das

³¹ SIMON, Bennett. **Razon y Locura en la Antigua Grecia**, p. 245.

³² SIMON, Bennett. **Razon y Locura en la Antigua Grecia**, p. 246.

³³ Na verdade, esta advertência de Simon, aparece diversas vezes entre os autores que abordam a aproximação entre Platão e Freud. Existe uma hesitação teórica como se houvesse um abismo entre Platão e Freud que dificultaria ou impediria qualquer aproximação entre eles. Um exemplo claro disto é encontrado em Dodds, quando trata do avanço da concepção tripartida em relação ao modelo “unitário”. Diz : “as paixões já não são encaradas como uma infecção de origem estranha, mas como parte necessária da vida da mente, como a conhecemos, e mesmo como uma fonte de energia, como a *libido* de Freud, que pode ser “canalizada” para a atividade tanto sensual como intelectual ⁷³².” Na nota 732 continua o segundo termo de sua hesitação : “(...) Mas os pressupostos de Platão são muito diferentes dos de Freud, como notou Cornford no seu excelente ensaio sobre o Eros platônico (...)”. Ou seja, as diferenças de pressupostos parecem destituir a validade das semelhanças observadas entre Platão e Freud. Ver Dodds, E.R.. **Os Gregos e o Irracional**, p. 229 e 245. Em nossa dissertação, tentamos transpor este suposto abismo, ou melhor, recolocar esta problemática através do exame atento das idéias dos dois pensadores, como também pela constituição de um espaço comum de confrontação entre eles, através do uso da metáfora, como será desenvolvido no primeiro capítulo.

³⁴ SIMON, Bennett. **Razon y Locura en la Antigua Grecia**, p. 246 e 247.

³⁵ O autor diz, numa nota de rodapé (cf. nota 8), que “o modelo “tripartido” não resolve satisfatoriamente as questões colocadas pelo modelo psique-soma”, reduzindo todas as variantes dos modelos de Platão e Freud ao *esquema dual*. Ver SIMON, Bennett. **Razon y Locura en la Antigua Grecia**, p. 247.

discussões e do estudo comparativo entre esses dois pensadores, como, aliás, era o seu desejo, manifesto no próprio ensaio³⁶.

Mais recentemente, Gerasimos Santas publicou um livro dedicado a uma aproximação entre Platão e Freud³⁷ acerca do tema do amor. Segundo Santas, “as duas teorias não têm sido reconstruídas e comparadas de modo suficientemente sistemático e num nível significativo de detalhes”. Refere-se, em particular, a cinco trabalhos, entre eles os de Nachmansohn, Gould e Simon, considerando-os resumidos e mesmo fragmentados. Nesse sentido, a pesquisa de Santas quer preencher esta lacuna, fazendo uma comparação cuidadosa, já que, segundo ele, as teorias de Platão e Freud não problematizam o amor na mesma perspectiva, pois, “eles nem têm teorias similares sobre a mente humana, nem métodos parecidos de investigação”³⁸. Assim, segundo Santas, “cada teoria deve primeiramente ser reconstruída em seus próprios termos e dentro da extensão de seu contexto teórico, e as principais comparações feitas mais tarde”³⁹.

Esta receita é então seguida, à risca, por Santas na sua obra. Ele reconstrói, nos quatro primeiros capítulos, a teoria platônica de Eros a partir do *Banquete* e *Fedro*, utilizando também o *Lísias* e *A República*, e, em seguida retoma, nos capítulos cinco e seis, a teoria sexual da Metapsicologia de Freud e sua correspondente concepção de amor, para, finalmente, no sétimo e último capítulo, comparar as duas. Apesar de partirmos de pressupostos e chegarmos a conclusões bem diferentes das de Santas, temos que reconhecer a importância desse trabalho, na medida em que, pela primeira vez, se produziu uma obra inteiramente dedicada a Platão e Freud.

Finalmente, existe um ensaio de A.W. Price sobre Platão e Freud⁴⁰, que será uma importante referência para nossa dissertação. Nesse trabalho, Price se propõe não só a estabelecer convergências entre o pensamento desses autores, mas também a “refletir sobre o tipo de significado que elas possuem”⁴¹. Para fazer um paralelo entre os dois pensadores, sem negligenciar

³⁶ SIMON, Bennett. **Razon y Locura en la Antigua Grecia**, p. 261.

³⁷ SANTAS, Gerasimos. **Plato & Freud** : two theories of love. New York: Basil Blackwell, 1988, 195 p..

³⁸ SANTAS, Gerasimos. **Plato & Freud**, p. 03. Concordamos inteiramente com a segunda afirmação, porém nossa dissertação busca estabelecer convergências e divergências entre as teorias, considerando justamente a diferença de perspectiva entre os nossos autores.

³⁹ SANTAS, Gerasimos. **Plato & Freud**, p. 03.

⁴⁰ PRICE, A. W.. *Plato and Freud* in C. Gill (ed.) **The Person and the Human Mind** : Issues in Ancient and modern Philosophy. Oxford: Oxford University Press - Clarendon Press, 1990, 284 p.

⁴¹ PRICE, A. W.. *Plato and Freud*, p. 247.

as diferenças, o autor propõe, então, dois núcleos temáticos: o conhecido tema do amor a partir das noções de ascese e sublimação e a questão da tripartição da alma⁴².

No que se refere à concepção de alma tripartida, Price acredita que o modelo platônico tem sido freqüentemente desvalorizado e cita como exemplo, as palavras de Cornford sobre este modelo: “O esquema é artificial e falso, e não só como trabalho filosófico independente, mas como análise do tipo introspectiva e direta”⁴³. Price se opõe à interpretação de Cornford, e desenvolve então uma concisa e interessante análise das convergências e divergências entre o modelo “tripartido” de Platão e a “segunda tópica” de Freud, examinando, de maneira precisa, os diversos aspectos e tentando extrair o significado dessas semelhanças. A partir de nossa aproximação, na medida que desenvolvermos os temas, iremos apontar as contribuições de Price.

6. Metodologia

Uma das nossas experiências mais comuns é identificar semelhanças entre os animais, plantas, objetos, lugares, pessoas, sensações etc.⁴⁴ Parece-nos uma vivência tão simples — “isto parece com aquilo” — que dispensaria ver aí qualquer problemática. Entretanto, na Filosofia, para mantermos a coerência, não poderíamos nos desviar de uma justificativa diante de um procedimento de aproximação entre dois objetos quaisquer. Ainda mais, se levarmos em conta que nosso trabalho propõe uma aproximação entre dois objetos discursivos — representações da alma humana — inscritos na Filosofia de Platão e na Metapsicologia de Freud, o que observamos é, na verdade, uma proliferação das dificuldades que exigem uma investigação clara e uma justificativa precisa. Para minimizar as dificuldades, na nossa proposta de aproximação, iremos agora problematizar alguns pontos desta comparação e mostrar as perspectivas de solução encontradas, ainda que provisórias.

⁴² PRICE, A. W.. *Plato and Freud*, p. 250.

⁴³ CORNFORD, F. M.. *Psychology and Social Structure in the “Republic” of Plato*. *Classical Quarterly*, 6 (1912), 259 apud PRICE, A. W.. *Plato and Freud*, p. 258.

⁴⁴ Aliás, na linguagem ordinária quando nomeamos com os substantivos estamos identificando semelhanças, podemos designar seres diversos pelo mesmo nome (substantivo comum) e estamos estabelecendo uma igualdade: quando chamo este e aquele animal de coelho, por exemplo. A efetividade da linguagem depende, portanto de categorias (idéia, universal, conceito, gênero, convenção etc.) que possibilitam a comunicação.

A primeira armadilha que temos que superar é a tendência de tomarmos a perspectiva de um dos termos comparados para julgar o outro. Nesse sentido, não devemos considerar Platão precursor de Freud, observando suas teses como antecipações intuitivas das verdades freudianas, nem devemos tentar elucidar o homem Platão ou sua obra, a partir de uma interpretação psicanalítica, fazendo uma espécie de “psicanálise aplicada”⁴⁵. De maneira similar, não seria pertinente ver Freud como um discípulo tardio da Academia que apenas dá uma roupagem moderna aos temas e idéias que já estavam contidas nos diálogos platônicos.

Ambos os procedimentos, para nós, pecam por tentar uma avaliação a partir de um parâmetro exterior ao pensamento do próprio autor. Isto produz distorções e equívocos. Se na perspectiva freudiana, fizemos de Platão um caso clínico ou um protopsicanalista, passaremos a ver a história como um desenvolvimento contínuo e consideraremos o desdobramento das idéias como uma evolução positiva das ciências, na qual a Grécia Antiga seria a infância de nosso pensamento adulto e evoluído.

Se, ao contrário, na perspectiva platônica, fizemos de Freud o último neoplatônico inconfesso⁴⁶, veremos a história como uma decadência contínua e tenderemos, por fim, a rotular Freud de um impostor que se apossou e desvirtuou as formulações do divino Platão. Acreditamos

⁴⁵ Queremos deixar claro que “psicanalisar” Platão não é nossa proposta mas temos que admitir que existem interessantes trabalhos nesta perspectiva como por exemplo o de Yvon Brès, que fez uma profunda e extensa investigação para examinar a “criação filosófica de Platão como expressão de uma experiência que pode ser descrita em termos da psicologia moderna”, utilizando a doutrina freudiana. Ver BRÈS, Yvon. **La Psychologie de Platon**. 2 ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1973, 432 p. (Coleção Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Paris-Sorbonne, série Recherches, 41).

⁴⁶ Segundo Ernest Jones, Freud afirmou, certa vez, que seu conhecimento sobre a Filosofia de Platão era fragmentário, porém, sabemos que Freud, na sua obra, faz referência à *República* e ao *Banquete*, conheceu trabalhos que o aproximavam de Platão, além de ter também traduzido o 12º volume da obra de John Stuart Mill, que constava de alguns ensaios, entre eles um sobre Platão. Entretanto, não poderíamos debitar a Freud uma dívida maior do que a de qualquer homem ocidental em relação ao fundador da Academia. Neste sentido, Platão foi condição de possibilidade de todo pensamento ocidental. Como diz Aristóteles na sua *Metafísica*: “nós, platônicos”. Ver JONES, Ernest. **A Vida e a Obra de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro, Imago, 1989, p. 67. Volume I; sobre a referência à *República* (IX, 576 b) ver FREUD, Sigmund. **Interpretação dos Sonhos** (1900), E.S.B., V, p. 658 e **Conferências Introdutórias sobre Psicanálise : Parte II. Sonhos IX Conferência : A Censura dos Sonhos** (1915-1916), E.S.B., XV, p. 176; sobre o *Banquete* (189 d - 193 d) ver FREUD, Sigmund. **Além do Princípio do Prazer** (1920), E.S.B., XVIII, p. 78; Freud faz referências aos trabalhos de Max Nachmansohn e Oskar Pfister, que aproximavam suas teorias de Platão, publicados em 1915 e 1921 respectivamente na Internationale Zeischrift Für Psychoanalyse, sob os títulos *Freuds Libidotheorie verglichen mit Eroslehre Platos* e *Plato als Vorlauffer der Psychoanalyse*, no seu livro **Psicologia de Grupo e a Análise do Ego** (1921), E.S.B., XVIII, p. 116 e no Prefácio à 4ª edição dos **Três Ensaios para uma Teoria Sexual** (1905), E.S.B., IV, p. 08.

que estes procedimentos são estéreis, desrespeitam os pensadores no seu contexto e singularidade e implicam uma tomada de posição prévia.

Evitando isso, devemos deixar claro que estamos conscientes de que a maior dificuldade nesta aproximação entre Platão e Freud, é a interpretação que teremos que fazer do pensamento destes autores. Se por um lado, a interpretação dos tempos remotos da Grécia, geralmente, vem contaminada por nossa linguagem e nosso modo atual de pensar, por outro, interpretar uma disciplina tão controversa quanto a Psicanálise que se caracteriza pelos seus múltiplos aspectos (clínico, metapsicológico, hermenêutico etc.) é uma tarefa tão ou mais arriscada. Ainda assim, consideramos que vale a pena enfrentar as dificuldades e assumir os riscos, demarcando nossa leitura e tomando como limite interpretativo os próprios textos de Platão e Freud e levando em conta a contribuição de alguns comentadores.

Um segundo ponto que queremos marcar é que não estamos tentando fazer aqui uma genealogia da Psicanálise. Platão elaborou seus diálogos vinte e três séculos antes que Freud escrevesse sua *Traumdeutung*. Esta anterioridade cronológica favorece a tendência de encontrar na Filosofia de Platão elementos que colaborem numa genealogia da Psicanálise. Deixemos claro, desde já, que essa também não será nossa perspectiva, não nos interessa utilizar o pensamento de Platão como um dos fermentos que supostamente compõem a gênese da Psicanálise freudiana.

Procuraremos estabelecer um espaço de confronto para analisar as elaborações de dois genuínos pensadores, um campo comum que sirva para aproximar a concepção de alma tripartida de Platão e a “segunda tópica” freudiana, um espaço relacional que favoreça a identificação das convergências e o contraste das divergências de seus respectivos modelos. Este lugar relacional, no nosso modo de ver, só pode ser determinado pela função que têm seus modelos no contexto de suas teorias. Explicando melhor: para aproximar e comparar os modelos de homem de Platão e Freud, iremos examinar se estes modelos são análogos, ou seja, se eles têm uma função comparável no contexto de suas respectivas teorias. Esta analogia garantirá a validade metodológica de nossa proposta, pois estaremos, assim, comparando objetos funcionalmente semelhantes com relação ao seu próprio contexto teórico.

Tentaremos demonstrar que existem elementos comuns em Platão e Freud, no que se refere às suas representações da alma humana. Ambos trabalham com modelos da alma

estabelecendo que eles são metáforas⁴⁷ da alma, enquanto ela é uma realidade da qual só podemos ter experiência de forma singular. Feito isso, constituiremos o espaço comum para fazermos as aproximações entre os seus respectivos modelos. Porém, para superar a simples constatação de analogias entre os nossos autores, será necessário ainda investigar seus pressupostos com relação a suas concepções de ciência, isto é, para utilizar um termo atual, teremos que examinar os pressupostos epistemológicos de nossos autores, definindo o significado do uso das metáforas no contexto de seus discursos teóricos. Portanto, uma vez fixado o objetivo desta dissertação e o nosso posicionamento teórico, deveremos passar a expor a nossa trajetória metodológica.

O primeiro capítulo será uma propedêutica, uma preparação em termos de teoria do conhecimento para estabelecer o diálogo entre Platão e Freud. Examinaremos o *status* dos modelos de alma em relação às concepções científicas destes pensadores, buscando um espaço de confronto que permita aproximar, analogicamente, suas concepções.

No segundo capítulo, examinaremos o significado e a origem da noção de elementos, partes ou atividades da alma, resgatando algumas noções desenvolvidas pelos Pré-Socráticos. E em seguida iremos mostrar o lugar central da idéia de conflito nas concepções de alma de Platão e Freud e depois aproximá-las, estabelecendo as convergências e divergências.

O terceiro capítulo será dedicado às conseqüências dos dois modelos em termos de dinâmica — saúde e patologia — e as aberturas da alma. Analisaremos a noção de funcionamento saudável do psiquismo, as doenças da alma e, por último, mostraremos as aberturas possíveis a partir destes modelos de homem, para a busca da realização humana em termos de completude.

Na conclusão tentaremos extrair do percurso aproximativo entre Platão e Freud, os elementos fundamentais para pensar numa possibilidade de representar o homem na atualidade, relacionando o conceito de alma com a concepção atual de subjetividade.

⁴⁷ Utilizaremos aqui a noção de metáfora na sua acepção geral como transferência de característica, aspecto, propriedade ou modo de funcionamento de um sistema secundário para um outro, que estamos tentando elucidar. Esta transposição utiliza-se de um sistema para compreender o outro e pode estabelecer diversos tipos de relações como analogia, equivalência, semelhança, alegoria, mito, fábula etc. Iremos passar ao largo desta tipologia, dando ênfase à elucidação do estatuto epistemológico dado à metáfora por Platão e Freud. Sobre a Filosofia e a metáfora, ver COSSUTTA, Frédéric. **Elementos para a leitura dos textos filosóficos**. Trad. Angela de Noronha Begnami... *et al.* São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 99-139. Ver também a definição de metáfora como transposição segundo uma relação de analogia em ARISTÓTELES. *Poetica* (**21, 1457b**) in **Obras**. Trad. Francisco Samaranch. Madrid: Aguilar, 1986, p. 1125, (Colección Grandes Culturas).

I - O ESTATUTO DO TEMA DA ALMA EM PLATÃO E FREUD

O uso das metáforas para falar das realidades psíquicas é tão antigo quanto o próprio pensamento ocidental. Desde Homero as funções anímicas são designadas segundo analogias com os órgãos corpóreos e suas funções: por exemplo, $\psi\upsilon\chi\eta$ é o sopro, respiração que mantém o homem vivo e depois passa a ser a alma, não que pensa e sente, mas a alma que anima o homem, que o abandona no momento de sua morte, sai pela boca, voa para o Hades e lá, leva uma existência fantasmática. Neste sentido, as metáforas são fundamentais para representar esta vivência única e singular de nosso próprio psiquismo. Como diz Bruno Snell:

“Mais importante ainda é que, para tudo o que é espiritual, as metáforas verbais são originárias e necessárias. Na língua grega, a concepção <<abstrata>> de tudo que é espiritual e anímico forma-se diante de nossos olhos de modo que podemos seguir com exatidão o desenvolvimento destas designações metafóricas”⁴⁸

Neste capítulo, tentaremos mostrar, baseando-nos nas obras de Platão e Freud, que eles se inserem, através de suas representações metafóricas da alma, nesta longa tradição ocidental inaugurada por Homero⁴⁹. Em Platão, utilizaremos três dos seus diálogos — *A República*, *o Fedro* e *o Timeu* — para reconstituir este uso na sua representação tripartida,

⁴⁸ Ver a excelente obra de SNELL, Bruno. **A Descoberta do Espírito**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 255 (Coleção Perfil - História das Idéias e do Pensamento).

⁴⁹ O discurso filosófico, até por ter sua origem a partir do mito, sempre foi marcado por uma ambigüidade em relação à metáfora. Platão, por exemplo, faz duras críticas aos poetas na fundação de sua *República* (II, 377e ss.), mas também recorre constantemente ao uso de alegorias, mitos, imagens, ou seja, metáforas para desenvolver suas concepções. Cossutta, na sua análise sobre a metáfora, mostra que até Hegel — quando diz : “Querer pensar sem as palavras é uma tentativa insensata... Acredita-se normalmente, é verdade, que o que há de mais elevado é o inefável. Mas esta é uma opinião superficial e sem fundamento; pois na realidade o inefável é o pensamento obscuro, o pensamento em estado de fermentação, e que se torna claro apenas quando encontra a palavra” — está, na verdade, utilizando várias metáforas com os termos “obscuro”, “elevado”, “baixo”, “puro” e “fermentação”. Neste sentido a linguagem com seus conceitos, jamais atingiria o “grau zero” de metaforização. Heidegger e, na sua sombra, as desconstruções contemporâneas da Metafísica, parecem levar ao paroxismo a metaforização da linguagem filosófica. Ver Cossutta, Frédéric. **Elementos para a leitura dos textos filosóficos**, p. 100 e ss..

mostrando seus fundamentos na sua própria teoria do conhecimento. Em relação a Freud, mostraremos a partir de três de seus textos — *A Interpretação dos Sonhos* (1900), *O Ego e o Id* (1923) e *A Dissecção da Personalidade Psíquica* (1932 - 1933) — como o médico vienense tece uma trama de analogias e metáforas utilizando-se de conceitos dos mais diversos campos do conhecimento para representar o aparato psíquico; iremos também examinar os seus fundamentos epistemológicos — explicitados em *Instintos e suas Vicissitudes* (1915) — que justificam a necessidade de tão vasto repertório representacional nas suas elaborações teóricas.

1. As Metáforas Platônicas e a Teoria das Formas

Examinaremos primeiro, como Platão, quando vai introduzir o tema da alma nos seus diálogos, mostra-se reticente e revela que este não é exatamente um assunto simples. Em seguida, iremos observar como o filósofo se utiliza constantemente de metáforas na sua representação da alma, para em seguida, analisar a justificação deste uso na sua própria teoria do conhecimento. Por exemplo, n'*A República* quando vai transpor as consequências de suas investigações sobre a justiça na cidade para o indivíduo, Platão pondera:

*"Ora lá caímos nós, meu caro amigo, numa questão de pouca monta sobre a alma: saber se possui em si três partes ou não. (...) Mas fica a sabê-lo bem, ó Glaucon, que, em minha opinião, com os métodos de que estamos a servir-nos agora na discussão, jamais atingiremos rigorosamente o nosso fim - pois o caminho que aí conduz é outro, mais longo e mais demorado; contudo, talvez alcancemos um que seja digno do que anteriormente se disse e se examinou."*⁵⁰

Ora, com estas palavras, o fundador da Academia revela de antemão a dificuldade de se examinar o objeto alma, e mais ainda, mostra que o método — lógico e discursivo — que ele está usando para abordar o anímico não é adequado nem rigoroso. Platão indica a existência de um outro caminho que seria mais fiel para determinar se a alma tem ou não três elementos, porém

⁵⁰ PLATÃO. *A República*, 435c/d; grifo nosso.

este outro caminho só será revelado n'A *República*, quando ele examinar a questão do Bem⁵¹. Nesta passagem, Platão adverte que o Bem é algo muito grandioso para ser atingido pelo pensamento discursivo, recua e desenvolve a conhecida analogia entre os termos sol/olhos/visão e bem/alma/intelecção que será coroada pela alegoria da caverna. Assim, quando Platão afirma a existência de outro caminho, mais longo e demorado, para examinar a natureza da alma, está apontando a dialética ascendente ao mundo inteligível que possibilita ao homem conhecer as coisas através de suas formas ou essências imutáveis. Nesse sentido, Platão tinha consciência que pelo modo como se realizou a investigação neste diálogo, não se chegaria a um conhecimento rigoroso acerca da alma, pois para falarmos em rigor e verdade é indispensável a ascese ao mundo das formas, mas de toda maneira, desenvolve sobre o tema um saber digno, confiável e possível.

Platão, então, desenvolve, na sequência ao texto citado, uma investigação a partir do princípio lógico da contradição, o qual impede que a mesma parte da alma possa simultaneamente sofrer efeitos contrários relativamente ao mesmo objeto. Ou seja, a partir da aplicação deste princípio, ele demonstra a necessidade da tripartição anímica, estabelecendo ainda a noção de discórdia ou conflito (στάσις) na alma como conceito central, conforme examinaremos melhor no segundo capítulo.

Noutra passagem, um pouco mais adiante nesta mesma obra, Platão, depois de ter determinado que a alma, como a cidade, tem três partes ou elementos, afirma que o indivíduo só deve se ocupar da aquisição de riquezas ou dos cuidados com o corpo ou da política, depois de ter desenvolvido:

"(...) autodomínio, de se organizar, de se tornar amigo de si mesmo, de ter reunido harmoniosamente três elementos diferentes, exatamente como se fossem três termos numa proporção musical, o mais baixo, o mais alto e o intermédio, e outros quaisquer que acaso existam de permeio, e de os ligar a todos, tornando-os, de muitos que eram, numa perfeita unidade, temperante e harmoniosa (...)"⁵²

⁵¹ PLATÃO. *A República*, 504a e ss..

⁵² PLATÃO. *A República*, 443d/e ; grifo nosso.

Como observou muito bem G. Grube⁵³, Platão deixa claro que não pretende com sua concepção tripartida ter elaborado uma "classificação exaustiva" que dê conta da complexidade da alma humana, pois como ele mesmo admite poderão existir outros elementos de permeio, o que atesta que ele tinha consciência de que esse modelo tripartido é uma representação aproximada. Nesse sentido, não importa saber exatamente quantos elementos existem na alma, desde que se unifique esta multiplicidade de tendências dispersas. Tal unificação é o sentido maior da παιδεία platônica. Noutra passagem, agora no diálogo *Fedro*, Platão, quando vai discorrer sobre a natureza da alma, diz:

*"Sobre sua natureza, teremos de dizer o seguinte: o que realmente, ela seja, é assunto de todo o ponto divino, que exigiria largas explanações; mas, irá bem uma imagem em nosso linguajar humano e de recursos limitados."*⁵⁴

Novamente, Platão deixa claro que descrever o que exatamente é a alma é uma tarefa difícilima, assunto para o saber divino⁵⁵, e isto significa que pertence ao que há de mais alto e perfeito para os gregos em matéria de conhecimento — de Homero até Aristóteles — e que em relação à alma, devemos nos contentar e confiar na espécie de conhecimento que nos cabe, quer dizer: um conhecimento aproximado, limitado, humano, sob a forma de uma imagem, ou, resumindo, uma representação metafórica.

Finalmente, no *Timeu*, diálogo que trata da origem do universo e do homem, Platão desenvolve uma narrativa que ele denomina "mito verossímil"⁵⁶. Com esta narrativa ele quer

⁵³ GRUBE, G.M.A.. **El Pensamiento de Platón**, p. 210.

⁵⁴ PLATÃO. **Fedro**, 246a ; grifo nosso.

⁵⁵ Ver SNELL, Bruno. *Saber Humano e Saber Divino* in **A Descoberta do Espírito**, p.179 e ss..

⁵⁶ Este é um dos vários sentidos para a narrativa mítica que encontramos na obra de Platão, entre eles destacamos: A) mito, no seu sentido mais amplo, como exposição em narrativa de temas filosóficos em geral em oposição à forma dialética (**Fedro**, 276e); B) mito como discursos narrativos tradicionais, transmitidos na educação das crianças pelas mulheres, amas de leite, avós, e poetas cantadores; mitos estes criticados duramente por Platão (**A República**, II, 377e ss.), por seu caráter antropomórfico e pela incapacidade crítica das crianças frente a alegoria (**A República**, II, 378e); C) mito como narração provável, mito verossímil ou opinião verdadeira quando não pode aplicar o *logos* puro nas investigações sobre os objetos sujeitos à geração ou intermediários entre o sensível e o inteligível; D) narrativa alegórica necessária ao discurso lógico quando este encontrou seus limites, neste sentido levaria o espírito a uma visão intuitiva de verdades inteligíveis não enunciáveis (**Cartas**, 341 c-d, **A República** 506e). Os melhores discursos escritos são os que provocam a anamnese (**Fedro** 278a). Entretanto, Platão sempre advertiu que não devemos racionalizar estas narrativas míticas, isto é, elas não devem ser interpretadas segundo seu sentido literal (**Fédon**, 114d e **Fedro**, 229d ss.). Em relação ao tema da alma, os discursos míticos de Platão estarão

deixar claro que nesta matéria não podemos alcançar senão o provável e o verossímil, e, para isto, é necessário um “método de verossimilhança”⁵⁷. Vejamos esta passagem do diálogo, que apesar de longa, merece ser citada na íntegra:

"(...) as palavras são da mesma ordem das coisas que elas exprimem; quando expressam o que é estável e fixo e visível com a ajuda da inteligência, elas também serão fixas e inalteráveis, tanto quanto é possível e o permite sua natureza serem irrefutáveis e inabaláveis, nem mais nem menos. Mas, se apenas exprimem o que foi copiado do modelo, ou seja, uma simples imagem, terão de ser, tão somente, parecidas, para ficarem em proporção com o objeto; o que a essencial [sic., isto é, o ser ou essência] é para o devir, a verdade é para a crença. Por esse motivo Sócrates, se sob vários aspectos, acerca de muitas questões — os deuses e a gênese do mundo — não nos for possível formular uma explicação exata em todas as minúcias e coerentes consigo mesma, sem a mínima discrepância, não tens que admirar-te. Dar-nos-emos por satisfeitos se a nossa não for menos plausível do que as demais, sem nos esquecermos de, que tanto eu, ou expositor, como vós outros, meus juizes, participamos da natureza humana, razão de sobra, para aceitarmos, em semelhante assunto, o mito mais verossímil, sem pretendermos ultrapassar seus limites."⁵⁸

Em determinados assuntos devemos respeitar nossas limitações humanas e a natureza dos objetos conhecidos⁵⁹ aceitando quando necessário, o mito verossímil como conhecimento válido e possível. Platão, nesta passagem do *Timeu*, deixa claro que suas concepções sobre

entre os significados “C” e “D”, sendo que o sentido “D” será usado numa perspectiva escatológica. Ver sobre mito e suas significações na Filosofia de Platão a obra de REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**. p. 40 e ss. do volume II. Platão e Aristóteles. PLATÃO. **Cartas**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, Universidade Federal do Pará, 1975, 249 p., vol. V (Coleção Amazônica/ Série Farias Brito).

⁵⁷ PLATÃO. *Timeu*, 59c; ver também a excelente e elucidativa introdução a este diálogo feita por Hildeberto Bitar no volume 11 das obras completas de Platão, da Universidade Federal do Pará.

⁵⁸ PLATÃO. *Timeu*, 29b/d; observação entre colchetes e grifo nosso.

⁵⁹ Curiosa esta dupla limitação apontada por Platão, pois uma se refere ao “objeto” alma e a outra, quando aponta para o limite cognitivo do gênero humano, se refere ao “sujeito” alma. Neste sentido, como já apontamos na introdução, podemos perceber um círculo interpretativo constituído pela superposição das categorias “sujeito/objeto” quando investigamos o ser humano. As características dele enquanto “objeto” estão necessariamente presentes nele enquanto “sujeito”, incluindo aí suas possibilidades cognitivas.

determinados assuntos, inclusive sobre a origem e natureza da alma, são conhecimentos aproximados, plausíveis como as metáforas. Esta passagem sintetiza sua teoria do conhecimento ou teoria das formas desenvolvida com mais detalhes n'A *República*⁶⁰, a qual poderá nos ser útil para elucidar o próprio diálogo *Timeu*, enquanto “mito verossímil”. Passemos, então, ao exame da teoria das formas de Platão para localizar e elucidar, no quadro geral de sua doutrina do conhecimento, o lugar e significado do mito verossímil ou opinião verdadeira e sua relação com a metáfora.

Para o grande discípulo de Sócrates, o conhecimento está intimamente relacionado com seu objeto, isto é, a clareza do conhecimento é determinada segundo o grau de realidade de que possui o seu objeto. Deste modo existem, na sua teoria do conhecimento, quatro níveis de saber que correspondem a quatro tipos de objetos: a conjectura ou imaginação (εἰκασία) sobre as imagens e reflexos (εἰκόνες) de objetos; a crença (πίστις) sobre os animais (ζῷα), plantas (φυτευτόν) e objetos artificiais (σκευαστόν); o conhecimento discursivo (διάνοια) sobre os inteligíveis inferiores como os entes matemáticos, e a intelecção ou intuição intelectual (νόησις) conhecimento direto dos inteligíveis superiores ou formas⁶¹.

A imaginação e a crença fazem parte de um tipo de conhecimento sobre o mundo sensível (τὸ ὁρατόν, τὸ δοξαστόν) que Platão chama opinião (δόξα) enquanto que o conhecimento discursivo e a intelecção constituem um saber sobre o mundo inteligível (τὸ νοητόν) que o filósofo denomina ciência (ἐπιστήμη)⁶².

Esta teoria do conhecimento de Platão pode ser desdobrada em três sentidos fundamentais: gnosiológico, ontológico e metodológico. No sentido gnosiológico estão determinadas as formas do saber (opinião e ciência) desde o mais obscuro (imaginação) até o mais

⁶⁰ PLATÃO. *A República*, 509d-513e.

⁶¹ Ver uma sistematização desta teoria do conhecimento em FRAILE, Guillermo. *Historia de la Filosofía*. 5ª. ed. Madrid: Editorial Catolica, 1982, p. 306 e ss., Tomo I, (Biblioteca de Autores Cristianos 160).

⁶² É importante ressaltar que para Platão não existe um abismo entre os sensíveis (reflexos e objetos) e os inteligíveis (entes matemáticos e formas), mas, ao contrário, Platão em toda sua obra tenta superar esta dificuldade de sua teoria, relacionando os dois mundos através de realidades intermediárias bem como através de conceitos como participação (μέθεξις) e imitação (μίμησις). De maneira similar, podemos considerar o conceito de ἕρως, do modo que é desenvolvido no *Banquete* (202e e ss.) e no *Fedro* (248b), um destes intermediários, força mediadora entre o sensível e o inteligível que poderá levar os homens dos corpos belos ao belo-em-si, assim como, no *Timeu* (29e e ss.), o próprio demiurgo é uma tentativa mítica, de elucidar a relação que existe entre o sensível e inteligível. Assim, as interpretações simplistas que vêem no pensamento de Platão um dualismo radical que cria um abismo intransponível entre o sensível e o inteligível, devem ser relativizadas.

cristalino (intelecção); no sentido ontológico existem vários modos ou graus de ser segundo sua perfeição, desde as imagens de objetos mais dependentes e efêmeras (reflexos) até os objetos autônomos e imutáveis (formas) ⁶³; enfim, no sentido metodológico são definidas a dialética ascendente, que vai do sensível em direção à intelecção das formas e a dialética descendente, para aplicação no sensível das conseqüências das verdades anteriormente intuídas.

Os sentidos gnosiológico e ontológico desta teoria estão intimamente relacionados, conforme Platão desenvolve n'*A República*⁶⁴, pois o conhecimento e a ignorância existem com relação às realidades do *ser* e do *não-ser*⁶⁵. Para o fundador da Academia, o conhecimento é sempre conhecimento de algo que é, logo aquilo que é absolutamente é, pois “absolutamente cognoscível”⁶⁶, ao mesmo tempo que o que absolutamente não é, é “totalmente incognoscível”⁶⁷. Entretanto se existir alguma realidade entre estes dois extremos que “é e não é”⁶⁸ ao mesmo tempo, esta ficaria numa posição intermédia entre eles e corresponderia a algum tipo de saber entre a ignorância e a ciência. A opinião, no contexto do realismo platônico, é o saber que está entre a ignorância completa acerca do *não-ser* e a ciência que atinge o que é absolutamente, o *ser*.

A opinião é uma espécie de conhecimento que se aplica, como vimos, ao devir sensível que é o reino da relatividade e do conhecimento ambíguo, pois as coisas que aí estão, são errantes, isto é são ao mesmo tempo belas e feias, pesadas e leves, pequenas e grandes etc. O

⁶³ Devemos perceber que a forma representacional do conhecimento, nesta teoria, só existe no domínio do sensível e da opinião. Pois, a partir conhecimento discursivo a alma já não necessita de qualquer imagem ou representação, sendo o conhecimento das formas superiores uma $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$, uma contemplação na qual a inteligência e o inteligível tornam-se uma mesma realidade. Neste sentido, Platão mostra como os matemáticos se apóiam nas imagens sensíveis que não são mais necessárias: “se servem de figuras visíveis e estabelecem acerca delas o seu raciocínio, sem, contudo pensarem neles, mas naquilo com que se parecem; fazem os seus raciocínios por causa do quadrado em si ou da diagonal em si, mas não daquelas cujas imagens traçaram (...) servem-se disso como se fossem imagens, procurando ver o que não pode avistar-se, senão pelo pensamento.” Ver PLATÃO. *A República* (510d/e) e VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica I*, p. 201.

⁶⁴ PLATÃO. *A República*, 476d-480a.

⁶⁵ No pensamento de Platão encontramos a problemática do Não-ser em dois sentidos muito diferentes: a) Não-ser como contraditório do Ser, ou seja como negação do Ser, nada que na verdade não pode existir e b) Não-ser como “outro” do Ser, ou seja como diverso do Ser, alteridade e nesse sentido podendo existir. Nesta passagem d'*A República*, Platão está se referindo ao Não-ser como nada, o que simplesmente não existe. Sobre o Não-ser que de alguma maneira é, ver PLATÃO. *Sofista*. (237 a e ss.) Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 4ª.ed.. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 154 e ss..

⁶⁶ PLATÃO. *A República*, 477a.

⁶⁷ PLATÃO. *A República*, 477a.

⁶⁸ PLATÃO. *A República*, 477a/b.

conhecimento sobre o sensível é imperfeito e provisório, pois deve ser superado por um conhecimento mais estável das realidades inteligíveis. Portanto, Platão afirma sobre o sensível:

“(...) poderás dar-lhes melhor colocação do que entre o Ser e o Não-ser? Porquanto não parecerão mais obscuras do que o Não-ser relativamente a terem mais existência que o Não-ser, nem mais claras do que o Ser relativamente a não terem mais existência que o Ser. (...) Mas assentamos previamente em que, se uma coisa destas nos aparecesse, teríamos de a considerar do domínio da opinião, e não da ciência, pois, como objeto errante no espaço intermédio, é apreendida pela potência intermediária.”⁶⁹.

A opinião é o conhecimento intermediário acerca das coisas que estão entre o *não-ser* absoluto e o *ser* absoluto. Por um lado são e por outro não são, ou melhor, são na medida em que participam das formas. A opinião poderá ser correta ou falsa, correta se estiver de acordo com o inteligível, ou seja, se atingir a verdade do *ser*. No diálogo *Sofista*, Platão determina que para existir o erro, o falso, a ilusão e o próprio Sofista, é necessário, paradoxalmente, que o *não-ser* de alguma forma seja. Assim, Platão através do personagem Estrangeiro de Eléia comete o famoso “parricídio” no qual admite, contra as teses de Parmênides, que o *não-ser* é algo intermediário entre o *ser* e o *não-ser* absoluto. O *não-ser* é admitido como outro do *ser*, como alteridade relativa ao *ser*. Analogamente, podemos dizer que para Platão o sensível e a opinião são o outro do inteligível e da ciência. A opinião, dessa forma, poderá ser um erro se afirmar algo distinto do que realmente é, ou seja, falar do *não-ser* que de alguma maneira é, e será opinião correta se estiver em consonância com o *ser* que sempre é.

Assim, Platão revela-nos que dentre as opiniões, existem aquelas que alcançam o *ser*: a opinião correta, certa ou verdadeira. No *Banquete*, por exemplo, Platão, através do diálogo de Diotima com Sócrates, diz:

“(...) não percebeste que existe algo entre a sabedoria e ignorância? (...) O opinar certo mesmo sem poder dar razão, não sabes, dizia-me ela, que nem é

⁶⁹ PLATÃO. *A República*, 479d/e.

saber — pois o que é sem razão, como seria ciência? — nem é ignorância — pois o que atinge o ser, como seria ignorância? — e que é sem dúvida alguma coisa desse tipo a opinião certa, um intermediário entre o entendimento e ignorância.”⁷⁰

Ou seja, a opinião correta acerca das coisas intermediárias entre o *não-ser* absoluto e o *ser* absoluto, fala do que é, do *ser* — de uma forma indireta e não absoluta — mesmo sem se justificar, sem ter razão no sentido forte do termo. Pela participação do sensível no inteligível, a opinião correta capta algo do que é, porém sem demonstrar suas razões. Neste sentido é um saber válido, mas provisório, como o é seu próprio objeto, podendo ser facilmente abalado já que não possui fundamento último. Nesta mesma direção, existe uma passagem no diálogo *Mênon*⁷¹ em que Platão esclarece a relação entre opinião correta e conhecimento científico:

*“— Daí que possuir uma obra de Dédalo sem tê-la encadeada é como ter um escravo fujão : é não ter nada, é ter algo que nada vale, porque, livres, ambos fogem - mas uma estátua bem atada vale muito, por que grande é sua beleza. Por que me referi às estátuas de Dédalo ? Com que intenção ? Pensando nas opiniões certas. Pois estas, da mesma forma, enquanto permanecem, valem um tesouro e só produzem o que é bom; mas não consentem em permanecer muito tempo na alma do homem, e não demoram muito a escapar, a fugir - o que faz com que não tenham muito valor até o instante em que o homem as amarra, as encadeia, as liga por um raciocínio de causalidade. Ora, caro Mênon, não faz muito que ficamos de acordo em que reminiscência oferece esta base racional. E assim, pois, quando as opiniões certas são amarradas, transformam-se em conhecimento, em ciência, e, como ciência, permanecem estáveis. Por esse motivo é que dizemos ter a ciência mais valor do que a opinião certa : a ciência se distingue da opinião certa por seu encadeamento racional.”*⁷²

⁷⁰ PLATÃO. **Banquete**, 202a. Trad. José Cavalcante de Souza. 4^a.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987, 261 p., (Os pensadores). Vemos que aqui mais uma vez, como a Filosofia de Platão é prenhe de intermediários.

⁷¹ PLATÃO. **Mênon**. Trad. Jorge Paleikat. 2^a. ed. Porto Alegre, Globo, 1950, 263 p., (Biblioteca Séculos).

⁷² PLATÃO. **Mênon**. 97e-98b. Grifo nosso.

Vemos que para Platão, a opinião correta é algo que poderá valer muito se se descobrir seu fundamento inteligível, pois assim, transformáramos este saber provisório, instável e de grande beleza em algo de muito valor, pois não poderá ser mais refutado. A provisoriedade do saber da opinião correta, estátua de Dédalo não amarrada, se explica pela falta de uma fundamentação inteligível. Para transformar a opinião correta em ciência devemos descobrir o inteligível — através da anamnese (*Mênon*) que se apóia em uma experiência pré-empírica anterior à existência ou através da dialética ascendente (*A República*) que se funda na experiência transempírica da existência — para lá “amarrar” a opinião à verdade e torná-la conhecimento científico⁷³.

Desta forma, a ciência no pensamento platônico é conhecimento pleno do *ser*, enquanto é absolutamente⁷⁴. Logo é um conhecimento estável, ainda que implique movimento, e perfeitamente inteligível⁷⁵ através deste percurso que vai desde a conversão interior até ao conhecimento direto das formas.

Depois desta digressão acerca da teoria das idéias, podemos compreender que, na passagem citada do *Timeu*, o significado de “mito verossímil” é elucidado pela análise que fizemos do conceito de opinião correta. O mito verossímil, apesar de não explicitar as razões do seu discurso, atinge a verdade do ser, pois revela através de uma narrativa crível algo do ser enquanto universal. Em relação ao tema da alma, é necessária uma narrativa verossímil, uma imagem capaz de representá-la, elucidá-la enquanto realidade complexa, isto é, composta de diferentes

⁷³ Sobre a relação entre ciência e opinião, ver o ensaio *L'Idée de la Science dans Platon* in DIÈS, Auguste. **Autour de Platon** : essai de critique et d'histoire. 2^a. ed. Paris: Les Belles Lettres, 1972, p. 450 a 522, (Collection D'Etudes Anciennes).

⁷⁴ Platão caracteriza o Ser, como uma realidade absoluta, imutável, inteligível, perfeita, etc. Neste sentido, são inúmeras as expressões tautológicas que expressam o Ser como aquilo que é. Ver por exemplo as passagens do **Fedro (247c e 249c)**: τὸ ὄν ὄντως..., οὐσία ὄντως οὐσα....No diálogo *Sofista* (248 e - 249 a), Platão sugere que o Ser na sua totalidade (παντελῶς ὄν) não deve ser entendido como privado de inteligência e imóvel, mas incluindo necessariamente em si “o movimento, a vida, a alma e o pensamento”. Esta importante passagem tem interpretações controvertidas pelos comentadores de Platão. Seria interessante aprofundar esta investigação e observar quais as consequências desta suposta mudança na teoria das formas para o tema da alma, de qualquer maneira fica como abertura para um outro trabalho.

⁷⁵ O Inteligível para Platão é integralmente cognoscível, porém existe uma impossibilidade de comunicá-lo de maneira plena. O próprio Platão admite esta impossibilidade, quando na *Carta VII (341c/d)* discorrendo sobre esta realidade última, diz: “De mim, pelo menos, nunca houve nem haverá nenhum escrito sobre semelhante matéria [as Idéias]. Não é possível encontrar a expressão adequada para problemas dessa natureza, como acontece com outros conhecimentos. Como consequência de um comercio prolongado e de uma existência dedicada à meditação de tais problemas é que a verdade brota na alma como luz nascida de uma faísca instantânea, para depois crescer sozinha.” Ou seja, Platão aponta para o limite da linguagem em expressar o inteligível, haveria nele pois, algo indizível.

tendências. O mito verossímil é uma metáfora, um discurso intermediário como a opinião correta, que atinge a verdade da alma enquanto local de incidência de duas categorias fundamentais: objeto e sujeito.

Enquanto objeto, a alma tem uma dupla determinação pela sua natureza tripartida. Com efeito, a alma deve ser localizada numa região intermediária entre os sensíveis e os inteligíveis⁷⁶, pois sendo tripartida é composta de um elemento inteligente (λόγος, λογιστικόν) imortal, imutável e próximo das idéias, mas possui também dois elementos mortais, o irascível, caloroso ou coração (θυμός, θυμοειδής) e o apetitivo ou desejante (ἐπιθυμητικόν), elementos estes impermanentes e semelhantes ao sensível. Portanto, seria impossível conhecer, de modo rigoroso e completo, a alma humana nesta concepção tripartida, já que ela possui duas partes mutáveis como o devir sensível que é atingido pelo saber da opinião. A alma, nesta versão tripartida seria uma realidade intermediária mais cognoscível que o sensível, mas menos que o inteligível.

Enquanto sujeito, a alma tem sua duplicidade epistemológica traduzida em termos gnosiológicos por uma dupla capacidade de conhecer e ser afetada. Por um lado, é capaz de conhecer os sensíveis, o que muitas vezes pode ser traduzido como limitação, já que por este contato sente-se preso e apegado, dificultando sua ascensão ao mundo formal. Por outro lado, tem capacidade de perceber e unir-se com o mundo formal, o que muitas vezes é experimentado como inquietação, estranhamento, desconforto e nostalgia do absoluto, sentimentos estes experimentados junto ao mundo sensível. Platão neste ponto é fiel a um princípio comum da Filosofia antiga no qual só o semelhante conhece o semelhante, a alma tem que ter elementos próximos ao sensível e ao inteligível para ter acesso aos dois. Neste sentido, a tripartição da alma é mais coerente com a teoria do conhecimento desenvolvida n’*A República*, na qual a alma seria uma espécie de interface entre o sensível e inteligível.

Resumindo, a metáfora é uma representação necessária em relação à forma de ser — ontologia — do humano, como também em relação ao modo de conhecer — gnosiologia —

⁷⁶ Platão, ao desenvolver no *Timeu* a noção de χώρα, conceito complexo que indica material, receptáculo ou espaço necessários para criação do mundo, afirma que esta realidade, não apreensível pelos sentidos, como o sensível, nem pela inteligência, como as formas, só será captada por uma espécie de “raciocínio bastardo”. De modo análogo, podemos pensar que a alma humana, como elemento intermediário, só será apreendida por um raciocínio similar que seria a opinião correta ou mito provável. Ver PLATÃO. *Timeu*, 52b.

deles. Em relação ao primeiro, a metáfora é necessária para descrever a alma enquanto realidade intermediária que exige um “raciocínio bastardo”, pois possui aspectos inteligíveis e sensíveis e necessita de uma representação que abarque estes dois aspectos. Com relação ao segundo, a metáfora é também adequada, pois se constitui por uma imagem sensível que atinge as partes mortais do homem, mas que respeita as regras de possibilidade lógica; daí sua verossimilhança que garante sua inteligibilidade.

Desse modo, devemos nos satisfazer com o mito verossímil fornecido pelas imagens da alma que a caracterizam como uma unidade orgânica constituída de múltiplos aspectos. Fica claro que na teoria do conhecimento de Platão, a Psicologia⁷⁷, o conhecimento acerca da alma é um tipo de saber não rigoroso, provisório, instável, não científico com relação à sua concepção de *episteme*, conhecimento pleno do mundo imutável das formas. Ainda assim, a Psicologia seria um conhecimento digno para o gênero humano. Talvez, aqui Platão tenha uma lição a nos transmitir: não devemos exigir de um objeto mais verdade e objetividade que a sua própria natureza comporte.

Interessante notar que a condição humana, enquanto local de incidência, de cruzamento, do sensível e inteligível, faz do homem mediador entre estes dois modos de ser. Por exemplo, em relação ao impulso amoroso, ἔρως, pode ser entendido nesta dupla acepção: tendência para os corpos sensíveis, como também, potência de realização espiritual que nos faz sentir nostalgia pelo absoluto. O amor platônico seria então a maneira que teríamos de transformar, pouco a pouco, o impulso egoísta por um só corpo sensível, oriundo das partes mortais da alma, em amor pela fonte inteligível de todas as belezas, a beleza-em-si, originária e objeto último de amor dos humanos, conforme iremos ver no terceiro capítulo.

Com os elementos desenvolvidos até o momento, podemos elucidar o significado da existência dos dois modelos de Platão — “unitário” e “tripartido” —, conforme foi exposto na introdução. Parece-nos possível recolocar a questão da relação entre estes modelos sem necessariamente tomar partido, naquela querela⁷⁸ levantada pelos intérpretes. Analisando a estrutura das duas concepções, poderíamos associá-las, como estão desenvolvidas no *Fédon* e n’*A*

⁷⁷ Embora este termo só tenha surgido no séc. XVI, e atribuído à Melanchthon, utilizamos aqui na sua acepção ampla de ciência, estudo, discurso da alma, e neste sentido, já existia desde os gregos.

⁷⁸ Ver nossa Introdução p. 09 e ss (notas 14 e 15).

República, por exemplo, a dois esquemas fundamentais⁷⁹ da tradição do pensamento ocidental : a) o *esquema dual* no qual a alma é uma realidade que se opõe ao corpo, e b) o *esquema ternário* no qual a alma é uma mediadora entre o corpo e o espírito, que são as outras categorias do homem.

Desta forma, nos dois modelos o termo alma tem significados bem diferentes: no primeiro a alma representa o aspecto essencial do homem, seu aspecto imortal, aquilo que ele tem de transcendente em oposição ao corpo, enquanto representante dos aspectos efêmeros do humano; no segundo modelo, o conceito alma representa a própria totalidade do homem nas suas três dimensões: o corpóreo, o psíquico e o espiritual representados, neste modelo, pelo conjunto dos três elementos: apetite, coração e inteligência.

Assim, nesta maneira de recolocar a questão, não teríamos por que fazer a defesa de um dos modelos em detrimento do outro, pois ambos são adequados para finalidades distintas. O modelo “unitário” torna-se mais adequado para pensar a alma em termos da ciência platônica, ou seja, tomando-a como unidade próxima ao Ser que sempre é, e, neste sentido, destituída de seus aspectos mortais e efêmeros. Por isso, ele é central quando queremos elucidar a questão da imortalidade e do destino final da humanidade; enquanto que o modelo “tripartido” mostra-se mais adequado para examinar as questões humanas, o homem encarnado e mesclado com os seus aspectos efêmeros.

No contexto da teoria do conhecimento de Platão, o tipo de saber mais adequado que pode elucidar a experiência individual da alma humana, é a opinião correta, que atinge o sensível e as realidades intermediárias, na medida em que estes participam do Ser que sempre é. Os saberes fundamentados na opinião são sempre provisórios podendo ser transformados em conhecimento científico que se refere ao Ser que sempre é, e, assim, se converter em conhecimento acerca dos humanos a partir do mundo imutável das formas ou idéias.

Esta análise estrutural é perfeitamente corroborada pelo contexto dos diálogos em que foram desenvolvidos os dois modelos de alma. O *Fédon* é a descrição do último encontro de Sócrates com seus discípulos, no qual ele examina a questão da morte e da imortalidade. Ora, os últimos momentos do mestre devem ser dedicados a assuntos essenciais como a imortalidade e a

⁷⁹ Acreditamos que estes dois esquemas estão representados, à maneira de Platão, nas suas duas concepções de alma. Ver sobre este esquema, VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. p. 187.

teoria das formas. *A República*, de modo distinto, se passa ao longo de um dia qualquer, na casa de homens comuns, num porto de Atenas. Estes homens conversam, aparentemente sem qualquer objetivo, até chegarem à questão: “O que é a Justiça?”. Qual o seu efeito para a alma humana, mesmo que passe despercebido aos outros homens e deuses. Neste sentido, *A República* interessa fundamentalmente aos homens, à sua realidade humana com seus valores, paixões, virtudes, vícios, e, por fim, em seu aspecto transcendente que surge no mito final do diálogo, como o mais importante apêndice. Assim, se o modelo “unitário” trata do aspecto essencial do homem, o modelo “tripartido”, por sua vez, revela-nos a sua totalidade.

Desta forma, concordamos com Robin⁸⁰ quando diz, sobre o modelo “tripartido” d’*A República*, que “não existe então nenhuma ruptura com a antiga concepção”, pois este diálogo “observa, com mais atenção, a face sensível da alma, não para excluí-la, mas para integrá-la e para determinar-lhe, de uma maneira mais precisa, a sua função de ligação”⁸¹. Os dois modelos não são incompatíveis, pois revelam aspectos bem diferentes da alma humana. O modelo “unitário”, próximo das formas, revela o aspecto essencial da unidade transcendente e simples do homem, e o “tripartido” mostra sua totalidade enquanto composto de um aspecto essencial e dois aspectos accidentais, revelando então sua unidade imanente e múltipla.⁸²

Henrique Vaz, na sua concisa e brilhante apresentação da antropologia platônica, reforça nossa hipótese, quando defende que nos diálogos de Platão:

*“(...) a antropologia platônica apresenta uma unidade que resulta da síntese dinâmica de temas, cuja oposição, se concilia do ponto de vista de uma realidade transcendente à qual o homem se ordena pelo movimento profundo e essencial de todo seu ser: a realidade das Idéias.”*⁸³

De acordo com o exposto, a Psicologia platônica é um saber provisório, inacabado, que tem sua realização última e acabamento na Metafísica ou conhecimento pleno do Ser. Neste

⁸⁰ ROBIN, Léon. **Platon**. Paris, PUF, 1997, 272 p. , (Collection Quadrige).

⁸¹ ROBIN, Léon. Op. cit., p. 129.

⁸² Este duplo aspecto da representação da alma em Platão foi observado completamente por Robledo, na sua importante obra. Ver ROBLEDÓ, Antonio Gómez. **Platón: los seis grandes temas de su filosofía**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p.322 e ss. e PLATÃO. **República (611b/e)**;

⁸³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. p. 36.

sentido podemos compreender um pequeno trecho do *Fedro*, em que Platão pergunta: “(...) Acreditas que seja possível conhecer a natureza da alma sem conhecer o universo?”⁸⁴ Baseado no que foi desenvolvido até o momento, podemos responder: não. Rigorosamente falando, não existe, na Filosofia de Platão, qualquer conhecimento científico acerca da alma sem o conhecimento pleno do Ser que é, absolutamente na sua universalidade.

Entretanto, se o conhecimento acerca da alma, revelado pelo modelo “tripartido”, não pode ser considerado científico, ele é um conhecimento digno e possível, pois de alguma maneira atinge o Ser que é, ainda que de uma forma indireta pela participação do sensível no inteligível. Platão mostra, então, sua outra face — muito diferente daqueles estereótipos que o consideram idealista e utópico — a qual sugere que aonde não pudermos ter algo rigoroso e estável devemos nos satisfazer com o provável. A opção por trabalhar em nossa investigação com o modelo “tripartido” fica, deste modo, fundamentada no fato de ele se mostrar mais adequado para nossa investigação que se dá no campo da existência humana, enquanto realidade empírica, isto é, viva no mundo de risco e possibilidades e não numa perspectiva escatológica.

De modo semelhante, iremos agora examinar como Freud, da mesma forma que Platão, quando trata da alma tem consciência do caráter aproximativo de seu modelo e recorre sistematicamente a comparações metafóricas, conceitos metafóricos elaborados a partir do repertório de diversas ciências tais como a Anatomia, Biologia, Química, Física, Geografia entre outras. Em seguida tentaremos elucidar a concepção epistemológica de Freud, para entender este uso recorrente e até insistente das metáforas na sua Metapsicologia.

2. As Metáforas Freudianas e a Metapsicologia

O uso de metáforas para elucidar, na teoria psicanalítica, a alma humana acontece desde seus primeiros textos. Por exemplo, no famoso capítulo VII da *Interpretação dos Sonhos* (1900), Freud ao descrever a experiência de satisfação alucinatória no sonho a partir do conceito de regressão, o faz, representando o aparelho psíquico numa analogia com o aparelho óptico. Freud adverte que não pretende fazer qualquer localização anatômica do psíquico, este

⁸⁴ PLATÃO. *Fedro*, 270c.

“ocuparia” um espaço virtual — como a imagem que se forma entre as lentes do aparelho óptico — mas utiliza a metáfora desse aparelho para termos uma “visualização” do aparato psíquico. Ou seja, Freud com sua comparação pretende fazer uma espécie de mapeamento da alma, revelando sua função e também o seu alcance:

“(…) Não vejo necessidade para desculpar-me pelas imperfeições desta ou de qualquer imagem semelhante. Analogias desta espécie destinam-se apenas a auxiliar nossos esforços em tornar inteligíveis as complicações do funcionamento mental, através da dissecação da função e da atribuição de seus diferentes constituintes a partes componentes diferentes do aparelho. Ao que me consta, não se fez até aqui a experiência de utilizar esse método de dissecação com o fito de investigar a maneira pela qual o instrumento mental se une e não posso ver nada de mal nele. Em minha opinião, estamos justificados em dar rédea livre a nossas especulações enquanto retivermos a frieza de nosso juízo e não tomarmos os andaimes pelo edifício. E, uma vez que em nossa primeira abordagem a algo desconhecido tudo de que precisamos é o auxílio de idéias provisórias, darei preferência, da primeira vez, a hipóteses da mais grosseira e concreta descrição. (...) Por conseguinte, representaremos o aparelho mental, como um instrumento composto, aos componentes do qual daremos o nome de “instâncias” ou (por amor a maior clareza) “sistemas”. (...) ”⁸⁵

Essas comparações ou analogias servem para auxiliar a ordenação e compreensão das realidades psíquicas; são instrumentos da função analítica da razão. Freud mostra que desconhecia que, desde Platão, existia este tipo de divisão da alma para elucidá-la e diz que não vê problemas no seu “inédito” método de especulação teórica, que utiliza representações de outros saberes para compor o conhecimento acerca da alma. Este conhecimento é um “andaime”, uma elaboração provisória que não deve ser confundida com um saber sólido e rigoroso, o qual lhe substituirá ao

⁸⁵ FREUD, Sigmund. **Interpretação dos Sonhos** (1900). E.S.B., V, p. 572. Grifo nosso. Interessante notarmos que a palavra que Freud utiliza para falar de sua construção metafórica é *Gerüste* — traduzida por “andaime” — ou seja, ele parece querer indicar que a metáfora é uma construção provisória necessária na elaboração de seu edifício teórico definitivo.

longo do tempo. Não devemos tomar as metáforas da alma por uma representação fidedigna desta realidade complicada que é o psiquismo humano. Vejamos como este uso metafórico da linguagem está presente também na “segunda tópica” de Freud.

Como já mencionamos, no livro *O Ego e o Id* (1923), Freud desenvolve a sua representação do aparelho psíquico conhecida como “segunda tópica”, e constituída de três instâncias: Id, Ego e Superego. Ele tenta caracterizar estas instâncias relacionando-as aos sistemas Consciente, Pré-consciente e Inconsciente, oriundas do seu primeiro modelo de aparelho psíquico. Se tomarmos como exemplo o Ego, veremos que Freud tenta caracterizá-lo com suas relações com o Id e o Superego de maneira comparativa, conforme podemos ver nestas duas passagens:

*"A importância funcional do Ego se manifesta no fato de que, normalmente, o controle sobre as abordagens à motilidade compete a ele. Assim, em sua relação com o id, ele é como um cavaleiro que tem de manter controlada a força superior do cavalo, com a diferença de que o cavaleiro tenta fazê-lo com a sua própria força, enquanto o ego utiliza forças tomadas de empréstimo. A analogia pode ser levada um pouco além. Com frequência um cavaleiro, se não deseja ver-se separado do cavalo, é obrigado a conduzi-lo onde este quer ir; da mesma maneira, o ego tem hábito de transformar em ação a vontade do id, como se fosse sua própria."*⁸⁶

*"(...) no assunto da ação, a posição do ego é semelhante à de um monarca constitucional, sem cuja sanção nenhuma lei pode ser aprovada, mas que hesita longo tempo antes de impor seu veto a qualquer medida apresentada no parlamento. (...) De outro ponto de vista, vemos este mesmo ego como uma pobre criatura que deve serviços a três senhores e, conseqüentemente, é ameaçado por três perigos : o mundo externo, a libido do id e a severidade do superego.(...)"*⁸⁷

⁸⁶ FREUD, Sigmund. *O Ego e o Id* (1923). E.S.B., XIX, p. 39. Grifo nosso.

⁸⁷ FREUD, Sigmund. *O Ego e o Id* (1923). E.S.B., XIX, p. 72 e 73. Grifo nosso.

Vemos que Freud tenta elucidar o Ego através de analogias e metáforas. Se Freud, nestas passagens, não chama atenção para o fato de que estas representações são meras construções teóricas, como fez vinte anos antes na sua *Traumdeutung*, o uso, que ele faz destas comparações para elucidá-lo, aponta claramente para sua natureza metafórica. De maneira similar, poderemos ver este uso na conferência XXXI - *O Desmembramento da Personalidade Psíquica das Novas Conferências Introdutórias da Psicanálise* (1932 - 1933), texto em que Freud também centraliza sua pesquisa no tema da alma humana. Nesta conferência, Freud nos adverte acerca do Id:

*“Os senhores não deverão de esperar que eu tenha muita coisa nova a dizer-lhes acerca do id, exceto o seu nome novo. É a parte obscura, a parte inacessível de nossa personalidade; o pouco que sabemos a seu respeito, aprendemo-lo de nosso estudo da elaboração onírica e da formação dos sintomas neuróticos, e a maior parte disso é de caráter negativo e pode ser descrita somente como um contraste com o ego. Abordamos o id com analogias; denominamo-lo caos, caldeirão cheio de agitação fervilhante. Descrevemo-lo como estando aberto, no seu extremo, a influências somáticas e como contendo dentro de si necessidades instintuais que nele encontram expressão psíquica; não sabemos dizer, contudo, em que substrato.”*⁸⁸

Freud utiliza-se novamente da linguagem figurada agora para descrever o *Id*. Ele confessa que esta instância é quase inacessível, dando-nos uma metáfora dela para elucidá-la como fez com o Ego nas citações anteriores. Essas passagens levam-nos a crer que a representação da alma humana, na teoria freudiana, é uma construção teórica que tem valor elucidativo e organizador. Por isso que Freud sempre adverte que seu modelo não deve ser tomado de forma rígida, mas como uma realidade aproximada. Nesse sentido, nesta mesma conferência, quando Freud articula as descrições da “primeira tópica” com as instâncias da “segunda” utiliza de uma analogia geográfica que revela, com todas as letras, o alcance aproximativo de suas representações teóricas:

"(...) O superego, o ego e o id — estes são, pois, os três reinos, regiões, províncias em que dividimos o aparelho mental de um indivíduo, e é das suas relações mútuas que nos ocuparemos a seguir. (...) Antes porém, uma breve interpolação. Penso que os senhores se sentem insatisfeitos porque as três qualidades da consciência e as três regiões do aparelho mental não se agrupam em três pares harmônicos, e os senhores podem considerar esse fato, em certo sentido, obscurecedor de nossos achados. Não penso, todavia, que devemos lamentá-lo, e devemos dizer a nós mesmos que não tínhamos o direito de esperar nenhuma disposição homogênea nessas coisas. Permitam-me mostrar-lhes uma analogia; é verdade que as analogias nada decidem, mas podem fazer a pessoa sentir-se mais à vontade. Estou imaginando uma região com uma paisagem de configuração variada — montanhas, planícies e cadeias de lagos — e com uma população mista : é habitada por alemães, magiares e eslovacos, que se dedicam a atividades diferentes. Ora, poderiam as coisas estar repartidas de tal modo que os alemães, criadores de gado, habitam a região montanhosa, os magiares, que plantam cereais e videiras, moram nas planícies, e os eslovacos, que capturam peixes e tecem junco, vivem junto aos lagos. Se a partilha pudesse ser tão simples e definida, um Woodrow Wilson ficaria feliz da vida com isso; também seria conveniente um tal arranjo para uma conferência numa aula de geografia. Entretanto, seria provável que os senhores encontrassem menos homogeneidade e mais mistura, se viajassem pela região. Alemães, magiares e eslovacos vivem disseminados por toda parte; na região montanhosa também há terras cultiváveis, e cria-se gado também nas planícies. Algumas coisas, naturalmente, são conforme os senhores esperavam, pois não se pode capturar peixes nas montanhas e os vinhedos não crescem na água. Realmente, o quadro da região, que os senhores se afiguravam, pode, na sua totalidade, ajustar-se aos fatos; os senhores, no entanto, terão de conformar-se com desvios nos detalhes."⁸⁹

⁸⁸ FREUD, Sigmund. **Novas Conferências Introdutórias sobre a Psicanálise: Conferência XXXI: A Dissecção da Personalidade Psíquica** (1932 - 1933). E.S.B., XXII, p. 94. Grifo nosso.

⁸⁹ FREUD, Sigmund. **Novas Conferências Introdutórias sobre a Psicanálise: Conferência XXXI: A Dissecção da Personalidade Psíquica** (1932 - 1933). E.S.B., XXII, p. 93. Grifo nosso.

É inequívoco que, para Freud, a descrição tópica é algo aproximado da realidade, assim como a descrição geográfica de uma região não é precisa ou perfeita. A geografia da mente é uma descrição aproximada, imagem verossímil, representação figurada do real. Entretanto, Freud pondera que algumas coisas são tais como ele descreve no seu modelo, ou seja, a tópica atinge a verdade do aparato psíquico, assim como a tripartição da alma, em Platão, enquanto mito verossímil, atinha a verdade do Ser. A metáfora, de acordo com as teorizações de Platão e Freud, não é simplesmente uma imagem aleatória da alma, mas a atinge e corresponde parcialmente a esta realidade. Neste sentido, arremata Freud:

*"(...) Ao pensar nessa divisão da personalidade em um ego, um suprego e um id, naturalmente, os senhores não terão imaginado fronteiras nítidas como as fronteiras artificiais delineadas na geografia política. Não podemos fazer justiça às características da mente por esquemas lineares como os de um desenho ou de uma pintura primitiva, mas de preferência por meio de áreas coloridas fundindo-se umas com as outras, segundo as apresentam artistas modernos. Depois de termos feito a separação, devemos permitir que novamente se misture, conjuntamente, o que havíamos separado. Os senhores não devem julgar com demasiado rigor uma primeira tentativa de proporcionar uma representação gráfica de algo tão intangível como os processos psíquicos."*⁹⁰

Freud, repetindo as idéias da *Traumdeutung*, afirma que o psíquico — tão dificilmente apreensível — não admite um discurso completamente rigoroso e preciso. Necessitamos de uma representação adequada, isto é, aproximada, difusa como a pintura moderna, para expressá-lo. Observarmos portanto como Freud, consciente dos limites da linguagem no que se refere à alma humana, é levado a utilizar metáforas. O “como se” é o modo apropriado do discurso sobre a realidade psíquica. A distinção da realidade psíquica em instâncias estruturais visa a facilitar a compreensão daquilo que, antes, na experiência real, se encontra junto, aglutinado. A condição

⁹⁰ FREUD, Sigmund. **Novas Conferências Introdutórias sobre a Psicanálise: Conferência XXXI: A Dissecção da Personalidade Psíquica** (1932 - 1933). E.S.B., XXII, p. 101. Grifo nosso.

peculiar do psíquico relaciona-se com os fundamentos epistemológicos da teoria freudiana, como o uso de metáforas em Platão apontava para sua teoria do conhecimento.

Antes de examinarmos estes fundamentos da Psicanálise freudiana, um breve esclarecimento : a concepção epistemológica de Freud que vamos desenvolver aqui não é a única possível, existindo, na verdade, uma celeuma em torno do assunto e inúmeras interpretações em relação aos seus fundamentos. Como indicamos na introdução, não há qualquer sinal de consenso quando o assunto é a cientificidade da Psicanálise. Optamos, então, por uma leitura possível, a partir da investigação de alguns autores⁹¹, que tomam a Metapsicologia freudiana como uma teorização metafórica provisória, dentro de uma perspectiva realista empírica, posto que Freud esperava encontrar representações mais adequadas e que correspondessem de fato à suas observações clínicas.

Freud explicita os fundamentos epistemológicos da teoria psicanalítica e mostra sua metodologia científica numa passagem de seu texto *Os Instintos e suas Vicissitudes* (1915) na qual faz considerações desta ordem, antes de introduzir o complexo conceito de pulsão:

"Ouvimos com freqüência a afirmação de que as ciências devem ser estruturadas em conceitos básicos claros e bem definidos. De fato, nenhuma ciência, nem mesmo a mais exata, começa com tais definições. O verdadeiro início da atividade científica consiste antes na descrição dos fenômenos, passando então a seu agrupamento, sua classificação e sua correlação. Mesmo na fase de descrição não é possível evitar que se apliquem certas idéias abstratas ao material manipulado, idéias provenientes daqui e dali, mas por certo não apenas das novas observações. Tais idéias — que se tornarão os conceitos básicos da ciência — são ainda mais indispensáveis à medida que o material se torna mais elaborado. Devem, de início, possuir necessariamente certo grau de indefinição; não pode haver dúvida quanto a qualquer

⁹¹ Esta interpretação tomou por base algumas investigações acerca do tema da metáfora no discurso freudiano. Entre estas destacamos : ASSOUN, Paul-Laurent. **Introdução à Epistemologia Freudiana**. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1983, 247 p.; SPENCE, Donald P.. **A Metáfora Freudiana** : para uma mudança paradigmática na Psicanálise. Trad. Júlio Cesar Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1992, 256 p. (Série Diversos); WALLERSTEIN, Robert S.. **One Psychoanalysis or many ?** in *Int. J. Psycho-Anal.*. London, Institute of Psycho-Analysis, 1988, 69,5.; WURMSER, Leon. **A Defense of Use of Methaphor in Analytic Theory Formation** in *The Psychoanalytic Quarterly*. New York, 1977, 46(3), p. 466-498.

delimitação nítida de seu conteúdo. Enquanto permanecem nessa condição, chegamos a uma compreensão acerca de seu significado por meio de repetidas referências ao material de observação do qual parecem ter provindo, mas ao qual, de fato foram impostas. Assim, rigorosamente falando, elas são da natureza das convenções — embora tudo dependa de não serem arbitrariamente escolhidas mas determinadas por terem relações significativas com o material empírico, relações que parecemos sentir antes de podermos reconhecê-las e determiná-las claramente. Só depois de uma investigação mais completa do campo de observação, somos capazes de formular seus conceitos científicos básicos com exatidão progressivamente maior, modificando-os de forma a se tornarem úteis e coerentes numa vasta área. Então, na realidade, talvez tenha chegado o momento de confiná-los em definições. O avanço do conhecimento, contudo, não tolera qualquer rigidez, inclusive em se tratando de definições. A Física proporciona excelente ilustração da forma pela qual mesmo “conceitos básicos”, que tenham sido estabelecidos sob forma de definições, estão sendo constantemente alterados em seu conteúdo..”⁹²

Freud afirma que a atividade científica, em geral, tem origem na descrição do fenômeno. Entretanto, nesta descrição os dados da observação já são organizados e formatados segundo “idéias abstratas” advindas de outros saberes científicos. Freud nos revela simultaneamente a influência do modelo científico da época, ou seja, o realismo empírico das ciências naturais, e a sua maneira singular de fazer ciência: organizar essas observações clínicas segundo modelos provisórios e úteis na compreensão do material clínico.

Desta forma, Freud estabelece um movimento pendular entre a observação dos fenômenos na atividade clínica e a descrição destes fenômenos que já vem pré-formatada por idéias abstratas de outros setores. Na escolha dessas idéias, Freud confessa que utiliza uma forte dose de especulação intuitiva. O médico vienense justifica aqui a relação entre a prática do consultório e a montagem dos conceitos metapsicológicos e o lugar da metáfora nesta relação. A metáfora é uma forma de teorizar, ela se caracteriza por ser resultado desta organização das observações clínicas através de modelos oriundos de outras áreas do conhecimento humano.

⁹² FREUD, Sigmund. **Os Instintos e suas Vicissitudes** (1915). E.S.B., XIV, p. 137. Grifo nosso.

Assim, a Psicanálise, ciência incipiente, no ato de descrever os fenômenos observados na clínica já os ordena, ou, como diz Laplanche:

"a própria experiência, simplesmente para ser percebida e dita, para ser simplesmente descrita, necessita de um primeiro enquadramento conceitual emprestado, "improvisado" ”⁹³.

Longe de ser um empirista ingênuo, Freud sabe que o avanço científico depende de uma racionalidade que ajuste os dados brutos e a especulação, ou como ele próprio diz, o “sentir” tem um papel fundamental nessa elaboração racional. Esta passagem elucida os motivos para Freud tomar emprestado, de vários domínios como a Física, Arqueologia, Biologia, os modelos que aplicados ao material psíquico irão constituir as metáforas, as relações analógicas e as imagens para revelar a alma humana.

A metáfora é então uma construção híbrida resultante da observação do material clínico e sua organização descritiva que se utiliza idéias abstratas oriundas dos mais diversos campos do conhecimento. A metáfora surge então como uma maneira que Freud encontrou de elucidar e representar o psiquismo humano “tão dificilmente apreensível”. Podemos concluir que a construção teórica da Metapsicologia freudiana tem um caráter provisório, pois em toda ciência — e isto, segundo Freud, inclui a Psicanálise — a especulação teórica produz convenções que podem, e até devem, ser abandonadas e substituídas.

Sabe-se que Freud nunca renunciou à esperança de um dia poder localizar anatomicamente as funções do aparato psíquico, assim como Freud também gostaria que sua teoria das pulsões fosse substituída por uma Química, que sua libido fosse um conceito quantificável como os da Física. Os três aspectos que compõem a Metapsicologia freudiana — o tópico, o dinâmico e o econômico — deveriam, com o passar do tempo, ser substituídos por uma Anatomia, uma Química e uma Física do psiquismo⁹⁴.

⁹³ LAPLANCHE, Jean. **Novos Fundamentos para a Psicanálise**. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo, Martins Fontes, 1992, p. 4, (Estante de Psicanálise).

⁹⁴ Sobre estes aspectos da Metapsicologia freudiana, a gênese da Psicanálise e sua relação com as ciências da época, ver ASSOUN, Paul-Laurent. **Introdução à Epistemologia Freudiana**, p.213 e ss.

Portanto, na sua origem, a Metapsicologia incorporou provisoriamente um conjunto de convenções. Freud considerava desejável reduzir, na medida do possível, os fenômenos psíquicos a seus fundamentos naturais, através da Psicanálise como *Naturwissenschaft*, porém quando era imprescindível ele não hesitava em evocar sua feiticeira⁹⁵.

Querer reduzir o psiquismo a seus fundamentos naturais, era coerente com o ideal de ciência vigente em sua época : o realismo empírico. É indiscutível que a influência deste clima científico foi mais forte no começo de sua produção intelectual como podemos constatar no *Projeto de uma Psicologia Científica* (1895), mas esta influência sobre seu modelo epistemológico sempre esteve presente ao longo de toda sua obra, como observamos em *Os Instintos e suas Vicissitudes* (1915) e podemos ver também nesta passagem da carta de Freud a Einstein:

*“Talvez ao senhor possa parecer serem nossas teorias uma espécie de mitologia e, no presente caso, mitologia nada agradável. Todas as ciências, porém, não chegam, afinal, a uma espécie de mitologia como esta ? Não se pode dizer o mesmo, atualmente, a respeito da sua Física ? ”*⁹⁶

Assim, Freud equiparando aqui a Física e a Psicanálise enquanto ciências da natureza, neste texto de 1932, ao final de sua produção teórica, mostra que conserva intactos seus ideais científicos. Por outro lado, é verdade também que Freud está tentando provar que todo conhecimento científico utiliza-se de arsenal especulativo que ele denomina mitologia. Nesse sentido, existe um elemento subversivo nesta comparação entre Psicanálise e a Física, porém esta tentativa de estabelecer um novo conceito de ciência, tornaria a Psicanálise uma visão de mundo, fato que Freud, pelo menos explicitamente, sempre evitou.

⁹⁵ Algumas vezes Freud se referia à sua Metapsicologia como “feiticeira”, mostrando que ele tinha plena consciência que sua teoria trazia uma dimensão metafórica ou especulativa. Um ótimo exemplo deste fato pode ser encontrado no livro *Análise Terminável e Interminável* (1937) quando Freud diante de uma dificuldade teórica, diz: “(...) não será fácil achar uma resposta. Podemos apenas dizer: *So muss denn doch die Hexe dran* [citando o *Fausto* (parte 1, cena 6) de Goethe] — a Metapsicologia Feiticeira. Sem especulação e teorização metapsicológica — quase disse “fantasiar” —, não daremos outro passo à frente.” Ver Freud, Sigmund. **Análise Terminável e Interminável** (1937). E.S.B., XXIII, p. 257.

⁹⁶ FREUD, Sigmund. **Por que a Guerra?** (1932). E.S.B., XXII, p.254. Grifo nosso.

Monzani escreve num texto sobre o manuscrito inédito de Freud — *Visão do Conjunto das Neuroses de Transferência* — sobre várias das questões acerca da cientificidade da Psicanálise e da sua natureza metafórica. Apesar do autor chegar a conclusões bem diferentes das nossas, ele reconhece a utilização inequívoca das metáforas no texto freudiano:

“(...) é preciso acabar com essa grande ilusão (para não dizer farsa), criada principalmente a partir dos anos 40-50, de que a Psicanálise freudiana é uma pura Psicologia, que ela trabalha única e exclusivamente no campo do sentido e da significação. Desde o início de sua carreira teórica até o fim, Freud modelou seu pensamento baseado em hipóteses físicas e biológicas. Coisa que nada tem a ver com seu suposto positivismo, questão esta que deve ser tratada num outro nível.(...)”⁹⁷

Para Monzani, é indiscutível que Freud, longe de elaborar uma Psicologia do sentido, sempre utilizou modelos da Física e Biologia para trabalhar sua teoria. No final de seu ensaio, ele retoma essa maneira de teorizar de Freud e dá sua interpretação deste fato:

“Por último, uma palavra sobre as fantasias de Freud. Ou melhor, sobre seu modo de construção teórica. Se repassarmos os seus grandes textos teóricos, seremos obrigados a constatar que quase todos eles são fantasias teóricas. O Projeto está todo baseado numa neurologia fantástica. A Metapsicologia, Freud mesmo a classifica como bruxa. Além do Princípio do Prazer abre declaradamente espaço para a fantasia. (...) De fato, parece ser uma característica do procedimento freudiano esse método de fantasiar cientificamente. O que se acostumou denominar o positivismo, o mecanicismo de Freud, na verdade nada mais é que a transformação, o metabolismo especulativo operado por ele na base dos conceitos advindos desse campo. E, se damos algum crédito à obra de Freud e ao discurso psicanalítico, é preciso

⁹⁷ MONZANI, Luiz Roberto. A “fantasia” freudiana in PRADO JR., Bento (org.) **Filosofia da Psicanálise**. São Paulo, Brasiliense, 1991, p. 86.

*voltar a pensar mais seriamente na comparação aristotélica entre poesia e história (...)*⁹⁸

Desta forma, a construção teórica de Freud mostra-se na verdade uma fantasia teórica. Segundo Monzani, Freud teimosamente sustentava, nas suas elaborações psicanalíticas, teses advindas de outros saberes que já estavam superadas e eram repudiadas pelos cientistas da época⁹⁹. Esta teimosia teórica não era motivada por pruridos positivistas mas para tentar dar soluções universais e ao mesmo tempo inéditas, aos problemas da natureza humana descobertos pela clínica. Assim, Monzani acredita que a elaboração fantástica de Freud está longe de ser uma exigência dos modelos científicos da época, mas responde a um imperativo interno ao texto freudiano. Sua especulação a partir dos conceitos das ciências positivas mudaria o registro do discurso freudiano para outro tipo de saber.

A conclusão de Monzani leva-nos a crer que se dermos algum crédito à especulação de Freud, temos que fazê-lo retomando a antiga oposição aristotélica entre a poesia e a história, quando na sua *Poética*, o estagirita declara: “a poesia é algo mais filosófico e mais elevado que a história; a poesia tende mais a representar o universal, a história, o particular”¹⁰⁰. Em outros termos, Monzani sugere que Freud desenvolve ao longo de sua obra uma teorização que se emancipa das matrizes científicas de sua época e aproxima-se de um saber mais universal. Ao que parece - isto não está explícito no texto de Monzani - o saber do qual a Psicanálise se aproximaria na sua elaboração teórica fantástica, seria algo como a própria Filosofia.

É verdade que, como adiantamos na nossa introdução, Freud hesita, na sua construção metapsicológica entre o conhecimento científico e a Filosofia. A Psicanálise se constitui justamente neste campo da hesitação: entre o discurso manifesto de Freud defendendo-a como *Naturwissenschaft*, atacando a Filosofia como especulação e sua elaboração teórica latente utilizando, com desenvoltura, esta mesma especulação Metafísica. Esta ambigüidade de Freud pode ser associada, em outro nível, à outra ambigüidade da Metapsicologia freudiana: o monismo metodológico e o dualismo doutrinal.

⁹⁸ MONZANI, Luiz Roberto. *A “fantasia” freudiana*, p. 104. Grifo nosso.

⁹⁹ MONZANI, Luiz Roberto. *A “fantasia” freudiana*, p. 76.

¹⁰⁰ ARISTÓTELES. *Poetica* (9, 1451a/b) in **Obras**, p. 1125.

Tudo se passa como se Freud não abrisse mão, por um lado, de nenhum dos dois aspectos do humano, o natural, através de suas manifestações de quantidade, energia, jogo de forças e o psíquico, com suas representações, intencionalidade e sentidos, e, por outro, da maneira de fazer ciência reduzindo tudo à dimensão naturalista do real. A manutenção da dualidade doutrinal apontava para o limite de seu monismo metodológico. Entretanto, Freud sabia que esse monismo não dava conta da complexidade da alma. Era um modelo explicativo pobre e provisório, pois aguardava ser substituído pelas descobertas dos fundamentos anatômicos, químicos e físicos destes fenômenos.

Neste contexto, nada mais compreensível que substituir os prováveis futuros conhecimentos do psíquico por metáforas tópicas, dinâmicas e econômicas que constituíam sua Metapsicologia. Estas metáforas seriam convenções temporárias, provisórias, repletas de resíduos não observacionais, ou seja, especulativos. Assim, as suas formulações metapsicológicas estão carregadas de conceitos metafísicos, ou míticos, que em última instância substituem temporariamente as prováveis formulações científicas que, no futuro, seriam descobertas.

É por isso que apesar do monismo declarado de Freud, observamos constantemente um dualismo na Psicanálise que, no limite, reflete estes dois aspectos da unidade orgânica do humano: corpo e alma. Paul Ricoeur¹⁰¹ observou muito bem que esta duplicidade — traduzida pelos termos energética e hermenêutica — é, simultaneamente, o grande problema epistemológico do freudismo, mas também a razão de ser da própria Psicanálise. Esta ambigüidade cria um paradoxo que põe em risco a própria Psicanálise. Com efeito, o aperfeiçoamento da Psicanálise, tal como foi concebida por Freud, implicaria na sua própria superação. Isso, porque o aprofundamento na descoberta dos determinantes naturais da Psicanálise, capazes de explicar todos os fenômenos psíquicos, tornaria obsoleta a Metapsicologia freudiana.

Assim, se por um lado, concordamos com o texto de Monzani a respeito da presença inequívoca da fantasia na teorização freudiana, por outro, temos que nos opor à sua interpretação, quando identifica a especulação teórica de Freud à uma pura especulação Filosófica, como se Freud quisesse explicitamente produzir Filosofia e não estivesse preocupado em tornar a Psicanálise uma ciência natural. Se a Psicanálise não pode ser considerada uma Psicologia pura ela

¹⁰¹ RICOEUR, Paul. **Da Interpretação**: ensaio sobre Freud. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977, 442 p..

também não poderá ser vista como um saber especulativo puro como a própria Filosofia. Desta forma, acreditamos que a Psicanálise se constituiu como um saber híbrido entre a ciência natural que desejava ser e a Filosofia especulativa que atraía tanto Freud. Saber híbrido, provisório e inacabado tão bem caracterizado por Paul-Laurent Assoun:

*“(...) a Psicanálise, como forma de saber, operando no espaço do inacabamento, se realizará em sua morte, uma vez alcançando o limite de sua perfeição epistêmica, absorvido pelos outros saberes. Imaginemos — posto que esta imagem encontra-se incessantemente no horizonte da consciência epistêmica de Freud — as correlações anatômicas fixadas, as substâncias químicas descobertas, as medidas realizadas, tópica dinâmica e econômica concluídas; fechado o campo, a Psicanálise concluída como edifício metapsicológico se tornaria um ponto imaginário nos confins de uma anatomia, de uma física e de uma química acabadas. Sua morte e sua perfeição se conjugam, pois, em seu imaginário científico.”*¹⁰²

O caráter provisório da teoria psicanalítica, talvez, seja determinado, no limite, contrariamente a Freud, pela peculiaridade própria do seu objeto, a alma humana. O psiquismo, enquanto tal, não admitiria reducionismos. Em todo caso, o problema da duplicidade corpo-alma, presente na Psicanálise acompanha toda a história das representações do “eu”, e continua longe de ter sido solucionada. Na Psicanálise, o aparato psíquico está enraizado no corpo e por isso devemos investigar as suas determinações biológicas, filogenéticas, físico-químicas, etc., mas este mesmo aparato produz sentido e significações, tem consciência de si e, deste modo, deveria ser regido por leis próximas da linguagem com uma sintaxe e uma semântica próprias. Assim, Freud tentou montar, através de sua Metapsicologia, um referencial teórico que desse conta da realidade complexa do psiquismo humano. Freud acreditava que a Psicanálise viesse, no futuro, a superar esta fase de produção de convenções metapsicológicas, e tornar-se científica, no sentido forte do termo. Ao que parece ainda estamos muito longe de seu ideal científico.

¹⁰² ASSOUN, Paul-Laurent. **Introdução à Epistemologia Freudiana**, p. 215.

Em resumo e de acordo com o que foi exposto até o momento, temos que constatar que tanto Platão como Freud fazem uso corrente de metáforas e analogias no contexto de suas elaborações teóricas para elucidar o que seja a alma humana. A partir da análise sucinta dos pressupostos epistemológicos dos dois pensadores podemos afirmar que tal uso de metáforas é determinado por seus princípios e modelos epistêmicos respectivos. Pois, conforme vimos, para ambos o conhecimento possível da alma é um saber da ordem do provável que exige a metáfora como forma central de expressão, constituindo-se então num saber provisório que poderá ser reduzido ou modificado em um outro conhecimento mais rigoroso e estável que seria o saber científico.

No horizonte do realismo das formas e do realismo empírico, as metáforas são breves construções que não poderemos jamais testar, validar, refutar ou mesmo corrigir. A questão central que se coloca com relação à metáfora, enquanto transposição de características de um sistema a outro, não é a sua confirmação, pois esta só é possível no domínio da verdade e a metáfora se encontra noutro domínio: o do provável.

Como diz Spence, acerca das metáforas psicanalíticas, “uma metáfora, afinal, nunca pode ser validada”¹⁰³, mas podemos saber se “facilitam” ou não na estruturação do saber clínico. A metáfora funda no campo representacional realista uma maneira *sui generis* de representar o real, pois é semelhante à verdade sem ter a pretensão da verdade. A metáfora funda a relação de verossimilhança.

Assim, a metáfora no domínio da representação escapa à noção rigorosa de correspondência. Em Platão e Freud, existe uma conveniência entre a metáfora e o real, já que ela revela algo como realmente é, porém ela, enquanto representação, estabelece uma identidade parcial com o real. A idéia de verdade como correspondência entre o ser e sua representação (Freud) ou como identidade entre o ser e conhecer (Platão), só será possível nos horizontes científicos do realismo empírico e do realismo das formas, respectivamente. Essas concepções de ciência de Platão e Freud são bem diferentes, mas, em todo caso, a representação metafórica da alma humana não faz parte nem da noção platônica de *episteme*, nem dos ideais científicos do

¹⁰³ SPENCE, Donald P.. **A Metáfora Freudina**, p. 24.

médico vienense; antes, como vimos, são representações possíveis, aproximadas e provisórias desta realidade que, a rigor, deveriam ser superadas.

Em Platão, isto significa que só depois do homem contemplar diretamente as formas, numa perfeita identidade entre a inteligência e o inteligível, ele poderá conhecer a alma na sua essencialidade, ou seja, próximo da versão unitária. Para Freud isto significa conhecer e representar a alma através dos seus determinantes naturais — Anatomia, Física e Química — os quais, podemos dizer, são a realidade última do psiquismo.

A Psicologia platônica e a Psicanálise freudiana seriam saberes provisórios que se realizariam respectivamente numa Metafísica e numa ciência empírica natural que abarcariam conhecimentos anatômicos, químicos e físicos. Existe, então, uma inversão entre as concepções de ciência em Platão e Freud; o que o primeiro busca no inteligível o segundo diz estar no sensível. Esta inversão de posições científicas, entre Platão e Freud, pode ser elucidada pelas várias etapas históricas que o pensamento ocidental enfrentou, entre as quais destacamos duas: a valorização da realidade empírica do sensível iniciada com Aristóteles, que servirá de base para as ciências modernas e a inversão cartesiana na idade moderna, que desloca o lugar da investigação primeira do sensível para o *cogito*. Enquanto para Platão, a abertura fundamental para a alma humana é direcionada para o inteligível, para Freud, o descentramento humano que incidirá sobre sujeito cartesiano aponta para o desejo sensível com seus aspectos inconscientes. Esta inversão de perspectivas pode ser demonstrada, noutro nível, pelas ciências consideradas modelos nos dois pensadores: a Matemática e a Dialética para Platão e Biologia e a Física para Freud.

Esta inversão do fundamento da investigação científica, — do inteligível para o sensível — de Platão para Freud, trará conseqüências fundamentais sobre os modelos de alma dos dois pensadores, pois, influenciará toda noção de saúde e patologia, bem como, será referência para pensar a noção de completude humana.

Passaremos então, na próxima parte ao exame das metáforas da alma em Platão e Freud, mas antes aprofundaremos nossa investigação sobre a origem e o significado delas serem compostas de vários elementos, ao mesmo tempo em que formam uma unidade. Observaremos qual a necessidade imperativa que está por trás deste paradoxo da metáfora: ser uma unidade composta de elementos distintos.

II - OS ELEMENTOS DA ALMA EM PLATÃO E FREUD

De acordo com o que expusemos até agora, podemos dizer que quando Platão e Freud se referem a partes, elementos, instâncias, estruturas ou províncias da alma e do aparato psíquico, não estão querendo marcar uma separação entre estes elementos mas também não aceitam que a alma seja uma unidade homogênea e uniforme; antes, eles querem mostrar que o funcionamento do psiquismo humano é feito de um modo “como se” existissem vários elementos distintos e houvesse ainda um nível de relação entre estes elementos em conjunto.

A linguagem do “como se” subjacente ao uso das metáforas, revela um verdadeiro paradoxo, pois a alma é o lugar onde se dá o encontro de realidades com pesos ontológicos distintos tais como o sensível e o inteligível em Platão e o consciente e o inconsciente em Freud. A alma é, então, uma espécie de mistura de realidades diferentes que se relacionam e formam uma unidade.

Neste sentido, a metáfora não suprime as características do objeto psíquico; conforme vimos nas representações metafóricas, a alma humana é o lugar do paradoxo, pois ela funciona “como se” fosse dividida em várias partes, e estas partes se inter-relacionam “como se” fossem instâncias independentes ao mesmo tempo em que agem e são vividas “como se” formassem um conjunto “unitário”.

As metáforas mostram, então, aspectos simultâneos e opostos da própria natureza humana: simplicidade e complexidade, homogeneidade e heterogeneidade, unidade e multiplicidade, identidade e diferença etc. Antes de passarmos à aproximação entre os modelos de Platão e Freud, devemos examinar melhor a origem e o significado desta necessidade de desmembramento da alma humana em estruturas menores.

Para explorarmos o significado desta distinção da alma humana em vários elementos no pensamento de Platão, e também na doutrina de Freud, teremos que investigar como surge esta noção de unidade e multiplicidade na origem da própria Filosofia ocidental e como esta problemática do uno e do múltiplo está presente nas teorias de nossos autores.

Neste capítulo iremos então resgatar, a partir do pensamento Pré-socrático, a origem da clássica antinomia entre o uno e o múltiplo e mostrar como Platão e Freud desenvolvem este tema na investigação da alma humana, através da noção de conflito psíquico presente nas suas teorias. Em seguida, iremos realizar a aproximação propriamente dita entre os dois modelos de alma de Platão e Freud.

1. Conflito Psíquico: o Problema do Uno e do Múltiplo Revisitado

O pensamento Pré-socrático tem início como especulação em torno da questão da impermanência dos seres, dos ciclos dos fenômenos, da regularidade dos movimentos celestes. Enfim, da geração e corrupção às quais os seres compostos estão submetidos. É neste pensamento que surgem os elementos da Ontologia que servirão para elucidar os princípios constitutivos do ser em geral, que serão úteis em nossa investigação acerca do uno, do múltiplo e do conflito psíquico.

Nesta época, os primeiros que filosofaram tentavam compreender de que são feitas as coisas, qual o elemento primordial de onde elas provêm, ou seja, qual a natureza (φύσις) ou o primeiro princípio (ἀρχή) dos seres múltiplos e mutáveis. Os filósofos pré-socráticos buscavam um *substratum*¹⁰⁴, ou melhor uma οὐσία que se mantivesse estável para além da realidade aparente e impermanente das coisas e que promovesse a verdade universal¹⁰⁵.

Tales, primeiro filósofo da escola de Mileto, foi também quem primeiro concebeu a ἀρχή que seria o princípio primordial e constitutivo de todos os seres que são. O elemento Água, segundo Tales, é o princípio de tudo, ou seja, “aquilo do qual as coisas vêm, aquilo pelo que são, aquilo no qual terminam”¹⁰⁶. Anaximandro, em seguida, observou que para algo ser o princípio de todas as determinações dos seres condicionados, este algo teria que não possuir nenhuma determinação e por isso o chamou de indeterminado (ἄπειρον). Anaxímenes, por sua vez, sugeriu que este elemento sem determinações poderia ser o próprio Ar, animador universal que

¹⁰⁴ Sobre estes princípios ontológicos fundamentais ver GRENET, P.B. **Ontología**. Trad. Montserrat Kirchner. Barcelona, Herder, 1965, p. 30 e ss..

¹⁰⁵ Desde os pré-socráticos que surge a noção de um conhecimento mais essencial, estável em oposição ao conhecimento aparente. Desta forma, esta noção irá desembocar na concepção corrente de ciência como conhecimento permanente, fixo e universal; ainda que na forma de um ideal, esta noção, se mantém através de todo pensamento ocidental, incluindo, como vimos Platão e Freud.

através de suas diferenciações quantitativas (rarefação e condensação) geraria todos os seres múltiplos.

Entretanto as questões levantadas pelos Milesianos estavam longe de ter uma resposta definitiva. Mesmo que admitíssemos a existência de um primeiro princípio, se mantém a questão do por que tudo não se limita a este próprio princípio, ou, em outras palavras, o que acontece a este elemento primordial para que ele venha a gerar os seres múltiplos e compostos? Heráclito traz uma nova contribuição a estas primeiras especulações da Escola de Mileto; o efesiano exaltava a impermanência das coisas; tudo flui¹⁰⁷, dizia, tudo está em constante movimento. Para ele a geração e corrupção dos seres finitos se davam, então, entre opostos e a composição destes seres era feita desses mesmos elementos, ou seja, composição era tensão entre princípios opostos.

Desta forma, Heráclito pensava que os sentidos, origem da ignorância e ilusão, se apegavam à aparência fixa e estável das coisas, mas o conhecimento racional mostrava que tudo era fluxo constante no único ser — fluxo este que seria uma síntese de opostos — vivo e morto, jovem e velho, ser e não-ser etc — regido por uma lei que regula com medida estas mutações.

Parmênides desenvolveu, inversamente a Heráclito, um monismo estável: a mudança sensível seria ilusão dos sentidos. Tudo que é pensável é o ser, logo o ser é e o não-ser não é. A impermanência é impensável, pois exigiria do ser deixar de ser e do não-ser o vir a ser. Logo, para o Eleata não existe conciliação possível entre a aparência e o que é verdadeiramente; e já que a razão exige o ser, todo movimento de geração torna-se impensável. Parmênides funda o princípio ontológico da *contradição*; oposição é contradição, só existe o ser na sua plenitude: eterno, sem vazios, imutável, esférico, perfeito; o não-ser que é nada, não é.

Empédocles, Anaxágoras, Leucipo e Demócrito incorporam as noções de ser e não-ser de Parmênides e tentam mostrar como a partir de múltiplas realidades imutáveis (ser), podemos ter a ilusão da mudança. Desta forma, Empédocles sugere seus quatro elementos; Anaxágoras crê em partículas infinitesimais e Leucipo e Demócrito supõem que estes seres imutáveis são *átomos* em número indefinido que se justapõem e se separam de forma mecânica.

¹⁰⁶ Ver sobre o significado de “princípio” REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**. p. 48 do volume I. Das origens a Sócrates.

¹⁰⁷ Afirmação atribuída a Heráclito no diálogo *Crátilo* (402 a) de Platão: πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει.

Em resumo, a Filosofia pré-socrática quando buscou explicitar como as coisas dos sentidos, a multiplicidade — divisível, composta e finita — que está sujeita à geração e corrupção, constituiu o lugar do ser indivisível, do uno. Ou seja, os primeiros filósofos através da investigação racional acerca dos seres mutáveis chegaram à necessidade da existência de um ou de um elemento simples. Assim, se constituíram os dois termos de uma antinomia clássica da Filosofia: o uno e o múltiplo. A partir destes conceitos observamos que a escola de Mileto investiga a origem dos seres (múltiplo) a partir de uma unidade fundamental estável (uno) que lhes dá inteligibilidade; Heráclito supõe que a impermanência das coisas (múltiplo) é síntese e tensão provisória entre os opostos, fluxo constante no verdadeiro ser (uno) regido por uma lei reguladora; Parmênides nega a existência dos seres mutáveis (múltiplo) e afirma que existência do ser monolítico (uno) que nunca devém; e, por último, os pluralistas mostram que todas as coisas (múltiplo) surgem a partir da combinação de seres indivisíveis (uno e múltiplo) que são imutáveis.

Dessa forma, foram várias as tentativas de encontrar uma explicação plausível para a geração e corrupção dos seres finitos (múltiplo) que estivesse de acordo com a exigência racional da existência de uma unidade indivisível (uno). A partir dessas várias posições e da irreducibilidade delas, rapidamente se observou que se o monismo puro, imóvel ou não, é impensável, a multiplicidade pura, como ruptura radical entre os seres, também é irracional. Assim, os sofistas, diante desse impasse entre as várias doutrinas, defenderam o relativismo gnosiológico e sugerem como alternativa centrar suas preocupações e investigações no homem e propor a utilidade do saber através de sua finalidade e alcance práticos. Sócrates, e na sequência, Platão, irão se opor de forma veemente a este “pragmatismo” sofista, que na verdade pode tornar-se um *nihilismo*¹⁰⁸.

Platão sugeriu que para superar o impasse entre essas diversas doutrinas, em especial entre o imobilismo de Parmênides e o mobilismo de Heráclito que apontavam para a impossibilidade do conhecimento, seria necessário articular o múltiplo sensível a seus inteligíveis

¹⁰⁸ Parece que atualmente estamos num momento muito semelhante a este, pois, diante da dispersão e fragmentação dos diversos saberes, parece que a única alternativa é um certo pragmatismo que diagnostica muito bem a situação de barbárie do mundo atual mas que na hora de propor alternativas, o faz fundamentado em uma pragmática da linguagem muito pouco convincente. Resta-nos saber se surgirá algum novo Platão para fornecer uma solução de tal envergadura.

indivisíveis através de sua teoria das formas¹⁰⁹, conforme mostramos no primeiro capítulo. Neste sentido, a teoria das formas funda uma relação específica entre o uno e o múltiplo, relação dialética na qual devemos ir do múltiplo ao uno que concentre e resuma este mesmo múltiplo sem o suprimir¹¹⁰.

Os inteligíveis seriam gêneros supremos que, de acordo com certas regras de combinação, produziram os seres sensíveis e particulares. A forma inteligível, preconizada por Platão, é uma realidade primordial que contém em possibilidade todos os múltiplos particulares. Vejamos como Fraile traduz uma passagem do diálogo *O Sofista*¹¹¹ que, no nosso entender, elucida e sintetiza as relações entre o sensível e o inteligível, segundo as categorias do uno e múltiplo:

*“A Dialética, <<a maior de todas as ciências>> e ciência dos homens livres, corresponde em <<dividir por gêneros (κατὰ γένη) e não tomar por diversa uma forma que é idêntica, nem pela idêntica uma forma que é diversa...; aquele que assim é capaz pode perceber uma idéia única (μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν), estendida em todos os sentidos em uma multidão de indivíduos, cada um dos quais permanece distinto; depois, uma multidão de Idéias, diferentes uma das outras e que estão envolvidas extrinsecamente (ἔξωθεν περιεχόμενασ) em uma Idéia única; logo, uma Idéia única, recolhida na pluralidade de seres relacionados entre si, e, finalmente, uma multidão de Idéias absolutamente separadas umas das outras>>.”*¹¹²

A dialética é a ciência que pode levar e elevar a alma dos múltiplos sensíveis a uma unidade inteligível, que por sua vez se abre numa nova multiplicidade não composta do mundo

¹⁰⁹ O diálogo central de Platão acerca do uno e múltiplo é *O Parmênides*, muito embora sejam também essenciais *O Fédon*, *A República*, *O Sofista* e *O Filebo*. Ver a excelente tradução comentada do *Parmênides* in Santos, Mario Ferreira dos. **O Um e o Múltiplo em Platão**. São Paulo: Logos, 1958, 245 p..

¹¹⁰ Platão sugere que a existência simultânea do uno e do múltiplo, é algo intrínseco ao próprio pensar : “Dizemos que o Mesmo, como uno e como múltiplo, é identificado pelo pensamento e que circula, agora e sempre, por tudo que falamos. Semelhante fato não é de hoje nem nunca deixará de existir; trata-se, segundo creio, de uma propriedade inerente ao nosso pensamento, e que jamais envelhece.” PLATÃO. **Filebo (15d)**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, Universidade Federal do Pará, 1974, vol. VIII, p. 110 e 111.

¹¹¹ PLATÃO. **Sofista. (253d)** Trad. Léon Robin. Paris: Gallimard, 1993, p. 314, vol. II (Bibliothèque de la Pléiade).

¹¹² FRAILE, Guillermo. **Historia de la Filosofía**. p. 338.

das formas, que o homem poderá contemplar na sua alma, alcançando uma identidade com estas realidades, numa espécie de conhecimento não representacional: νοῦς. A alma em Platão é uma unidade paradoxal que tem abertura em direção a dois mundos múltiplos: o sensível, representado pelas partes apetitiva e corajosa, que é cambiante, efêmero, composto, incognoscível e imperfeito; e o inteligível, representado pela parte inteligente, que ao contrário, é imutável¹¹³, eterno, simples, cognoscível e perfeito. Assim, a unidade da alma em Platão se desdobra em abertura para as possibilidades do sensível e inteligível, sentidos como descentramento pelas inquietações e desejos das partes sensíveis que em última instância são imagens, cópias imperfeitas da inquietação Metafísica fundamental que é desejo do Bem.

Em Freud, a alma enquanto unidade — através do Ego como representação da totalidade do indivíduo — está aberta a uma tripla exigência: às influências do corpo pelos desejos do Id, às exigências do Superego com seus ideais morais e às imposições da realidade. A alma no pensamento freudiano é também lugar de paradoxo — uno e múltiplo — pois o Ego tem a responsabilidade de administrar e de unificar as várias exigências que lhe são impostas a partir dessas três instâncias. Assim, qualquer unidade da alma, na teoria freudiana, é sempre frágil e provisória, pois, realizada sempre a partir de uma instância mediadora — Ego — que se utiliza as forças alheias emprestadas¹¹⁴.

Platão e Freud nas suas formulações são, em certa medida, herdeiros destas primeiras concepções filosóficas, pois para ambos a alma é um organismo vivo, está sujeita a mudanças e conseqüentemente tem que ser composta, já que a impermanência implica composição e finitude. Assim, Platão e Freud quando desenvolvem suas metáforas mostram que o ser humano, sendo finito, é também composto; sendo composto, tem elementos constitutivos diferentes que o compõem e podem variar, daí sua mutabilidade. Desta forma, Platão e Freud conceberam o homem constituído de elementos que interagem de forma dinâmica. O homem é então síntese e

¹¹³ A noção de que o inteligível é imutável não significa afirmar que seja necessariamente estático, sem vida e parado, conforme vimos no *Sofista* (248-e e ss.). Na idade Média representava-se esta ação imutável pelo símbolo da esfera que em movimento em torno de qualquer um dos seus eixos, não ocupa nenhum outro lugar no espaço. Este símbolo revela o movimento constante de algo imutável.

¹¹⁴ Vemos que, em Freud, não existe a dimensão Metafísica aberta pelo platonismo, na medida em que este relaciona a parte inteligente com o mundo das formas. É por isso que, para Freud, qualquer tentativa de restabelecer uma unidade maior é vista como uma ilusão fundamentada em vivências primitivas da infância. Assim, a própria Filosofia é analisada por Freud como uma espécie de paranóia que projeta no mundo uma unidade que só existe fantasmaticamente.

tensão de princípios opostos. As metáforas da alma e do aparato psíquico tiveram, então, que incorporar os elementos da Ontologia dos seres finitos, ontologia esta inaugurada pelos Pré-socráticos. Desta maneira, quando Platão e Freud reconhecem a necessidade de dividir a alma humana em partes, instâncias ou elementos, eles utilizam o princípio lógico-ontológico da *contradição*, e o fazem através de uma experiência fundamental, a qual teremos que examinar mais profundamente: conflito na alma. Vejamos, então, como Platão desenvolve esta noção de cisão ou conflito na alma no seu diálogo *A República*, para em seguida mostrar como Freud desenvolve este conceito na sua Metapsicologia.

Platão, *n'A República*, depois de ter concluído a construção da cidade ideal com suas três castas sociais, construção esta feita através do *logos*, examina se é razoável transpor a estrutura desta cidade e a noção de justiça ali encontrada para o interior do indivíduo, enquanto um microcosmo que tem uma relação análoga com a cidade. Segundo o filósofo, examinar a legitimidade desta transposição¹¹⁵ não é tarefa simples, pois é:

*“(...) difícil saber se executamos cada ação por efeito do mesmo elemento, ou cada ação por meio de seu elemento, visto que são três. Compreendemos, graças a um; irritamo-nos, por outro dos que temos em nós; desejamos, por um terceiro, o que toca aos prazeres da alimentação, da geração e quantos há gêmeos destes; ou então praticamos cada uma destas ações com a alma inteira. Isto é que será difícil de determinar convenientemente.(...) É evidente que o mesmo sujeito não pode, ao mesmo tempo, realizar e sofrer efeitos contrários na mesma de suas partes e relativamente à mesma coisa. Por conseqüência se descobrirmos que tal fato ocorre neste caso, ficaremos a saber que não havia um só elemento, mas mais.”*¹¹⁶

Assim, Platão observa que se conseguirmos demonstrar que a alma produz e sofre efeitos contrários simultaneamente em relação ao mesmo objeto, podemos concluir que ela é

¹¹⁵ A transposição é a característica central da metáfora. Assim, se pensarmos que a construção da cidade ideal *n'A República*, foi realizada com a finalidade de observar “numa escala mais ampla” o que é a justiça e depois aplicá-la, se for razoável, ao homem, teremos que concluir que a cidade é uma metáfora da alma. Com efeito, a analogia entre os termos cidade e homem, é um pressuposto de Platão. Ver PLATÃO. *A República*, 368d-369a.

¹¹⁶ PLATÃO. *A República*, 436a/c.

composta. Ora, Platão parte do princípio da *contradição* e o aplica no interior da alma para examinar a sua suposta composição. Antes, o filósofo adverte que não devemos cair no relativismo absoluto e na ambigüidade de expressões, por exemplo, quando vemos um homem parado que movimenta as mãos e a cabeça, somos tentados a afirmar que ele está ao mesmo tempo “imóvel e em movimento”¹¹⁷. Porém, este não é o modo adequado de se expressar¹¹⁸, pois, na verdade, há uma parte dele em movimento e outra em repouso. De modo similar, se na alma existem movimentos contrários em relação ao mesmo objeto e ao mesmo tempo, temos que concluir pela sua composição e conseqüente divisibilidade.

Deste modo, Platão utiliza o princípio da *contradição*¹¹⁹ para determinar se a alma humana é uma unidade que está presente inteira em cada uma das ações como o raciocínio, a ira e o desejo, ou se, ao contrário, cada uma destas ações da alma deve ser atribuída a um elemento específico, sendo então de natureza composta. Assim, continua Platão:

*“(...) há pessoas que, quando têm sede, recusam beber? (...) Então, que se dirá acerca delas ? Que na alma delas não está só presente o elemento que impele mas também o que impede de beber, o qual é distinto do que impele e superintende nele ? (...) Não é, portanto, sem razão que consideramos que são dois elementos, distintos um do outro, chamando àquele pelo qual ela raciocina, o elemento racional da alma, e àquele pelo qual ama, tem fome e sede e esvoaça em volta de outros desejos, o elemento irracional e da concupiscência, companheiro de certas satisfações e desejos. (...) vamos distinguir na alma a presença destes dois elementos.”*¹²⁰

¹¹⁷ PLATÃO. **A República**, 436c/d.

¹¹⁸ Platão parece querer recolocar as ambigüidades da linguagem através de sua arte dialética, quando relaciona as afirmações contraditórias a diferentes referentes, como deixa claro na seguinte passagem da *A República* (IV, 439b/c) : “Da mesma maneira, julgo eu, que não seria bem dizer que, no arqueiro, as mãos dele afastam e puxam o arco ao mesmo tempo, mas sim que uma das mãos afasta e a outra puxa.”

¹¹⁹ Interessante percebermos que Platão, na medida que tentou conciliar o pensamento de Parmênides e Heráclito, defende aspectos das duas filosofias. Por exemplo, quando utiliza o princípio da *contradição* está sendo muito mais parmenideano e analítico; já no diálogo *Sofista* esta questão é relativizada na medida em que a oposição entre as realidades é vista num horizonte de superação dialética, Platão passa a ser muito mais heracliteano e dialético. Porém, nos diálogos que analisamos acerca do tema da alma o princípio de contradição é fundamental.

¹²⁰ PLATÃO. **A República**, 439c/d.

O comportamento contraditório, a cisão (σπάσις) ou conflito é o que denuncia a composição da alma humana. Esta composição é constituída de pelo menos dois elementos bastante característicos da natureza humana: o elemento inteligente e o irracional. Através do primeiro, o homem raciocina e compreende, e, pelo segundo, ele deseja e tem prazeres sensíveis. Resta examinar nossos impulsos volitivos, e neste sentido, continua Platão:

“Porém o da ira, pelo qual nos irritamos, será um terceiro, ou da mesma natureza de algum destes dois ? (...) Uma vez ouvi uma história que dou crédito : Leôncio, filho de Aglaíon, ao regressar do Pireu, pelo lado de fora da muralha norte, percebendo que havia cadáveres que jaziam junto do carrasco, teve um grande desejo de os ver, ao mesmo tempo que isso lhe era insuportável e se desviava; durante algum tempo lutou consigo mesmo e velou o rosto; por fim, vencido pelo desejo, abriu muito os olhos e correu em direção aos cadáveres, exclamando : <<Aqui tendes, gênios do mal, saciai-vos deste belo espetáculo ! >> (...) Esta história, contudo, mostra que, por vezes, a cólera luta contra os desejos como sendo coisas distintas.”¹²¹

Segundo Crombie¹²², alguns comentadores se opõem ao uso que Platão faz desta história de Leôncio, argumentando que “o incidente só demonstra, como o exemplo da bebida, que pode haver conflito entre a razão e o desejo”¹²³, pois a ira não faz parte do conflito mas seria um sentimento posterior ao conflito. Acreditamos que esta dificuldade na verdade pode ser superada se analisarmos a metáfora do *Fedro*¹²⁴ em que a alma tripartida é imaginada como uma carruagem composta de dois cavalos, um dócil e o outro desobediente, e um cocheiro. Nesta metáfora, a atividade do elemento inteligente parece ser de outra ordem em relação às atividades das partes desejante e volitiva, ou seja, segundo nossa interpretação, à parte racional caberiam só ações de ordem interna ao indivíduo como ponderar, repreender, compreender, deliberar, de maneira similar ao cocheiro, enquanto que aos outros dois elementos caberiam não só atividades

¹²¹ PLATÃO. *A República*, 440a.

¹²² Crombie, I. M.. *Análises de las Doctrinas de Platón*. Trad. Ana Torán y Julio César Armero. Madrid: Alianza Editorial, 1988, volumes I e II, 967 p..

¹²³ Crombie, I. M.. *Análises de las Doctrinas de Platón*, p. 357.

¹²⁴ PLATÃO. *Fedro*, 253d-254b.

intra-psíquicas, como ter ira e desejo, mas também ações exteriorizáveis, motoras, como as que atribuímos aos cavalos na carruagem.

Assim, no conflito de Leôncio estão presentes tanto as repreensões da parte inteligente como as ações motoras que acompanham esta repreensão de desviar e velar o rosto, que só poderia ser atribuída à parte irascível da alma. Resumindo, acreditamos que a história de Leôncio demonstra a intervenção da parte irascível da alma em favor da deliberação do elemento inteligente; nossa hipótese parece confirmada por uma rápida passagem d'*A República* que trata da educação destas duas partes da alma:

“(...) não guardarão elas [inteligência e volição] toda a alma e o corpo, mesmo dos inimigos externos, sendo uma dessas partes a deliberar e a outra a combater, obedecendo ao comando, e executando com coragem as ordens ?”¹²⁵

Platão estabelece os diferentes tipos de ações destes dois elementos da alma: a inteligência delibera e a parte volitiva ou coração, executa as deliberações. Dessa forma, parece claro que não podemos interpretar, como sugeriu Crombie, que este conflito de Leôncio, só implica presença dos elementos racional e apetitivo, mas implica também a presença do elemento irascível, elemento caloroso também chamado coração.

Em seguida, Platão, aplicando novamente o princípio da contradição, demonstra que a parte irascível não poderá ser identificada, também, com a parte racional, pois “nas crianças qualquer pessoa pode ver que, mal nascem, são logo cheias de irascibilidade, ao passo que a razão, alguns nunca a alcançam”¹²⁶. E desta forma conclui Platão, através da aplicação do princípio da contradição oriundo do eleatismo, que “há na cidade e na alma de cada indivíduo as mesmas partes e em número igual”¹²⁷.

Temos que constatar que a noção de discórdia, cisão ou conflito (στάσις) na alma é o ponto de partida e o fundamento explicativo da tripartição da alma na filosofia de Platão. Esta noção é o resultado da aplicação do princípio de contradição, enquanto consequência lógico-ontológica do próprio princípio de identidade, na esfera do psíquico. A alma humana enquanto

¹²⁵ PLATÃO. *A República*, 442 d; texto entre colchetes nosso.

¹²⁶ PLATÃO. *A República*, 441b.

realidade dinâmica é palco de tensões e contradições múltiplas, que, quando analisadas, mostram os elementos de que é composta.

Interessante notarmos ainda que, na filosofia de Platão, a noção de que o conflito é algo essencial e mesmo constitutivo surge também em outros diálogos. Por exemplo, no *Fedro*, Platão utiliza a metáfora, que referimos anteriormente, da carruagem com dois cavalos descrita numa narrativa mítica na qual as almas, depois que abandonam o corpo, percorrem uma viagem seguindo os deuses. As almas, cujos cocheiros conseguem controlar seus cavalos, chega mais próximo ao mundo inteligível, enquanto outras, cujos cavalos são indomáveis, rapidamente se afastam do mundo formal. Em meio à confusão as almas perdem suas asas atraídas pelo mundo sensível e concreto. Assim, o conflito entre as diferentes tendências do psiquismo é primordial na constituição da natureza humana, pois é através desse conflito fundamental, apresentado por Platão de maneira mítica, que os humanos tornam-se humanos.

Esta noção de conflito entre as atividades do psiquismo, que aparece também em outros diálogos como *O Sofista*¹²⁸ e *O Timeu*¹²⁹, foi considerada por vários comentadores como uma contribuição pessoal de Platão que tem caráter radicalmente moderno. Grube, por exemplo, diz que “ao estender o significado de $\psi\upsilon\chi\eta$, incluindo nela paixões e desejos, Platão se aproximou da noção de conflito interior na alma ou mente individual, passo de enorme valor (...) Longe de ser um “ponto de vista primitivo”, se trata de uma proposição muito avançada; uma das coisas mais surpreendentemente modernas dentro da filosofia platônica é precisamente a descoberta da importância do conflito na mente.”¹³⁰

A noção de conflito revela a irreducibilidade da alma, pelo menos enquanto encarnada, a uma unidade uniforme e homogênea (uno) ou a uma dissociação radical (múltiplo) sem relação entre as partes. Ontologicamente precária, a existência da alma tripartida se dá entre a unidade interior (uno) e a pluralidade dispersa de elementos (múltiplo), que representam, respectivamente, as noções de saúde e patologia na filosofia platônica. Assim, Platão concebe, a partir dessa concepção de conflito ou discórdia, a sua concepção de saúde, como unidade harmônica das

¹²⁷ PLATÃO. *A República*, 441c/d.

¹²⁸ PLATÃO. *Sofista*, 228a/c.

¹²⁹ PLATÃO. *Timeu*, 42a e ss.

¹³⁰ Grube, G.M.A.. *El Pensamiento de Platón*, p. 208.

múltiplas tendências da alma e de doença, como desagregação do psiquismo, conforme iremos ver melhor no terceiro capítulo, retomando em outro nível esta noção de conflito.

No que se refere a Freud, a noção de conflito é também indiscutivelmente central na sua Metapsicologia. Desde seus primórdios, a Psicanálise observou, no estudo clínico da histeria, que, subjacentes aos sintomas (desordens de comportamento e perturbações de caráter), existiam sempre conflitos psíquicos. Aliás, os comportamentos contraditórios e ambíguos, como os atos falhos e os chistes, foram amplamente explorados por Freud, num esquema similar ao de Platão, como indicadores de uma dupla intenção — manifesta e latente — na alma dos indivíduos normais, que se expressavam nestes pequenos comportamentos cotidianos¹³¹. Porém, a noção de conflito na Psicanálise de Freud é mais vasta do que na Filosofia de Platão. Segundo ressaltaram Laplanche-Pontalis:

*“Fala-se em Psicanálise de conflito quando, no indivíduo, se opõem exigências internas contrárias. (...) A Psicanálise considera o conflito como constitutivo do ser humano, e isto em diversas perspectivas : conflito entre desejo e defesa, conflito entre diferentes sistemas e instâncias, conflito entre as pulsões, e por fim, o conflito edipiano, onde não apenas se defrontam desejos contrários, mas onde estes enfrentam interdição.”*¹³²

De uma maneira geral, o conflito é caracterizado pela existência de forças contrárias na alma do indivíduo. O conflito constitui o homem enquanto tal, e isto, na doutrina freudiana, ocorrem em vários níveis que dificilmente poderão ser reduzidos a uma única dimensão teórica na sua Metapsicologia. Assim, examinaremos de modo sucinto, três importantes dimensões do conflito na teoria freudiana: o conflito como constitutivo do homem, o conflito a partir da dualidade pulsional e o conflito entre as instâncias da alma.

A importância do conflito psíquico na constituição do aparato psíquico é demonstrada pelo papel fundamental que Freud lhe atribui através do tema do recalque originário

¹³¹ Freud, na sua obra, diminuiu a distância que existia entre as patologias da alma e o ser humano dito normal, através destas investigações sobre os sonhos, atos falhos e chistes. Ver por exemplo FREUD, Sigmund. **Psicopatologia da Vida Cotidiana** (1900 - 1901). E.S.B., VI.

e do complexo de Édipo. O recalque originário é uma noção limite e fundante, pois é constituinte do Inconsciente e, conseqüentemente, da divisão entre este sistema e a própria Consciência. Este conceito é, naturalmente, um postulado, um conceito operacional hipotético na teoria freudiana do recalque. Ou seja, é através de uma separação primitiva do aparato psíquico, ou ainda, através de “algo” recalcado sem ter sido consciente, que se dá o recalque originário que transforma o homem em um ser cindido, subjetividade que possui uma alienação interior: o Inconsciente.

O complexo de Édipo, por sua vez, é um conjunto de sentimentos e desejos ambivalentes — amorosos e hostis — radicalmente conflitantes, que todos os indivíduos experimentam numa tenra fase da infância. Na sua modalidade positiva, o conflito Edípico surge a partir do desejo incestuoso pela mãe e desejo de morte pelo pai. Segundo Freud, esta fase da infância é fundamental na estruturação psíquica dos sujeitos, pois a partir dela e só através dela, os indivíduos teriam possibilidade de entrar no mundo simbólico da cultura e teriam determinado seu modo de se relacionar com o desejo e seus objetos. Assim, através do recalque originário e do complexo de Édipo, o conflito psíquico na teoria freudiana, tem função estruturante, pois constitui o indivíduo enquanto tal.

As outras duas dimensões do conflito na teoria freudiana são, na verdade, um desmembramento da Metapsicologia que envolve sempre uma abordagem dinâmica, econômica e tópica. No nível dinâmico-econômico, o conflito é descrito por Freud em termos de dualismo pulsional; no nível tópico, o conflito seria uma tensão entre as instâncias ou sistemas.

O dualismo pulsional sempre esteve presente ao longo de toda obra de Freud. Ele não tinha nenhuma intenção de transformar a libido em energia psíquica geral, mas sempre defendeu o caráter sexual, no sentido amplo, da libido. Assim, a libido é a energia das pulsões sexuais. No início de sua obra, Freud distinguiu as pulsões do Ego ou de autoconservação em oposição às pulsões sexuais; em seguida, em *Mais Além do Princípio do Prazer* (1920), postulou as pulsões de vida em oposição às pulsões de morte. Os seres humanos teriam então dois tipos básicos de pulsões : de vida, que favoreciam a construção e organização de unidades maiores e mais complexas e a pulsão de morte que, ao contrário, levaria o homem à destruição, violência e fim.

¹³² LAPLANCHE, Jean e PONTALIS, Jean-Baptiste. **Vocabulário da Psicanálise**. 9ª ed. Trad. Pedro Tamen. São Paulo, Martins Fontes, 1986, p. 131 e ss..

De forma irreduzível, Freud pensou a experiência humana como um dilaceramento entre estas duas tendências fundamentais¹³³.

Esta dualidade pulsional que representa o conflito na perspectiva dinâmico-econômica da Metapsicologia não coincide com a perspectiva tópica. Se o conflito a partir da dualidade pulsional tem lugar no Id como fonte das pulsões, este mesmo conflito representado topicamente se dá no Ego, que seria uma espécie de administrador das várias exigências advindas de três lugares: Id, Superego e do mundo real. Assim, no pensamento de Freud, com também na filosofia de Platão, a saúde e a patologia da alma — neurose e psicose — podem ser elucidadas a partir da noção de conflito. A saúde seria uma boa administração do Ego, com relação à tripla exigência à qual é submetido, resultando numa unidade razoável (uno), enquanto a patologia é considerada uma má administração por parte do Ego, privilegiando uma parte em detrimento do conjunto, cindindo então a alma em diversos redutos conflituosos (múltiplo). Desse modo, a neurose seria um distúrbio no qual o Ego toma partido da realidade e do Superego em detrimento do Id e a psicose seria uma ruptura do Ego com o mundo real, deixando-se dominar pelo Id produzindo então sua linguagem do desejo que é o delírio.

Resumindo, o conceito de conflito psíquico na Metapsicologia freudiana como algo constitutivo e essencial ao ser humano é análogo à noção de conflito elaborada por Platão, nos seus diálogos. Muito embora, a teorização freudiana seja muito mais elaborada empiricamente ou pelo menos com base na experiência clínica. Difere das formulações platônicas, na medida em que Freud desenvolve explicações psicológicas da gênese do aparato psíquico. Nesse sentido, as elaborações freudianas parecem, pelo menos para nós, contemporâneos de Freud, ser mais científicas do que os argumentos platônicos, tal como podemos encontrar nas narrativas míticas do *Fedro*. Com efeito, a natureza das elaborações teóricas de Platão e Freud, está intimamente relacionada com as respectivas perspectivas ontológica e epistemológica de nossos autores. De acordo com o capítulo anterior, vimos que os mitos escatológicos, as imagens e metáforas utilizadas por Platão são coerentes com seu realismo das formas, enquanto as metáforas científicas e a gênese psicológica da Metapsicologia de Freud, são perfeitamente compatíveis com a noção de racionalismo empírico do início de nosso século.

¹³³ Ver por exemplo o brilhante trabalho de FREUD, Sigmund. **O Mal-Estar na Civilização** (1929 - 1930). E.S.B., XXI, p.75.

Ao analisarmos a dimensão tópica do conflito psíquico, ou seja, enquanto tensão entre os elementos ou instâncias da alma, constatamos uma forte analogia entre o pensamento de Platão e o de Freud. Esta dimensão, da forma como foi desenvolvida por Freud, como eixo teórico para pensar as noções de saúde e patologia, parece análoga ao desenvolvimento que Platão realizou no seu diálogo *A República*. Como desdobramento da noção de conflito entre as partes, existe em Freud uma outra dualidade entre os modos do acontecer psíquico — processo primário e secundário — que de alguma forma, parece estar presente também na obra de Platão, conforme veremos mais adiante.

Assim, com relação à noção de conflito entre os elementos ou instâncias da alma, Platão e Freud assimilaram nas suas teorias da alma a clássica antinomia entre o uno e múltiplo desenvolvidas na origem da Filosofia. Suas teorias do conflito psíquico “introjetaram” o antagonismo das forças cósmicas que, por assim dizer, produzem e regem o universo para o íntimo do humano. Neste sentido, se é válida a suposição de Freud de que as mitologias primitivas são conhecimento psicológico inconsciente projetado na natureza, o inverso também é verdadeiro: a Psicologia não é outra coisa senão conhecimento Metafísico e Mítico introjetado na alma humana¹³⁴.

Tudo se passa como se existisse uma comunicação entre o mundo interno dos humanos e o mundo externo. Se os deuses ou forças cósmicas foram constituídos à imagem dos homens, também podemos dizer que este antropomorfismo foi depois introjetado para constituir o psíquico e dar sentido à experiência do homem em contato consigo mesmo. Examinemos, então, estes dois modelos de alma de Platão e Freud.

¹³⁴ Esta idéia do psiquismo como uma introjeção de aspectos exteriores é apresentado por Snell quando mostra o psiquismo humano se adensando a partir da experiência do divino. Diz o autor: “Goethe sublinhou com frequência esta função do divino, e de um modo muito conciso na sua conversa com Riemer (Biedermann 1601) : “O que o homem venera como deus é o reflexo do seu mais íntimo eu”. Do ponto de vista histórico, poderia justamente dizer-se o contrário : o íntimo do ser humano é o divino acolhido no homem. Com efeito, o que ulteriormente se interpreta como “vida interior” concebe-se, originariamente, como intervenção da divindade.” Ver SNELL, Bruno. **A Descoberta do Espírito**, p. 55.

2. A Tripartição em Platão e Freud e a Questão do Inconsciente

Antes de continuarmos nossa análise comparativa das concepções de alma de nossos autores, será necessário fazer algumas considerações acerca do significado das convergências e divergências, nesta aproximação, entre as metáforas da alma.

Conforme desenvolvemos no primeiro capítulo, a metáfora é uma construção necessária para representar a alma humana nos contextos do realismo das essências de Platão e do realismo empírico de Freud. A metáfora está no domínio do saber representacional realista. Ela nos fala de algo que existe, mas também se mantém distante das pretensões da verdade, enquanto discurso que não corresponde rigorosamente à realidade daquilo que existe. Portanto, a metáfora, nos discursos de Platão e Freud, diz algo do que é, isto é, atinge a realidade psíquica parcialmente. Nesse sentido, a metáfora produz um saber provisório e inacabado, mas que obedece à necessidade e à coerência lógica. A metáfora estabelece um campo cognitivo da verossimilhança que tem características próximas do domínio da verdade, tais como coerência, conformidade, utilidade etc. A metáfora, enquanto verossímil, tem uma identidade parcial com a verdade, logo não tem pretensões rigorosamente científicas enquanto conhecimento.

Nessas condições, uma questão central se impõe na aproximação que propomos entre os autores: qual o significado das convergências e divergências das metáforas de Platão e Freud acerca da alma humana? Esta é uma questão difícil, pois exige dos discursos metafóricos uma precisão e um rigor que eles mesmos não possuem. Entretanto, talvez seja possível dizer algo razoável sobre a questão: as convergências das respectivas metáforas da alma humana em nossos autores apontam para uma característica essencial e central desta realidade a que ela se refere. As divergências entre os modelos devem ser elucidadas e compreendidas enquanto tais.

Assim, iremos aproximar o modelo de alma tripartida de Platão com a “segunda tópica” de Freud, tendo em vista, por um lado, examinar suas convergências e o seu significado, e, por outro, compreender o sentido teórico das divergências, tendo como critério último desta aproximação, não a verdade, mas a verossimilhança dos modelos com pressupostos empíricos adotados por Freud e os pressupostos metafísicos advogados por Platão.

Para Platão, como vimos, a alma humana é complexa e composta de três elementos principais: o primeiro, o elemento concupiscente ou apetitivo (ἐπιθυμητικόν) é fonte de nossos desejos e apetites tais como sede, fome, sexo. Tem várias tendências, está sempre em movimento e possui alguma autonomia. O segundo é o elemento irascível ou coração (θυμός, θυμοειδής) que produz a ira, raiva e orgulho e o terceiro é elemento inteligente (λόγος, λογιστικόν), único imortal que expressa nossa capacidade de reflexão e inteligência superior.

No pensamento freudiano, o aparelho psíquico é também uma realidade complexa dividida em três instâncias: o *Id*, totalmente inconsciente, fonte das pulsões que procuram a satisfação imediata. O *Ego*, resultado de uma diferenciação no *Id* provocada pela sensação-percepção, é a parte que representa nossos aspectos racionais, governado pelo princípio de realidade e o mediador dos vários conflitos no psiquismo, e o *Superego*, também resultado de uma diferenciação, no interior do *Ego*, responsável pelos ideais deste último e pela consciência moral.

Para Platão a parte apetitiva da alma é composta de duas espécies de desejos: os necessários e os não-necessários. Entre os primeiros estão “aqueles que não seríamos capazes de repelir, e a quantos nos for útil satisfazer”¹³⁵, tais como o desejo de comer, dentro dos limites da saúde e o bem estar físico, enquanto os não-necessários são “aqueles de que é possível libertar-nos, se nos esforçarmos desde novos, e cuja presença, além disso, não nos impele para nada de bom”¹³⁶. Dentre estes últimos podemos exemplificar o desejo por toda espécie de manjares que é “susceptível de se reprimir, se se começar desde novo”¹³⁷. No início do livro IX d’*A República*, quando irá desenvolver a gênese do homem e da cidade tirânica, Platão retoma a análise desta espécie de desejos não-necessários:

“(…) entre os prazeres e desejos não-necessários, há alguns que me parecem ilegítimos , que provavelmente são inatos em toda gente, mas, se forem castigados pelas leis e pelos desejos melhores, com o auxílio da razão, em alguns homens, ou se dá a libertação total deles ou os que restam são poucos e débeis; ao passo que em outros se tornam mais fortes e mais numerosos. — Mas de que desejos é que estás a falar ? — Daqueles que despertam durante o

¹³⁵ PLATÃO. *A República*, 558e.

¹³⁶ PLATÃO. *A República*, 559a.

¹³⁷ PLATÃO. *A República*, 559b.

sono, sempre que dorme a parte da alma que é dotada de razão, cordata e senhora da outra, e quando a parte animal e selvagem, saciada de comida e bebida, se agita, repudia o sono e procura avançar e satisfazer os seus gostos. Sabes que nessas condições ela ousa fazer tudo, como se estivesse livre e fora de toda a vergonha e reflexão. Não hesita no seu pensamento, em tentar unir-se à própria mãe, deus ou animal, em cometer qualquer assassinio, nem em se abster de alimento de espécie alguma. Numa palavra, não há insensatez nem impudor que passe adiante.”¹³⁸

Ou seja, Platão revela-nos que, na parte apetitiva da alma, existe uma espécie de desejo que é inata e que se realiza em sonho, quando dorme a parte inteligente e dotada de razão. Estes desejos, numerosos, primitivos e irracionais, podem até ser erradicados da alma pela educação — leis, razão e desejos melhores — ou podem, ao contrário, se tornar mais fortes e numerosos se nada fizermos. Estes desejos “selvagens e sem leis”¹³⁹ acordam durante o sono, quando a razão adormece, e procuram realizar seus desejos que vão desde a união sexual com a mãe (Édipo) até o canibalismo. Vejamos em contrapartida o texto freudiano, quando discorre sobre as características do *Id*, enquanto instância desejante do psiquismo:

*“(...) É a parte obscura, a parte inacessível de nossa personalidade; o pouco que sabemos a seu respeito, aprendemo-lo de nosso estudo da elaboração onírica e da formação dos sintomas neuróticos (...) Abordamos o id com analogias; denominamo-lo caos, caldeirão cheio de agitação fervilhante. (...) Está repleto de energias que a ele chegam dos instintos, porém não possui organização, não expressa vontade coletiva, mas somente uma luta pela consecução da satisfação das necessidades instintuais, sujeita à observância do princípio do prazer. (...) Naturalmente, o id não conhece nenhum julgamento de valores : não conhece o bem, nem o mal, nem moralidade. (...)”*¹⁴⁰

¹³⁸ PLATÃO. *A República*, 571b/d.

¹³⁹ PLATÃO. *A República*, 572b.

¹⁴⁰ FREUD, Sigmund. *Novas Conferências Introdutórias sobre a Psicanálise : Conferência XXXI : A Dissecção da Personalidade Psíquica* (1932 - 1933). E.S.B., XXII, p. 94. Grifo e comentário entre colchetes nossos.

Para Freud, o homem tem na sua parte inata — o Id — que é fonte dos apetites da alma, desejos que se revelam ao homem através dos sonhos e dos sintomas, enquanto comportamentos contraditórios, tentando se realizar quando mostram, para além do bem e do mal, não ter noção de valor ou moral, nem possuir qualquer sentido de coletividade ou contradição. O Id é uma espécie de caldeira fervente, cheia de energias que são desejos que buscam satisfação.

Analisemos como Platão descreve o elemento apetitivo da alma, a partir da metáfora da carruagem com seus dois cavalos, no seu diálogo *Fedro*:

“Convém lembrar que no começo da nossa fábula dividimos a alma em três partes, duas das quais com forma de cavalo, e a terceira com a do respectivo cocheiro. (...) Acerca dos ginetes dissemos, ainda, que um era bom e o outro mau; porém em que consiste a bondade de um ou a maldade do outro não ficou declarado, e é o que vamos explicar neste momento. (...) O outro [cavalo que representa a parte apetitiva], pelo contrário, é desengonçado, massa bruta, sem graça, de pescoço curto e duro de rédeas, nariz achatado, pêlo negro, olhos azuis e injetados, compleição sangüínea, companheiro da arrogância e teimosia, orelhas felpudas e moucas, e só obedecendo ao chicote e ao aguilhão.”¹⁴¹

A alma é um conjunto similar à carruagem, onde os cavalos representam as partes mortais e sensíveis da alma, enquanto o cocheiro seria o elemento inteligente e racional que tem a função de deliberar. A parte apetitiva é como um cavalo de difícil comando : teimoso, inflexível, bruto, arrogante e praticamente sem ouvidos, só atendendo à imposição violenta e firme. De maneira análoga, Freud, na sua obra *Ego e o Id* (1923), tenta descrever o Ego na sua relação com o *Id* e utiliza-se da seguinte metáfora:

*“(...) Para o ego, a percepção desempenha o papel que no id cabe ao instinto. O ego representa o que pode ser chamado de razão e senso comum, em contraste com o id, que contém as paixões. (...)”*A importância funcional do Ego se manifesta no fato de que, normalmente, o controle sobre as abordagens

*à motilidade compete a ele. Assim, em sua relação com o id, ele é como um cavaleiro que tem de manter controlada a força superior do cavalo, com a diferença de que o cavaleiro tenta fazê-lo com a sua própria força, enquanto o ego utiliza forças tomadas de empréstimo. A analogia pode ser levada um pouco além. Com freqüência um cavaleiro, se não deseja ver-se separado do cavalo, é obrigado a conduzi-lo onde este quer ir; da mesma maneira, o ego tem hábito de transformar em ação a vontade do id, como se fosse sua própria."*¹⁴²

Na teoria freudiana, o *Id* enquanto fonte das paixões, é também representado por um cavalo em relação ao cavaleiro — o Ego — ou o aspecto racional da alma. Porém, adverte Freud, as forças do Ego são emprestadas do *Id*, que tem forças superiores àquele. Neste sentido, muitas vezes a razão (Ego) se identifica com as paixões (*Id*) fazendo sua a vontade daquelas. Vejamos agora , ainda sobre o elemento desejante, como Platão, desta vez no diálogo *Timeu*, descreve-o:

*“A parte da alma que apetece comer e beber e tudo o mais de que necessita para a preservação da natureza do corpo, os deuses alojaram no limite compreendido entre o diafragma e o umbigo, e construíram nessa região uma espécie de manjedoura para alimentação do corpo, onde acorrentaram essa parte, como a um animal selvagem, mas que é preciso alimentar assim preso ao conjunto, para que possa existir a raça mortal. Aí a localizaram os deuses, para que, sem parar de comer na sua manjedoura e tão longe quanto possível da porção deliberativa, não a perturbasse com tumultos e clamores, a não ser no estritamente indispensável, permitindo, desse modo, que a parte mais nobre deliberasse tranqüilamente, no interesse de todos e de cada um em particular. É porque sabiam que ela jamais compreenderia os argumentos da razão, e mesmo que, de algum modo, chegasse a pressentir-lhes a presença, não condizia com sua natureza preocupar-se com o raciocínio, senão deixar-se, dia e noite, seduzir por imagens e fantasmas (...)”*¹⁴³

¹⁴¹ PLATÃO. **Fedro**, 253d/e. Comentário entre colchetes nosso.

¹⁴² FREUD, Sigmund. **O Ego e o Id** (1923). E.S.B., XIX, p.39. Grifo nosso.

¹⁴³ PLATÃO. **Timeu**, 70e-71b.

A parte apetitiva da alma, necessária para existência e preservação da espécie humana mortal¹⁴⁴, está como que acorrentada às funções de nutrição do corpo, longe da parte racional, sempre a desejar e tentar satisfazer estes desejos. Irracional, pois não compreende os apelos da parte inteligente, pode perturbar e tumultuar a alma como um todo se deixando seduzir por fantasmas e imagens. A inteligência, elemento nobre, através de suas deliberações defende o interesse da totalidade do indivíduo.

Observemos, como Freud caracteriza o *Id*, em uma de suas últimas obras, no seu *Esboço de Psicanálise* (1938):

*“À mais antiga destas localidades ou áreas de ação psíquica damos o nome de id. Ele contém tudo o que é herdado, que se acha presente no nascimento, que está ausente na constituição — acima de tudo, portanto, os instintos, que se originam da organização somática e que aqui [no id] encontram uma primeira expressão psíquica, sob formas que nos são desconhecidas.”*¹⁴⁵

Para Freud, o *Id* é, originariamente, a instância inata do psiquismo que é aberta às necessidades somáticas e influências do corpo que buscam nele uma primeira expressão de sua constante exigência de satisfação. Ou seja, os conteúdos do *Id*, são as expressões psíquicas das pulsões inconscientes, que em parte são herdadas e em parte são recalçadas pela censura.

Assim, de acordo com o exposto, temos que concluir que o *Id*, no pensamento de Freud, tem características muito semelhantes à parte apetitiva da alma tripartida de Platão¹⁴⁶. Ambas instâncias têm uma grande parte que é inata, fonte dos desejos na alma, tais como fome, sede, sexo e paixões, e, são próximas ao corpo, pois representam psiquicamente os estímulos advindos desta região. São ainda elementos governados por uma tendência constante ao prazer e satisfação dos desejos, por isso sua expressão mais legítima é o sonho, quando a parte racional

¹⁴⁴ Um estudo sobre a necessidade das potências desejante e afetiva da alma para realização humana — νοῦς — no pensamento de Platão pode ser encontrado no estudo sobre os gregos de FRÈRE, Jean. **Les Grecs et Le Désir de L'Être** : des préplatoniciens à Aristote. Paris: Les Belles Lettres, 1981, p. 115 a 281 (Collection D'Études Anciennes).

¹⁴⁵ FREUD, Sigmund. **Esboço de Psicanálise** (1938 - 1940). E.S.B., XXIII, p. 169. Grifo nosso.

dorme, ou a censura relaxa. O *Id* e a parte apetitiva não têm valores morais, não conhecem contradição ou vontade coletiva, são na sua essência um conjunto de desejos numerosos e dispersos que querem satisfação, sem qualquer traço de unidade. Assim, o *Id* e o elemento apetitivo são representados em Platão e Freud, como o maior ou mais forte elemento da alma, numa metáfora de extensão e força que indica a possibilidade deste elemento se opor de maneira perturbadora ao conjunto da alma.

Em relação à parte inteligente em Platão e ao Ego na teoria de Freud, devemos concluir que ambas, nas suas funções racionais, se desenvolvem paulatinamente nos homens, têm funções deliberativas e defendem o interesse da totalidade do indivíduo. Nesse sentido, se opõem ao elemento desejante como regulador dessas funções, pois o λογιστικόν e o Ego são noções daquilo que está mais próximo do “eu”. O elemento racional e o Ego têm acesso à realidade e têm suas funções cognitivas muito semelhantes.

Curioso que de acordo com o predomínio da tendência racional ou apetitiva, Platão e também Freud conceberam dois princípios que governam os homens. Em Freud, são bastante conhecidos os princípios de prazer e de realidade que funcionam segundo os mecanismos dos processos primário e secundário respectivamente. Na teoria freudiana, o princípio do prazer, que domina o *Id*, faz com que esta instância tenda sempre à satisfação imediata de seus desejos, ao passo que, no Ego, a satisfação dos desejos é realizada de maneira adaptada ao princípio de realidade. Em Platão, encontramos também algo similar quando o filósofo grego diz no *Fedro*:

*“Convém saber, por conseguinte, que em todos nós há dois princípios que nos governam e dirigem, e aos quais seguimos para onde quer que nos conduzam : um é o inato desejo de prazeres; o outro, a idéia adquirida de que é preciso procurar o bem. Esses dois princípios ora se acomodam no nosso íntimo, ora se combatem, com o predomínio alternado de um ou de outro.”*¹⁴⁷

Resta-nos examinar se o terceiro elemento da alma em Platão tem, também, semelhança com a instância freudiana denominada Superego. O elemento irascível, caloroso ou

¹⁴⁶ Com relação ao *Id* e a parte apetitiva, chegamos a conclusões muito semelhantes ao ensaio de Price. Ver Price, A. W.. *Plato and Freud*, p. 261 e ss.

¹⁴⁷ PLATÃO. **Fedro**, 237e.

coração (θυμός, θυμοειδής), em Platão é responsável pela ira, raiva, cólera e está presente nos homens desde a mais tenra infância e “de preferência, toma armas pela razão quando há luta na alma”.¹⁴⁸ Este elemento é nobre, aparentado com a inteligência e é amigo das honras. No *Fedro*, Platão o descreve como o cavalo bom e de origem nobre:

*“(...) o de melhor condição é de postura ereta e traços firmes, pescoço fino, nariz aquilino, pelo branco, olhos negros; amoroso da honra, da moderação e da modéstia, além de amigo da opinião verdadeira, motivo por que não precisa apanhar para ser conduzido; para isso basta uma ordem, uma palavra.”*¹⁴⁹

Ou seja, o elemento irascível, sendo oposto, naturalmente, ao elemento apetitivo e próximo da inteligência é, pois, amistoso, dócil, moderado, humilde e amante das palavras e de modos educados. Assim, continua Platão no *Timeu*:

*“A porção da alma que participa da coragem e da cólera e ambiciona a vitória, eles alojaram perto da cabeça, entre o diafragma e o pescoço, para em condições de ouvir a razão e a ela aliar-se, a fim de dominar pela força a tribo dos desejos, sempre que estes se recusarem a obedecer à ordem de comando partida da cidadela. Ao coração, nó das veias e fonte do sangue que circula com força nos membros, eles atribuíram um posto de guarda, para que ao receber alguma mensagem da razão de que algo injusto ocorre nos membros, quando o arrebatamento da cólera fervesse, ou por causa externas ou desejos internos (...)”*¹⁵⁰

A parte irascível é o ardor que permite a defesa das deliberações racionais contra os excessos internos do elemento desejante, ou contra inimigos externos. É por assim dizer, o elemento colérico que se indigna com as injustiças internas e externas. Desta forma, se localiza no

¹⁴⁸ PLATÃO. *A República*, 440e.

¹⁴⁹ PLATÃO. *Fedro*, 253d/e.

¹⁵⁰ PLATÃO. *Timeu*, 70a/c.

peito e queima como um fogo na sua ira que faz o coração bater mais rápido e impulsiona o psiquismo para a ação.

Na teoria freudiana, o Superego é uma instância essencialmente crítica, como se fosse um juiz ou censor em relação ao Ego. Freud descreve-o, na Conferência XXXI, da seguinte maneira:

“Pois bem, como todos sabem, as crianças de tenra idade são amorais e não possuem inibições internas contra seus impulsos que buscam o prazer. O papel que mais tarde é assumido pelo superego é desempenhado, no início, por um poder externo, pela autoridade dos pais. (...) Apenas posteriormente é que se desenvolve a situação secundária (que todos nós com demasiada rapidez havemos de considerar com sendo a situação normal), quando a coerção externa é internalizada, e o superego assume o lugar da instância parental e observa, dirige e ameaça o ego, exatamente da mesma forma como anteriormente os pais faziam com a criança.”¹⁵¹

De maneira geral, podemos encontrar analogias entre o elemento irascível e o Superego. Por exemplo, ambos têm a função de repreender as outras partes da alma, instaurando a culpa. Porém, entre estes elementos, existe uma diferença vital: enquanto o θυμός confronta o elemento apetitivo, o Superego se dirige sempre ao Ego. Desta forma, encontramos uma primeira dessemelhança entre os dois modelos, pois não existe uma semelhança *vis-à-vis* com relação ao elemento irascível da teoria tripartida de Platão e o Superego da Psicanálise de Freud.

Muito embora, esta diferença não significa que as funções atribuídas ao Superego em Freud estejam ausentes na tripartição platônica. Por exemplo, Platão quando se refere à educação das crianças n’*A República*, revela uma função da potência racional da alma, muito semelhante às características do Superego, vejamos:

“E bem assim a maneira de mandar nas crianças, não as deixando em liberdade, até termos organizado na sua alma, como na cidade, uma

¹⁵¹ FREUD, Sigmund. **Novas Conferências Introdutórias sobre a Psicanálise : Conferência XXXI : A Dissecção da Personalidade Psíquica** (1932 - 1933). E.S.B., XXII, p. 80.

constituição, e, depois de termos cultivado o que elas têm de melhor, pelo que temos de equivalente, instauremos nelas um guarda e chefe semelhante a nós, para fazer as nossas vezes, e só então as deixamos livres.”¹⁵²

É admirável que o fundador da Academia, mais de dois mil e quatrocentos anos antes de Freud, consiga teorizar, metaforicamente, de maneira tão similar à teorização metapsicológica da Psicanálise. Segundo Platão, na educação das crianças deve-se cultivar uma instância crítica, semelhante aos pais, para substituir estes nas suas funções educativas. Este chefe, ou guarda interior, é muito semelhante ao Superego na teoria freudiana. Não obstante, temos que admitir que existem certos aspectos não coincidentes numa aproximação entre o elemento irascível ou caloroso e o Superego.

Assim, de acordo com essa aproximação, por assim dizer estática, entre os elementos constitutivos do modelo “tripartido” de Platão e as instâncias da “segunda tópica” de Freud, temos que concluir que existem muitas convergências entre esses elementos que apontam para características fortes do psiquismo humano. O significado dessas convergências será resgatado na conclusão. Antes, porém, devemos aprofundar nossa análise nas divergências entre os modelos de alma de Platão e Freud.

Além das diferenças entre o elemento irascível e o Superego, é necessário analisar as diferenças que encontramos entre o elemento apetitivo e o Id e entre a razão e o Ego. A primeira é que o Id tem a qualidade de ser totalmente inconsciente, qualidade esta que não encontramos no elemento apetitivo da alma tripartida de Platão. A segunda é a abertura Metafísica que existe da parte racional do modelo de alma de Platão, para as realidades inteligíveis, que não está presente na noção de Ego do freudismo. Segundo Laplanche-Pontalis:

“no quadro da “segunda tópica” freudiana, o termo inconsciente é sobretudo usado na sua forma adjetiva; efetivamente, inconsciente deixa de ser o que é próprio de uma instância especial, visto que qualifica o Id e, em parte, o Ego e o Superego”¹⁵³.

¹⁵² PLATÃO. **A República**, 590e-591a.

Ou seja, na “segunda tópica”, o inconsciente deixa de ser um sistema e passa a ser uma qualidade que pode ser aplicada a qualquer uma das instâncias do aparato psíquico. Muito embora, de uma maneira geral, todas as características do Inconsciente — sistema da “primeira tópica” — sejam repassadas ao Id.

Com relação ao pensamento de Platão, podemos até supor que parte do elemento apetitivo da alma — movimentos e impulsos — que se enraíza no corpo seja inconsciente, na medida em que não chega à consciência. Price, no seu ensaio, sugere que a teoria da reminiscência¹⁵⁴ poderia ser uma certa antecipação da noção de Inconsciente de Freud, mas convenhamos que esta noção de conhecimento como rememoração e lembrança do mundo inteligível, a partir da teoria da metempsicose, está muito longe da maneira através do qual Freud teorizou o inconsciente como região inacessível do psiquismo. Sejam claros : não existe o conceito de Inconsciente na Filosofia de Platão. Se quiséssemos encontrar esta noção de inconsciente esboçada ou sugerida em Platão, teríamos que fazê-lo com base na idéia de que existe uma parte do elemento apetitivo que só se manifesta em sonho¹⁵⁵. Porém, acreditamos, como dissemos na introdução, que muitas vezes quando analisamos tempos remotos somos tentados a impor conceitos estranhos a uma época a partir de nosso atual modo de pensar. Devemos, neste caso, ser cuidadosos, recuar e admitir que na metáfora platônica não existe o conceito de Inconsciente tal qual foi formulado por Freud.

Porém, permanece a questão se a inexistência do conceito de inconsciente na filosofia de Platão, coloca em risco a aproximação que tentamos desenvolver entre ele e Freud. Acreditamos que não. Porém, iremos aprofundar este ponto, tendo como contraface a noção de mundo inteligível que, por sua vez, está presente na Filosofia platônica e ausente nas teorizações de Freud.

Segundo Renato Mezan, não existe o conceito de mente na Psicanálise. Para Freud “o que existe é um aparelho complexo, cujas partes se articulam na dimensão de complementaridade

¹⁵³ LAPLANCHE, Jean e PONTALIS, Jean-Baptiste. **Vocabulário da Psicanálise**. p. 306.

¹⁵⁴ PRICE, A. W.. *Plato and Freud*, p. 262. Segundo Jones, Freud teria “ (...) ficado muito impressionado com a teoria da reminiscência de Platão, (...) e que em certa época pensou muito sobre ela (...) ”. JONES, Ernest. **A Vida e a Obra de Sigmund Freud**, p. 67.

¹⁵⁵ Platão n’*A República* (**572b**) diz “(...) existe em cada um de nós uma espécie de desejos terrível, selvagem e sem leis, mesmo nos poucos de entre nós que parecem ser comedidos. É nos sonhos que o fato se torna evidente. (...)”.

e na dimensão da oposição.”¹⁵⁶ Este aparelho é essencialmente conflito que, “embora possa se tornar menos agudo, através dos processos terapêuticos que ocorrem numa Psicanálise”¹⁵⁷, é irreduzível.

Mezan reconhece que a noção de alma composta de partes antagônicas remonta, pelo menos, à *República* de Platão, porém ainda que exista nesta concepção uma noção que se “assemelha” ao conflito psíquico, o filósofo grego “busca reduzir este conflito”, de maneira que “uma alma bem governada é aquela em que este conflito foi exorcizado”¹⁵⁸. Embora discordamos totalmente dessa interpretação da Filosofia de Platão, no momento o importante é não perdermos de vista que Mezan acredita que “a semelhança desta doutrina [tripartida de Platão] com a idéia freudiana do conflito é apenas aparente”. Pois segundo ele:

“Quando Freud introduz a noção de um inconsciente dinâmico, mantido sob repressão mas cujos efeitos se fazem sentir em todas as esferas do funcionamento psíquico, o que se rompe é a homogeneidade destas esferas. O resultado é que não se pode mais falar em hierarquia das partes da alma, pois tal hierarquia pressupõe que os fatores da série sejam da mesma natureza. Dito de outro modo, e aproveitando a exposição que ouvimos, a existência de dois modos de funcionamento — os processos primário e secundário — rompe com a homogeneidade sempre pressuposta entre os sentimentos, os apetites e a razão, os quais, ao longo de toda tradição filosófica, estiveram freqüentemente em oposição, porém numa oposição que os situava no mesmo plano, o que aliás é condição sine qua non para que pudesse ser admitida a subordinação das partes “inferiores” à parte racional”¹⁵⁹

Segundo Mezan, Freud rompe com a tradição do pensamento ocidental pois aponta para a heterogeneidade entre as instâncias da alma sendo o *Inconsciente* ou *Id* um “estrangeiro

¹⁵⁶ MEZAN, Renato. **Psique, Alma e Aparelho Psíquico : Caminhos Cruzados**. São Paulo: s.d., mimeografado, p. 181.

¹⁵⁷ MEZAN, Renato. **Psique, Alma e Aparelho Psíquico : Caminhos Cruzados**. p. 181.

¹⁵⁸ MEZAN, Renato. **Psique, Alma e Aparelho Psíquico : Caminhos Cruzados**. p. 182.

¹⁵⁹ MEZAN, Renato. **Psique, Alma e Aparelho Psíquico : Caminhos Cruzados**. p. 182 e 183. Grifo nosso.

interior”, uma espécie de coisa-em-si kantiana¹⁶⁰ da qual estaremos inexoravelmente alienados. Neste sentido, Mezan afirma que, curiosamente o Inconsciente freudiano parece ser mais aparentado com a noção de *daimon* dos pitagóricos que seria uma “força sagrada que transcende o indivíduo; habita dentro dele, mas não o singulariza enquanto pessoa”¹⁶¹.

De acordo com as colocações de Mezan, o Inconsciente dinâmico da Psicanálise de Freud coloca um corte na “história da alma”, uma ruptura na história das representações do homem, na qual Freud “arranca a psique da sua identidade profunda com a pessoa : o mais verdadeiramente psíquico — o Inconsciente — é algo estranho ao Eu oficial, aos seus controles conscientes e a seus ideais culturais.”¹⁶²

A argumentação de Mezan tenta provar uma diferença radical, uma heterogeneidade ontológica entre o conjunto do psiquismo e este lugar do Inconsciente alheio a nós mesmos. Porém, desde os filósofos Pré-socráticos, conforme desenvolvemos no primeiro item deste capítulo, que se a unidade pura e monolítica é impensável, a multiplicidade dispersa e sem qualquer relação também o é. Neste sentido, se existe uma espécie de abismo entre o psiquismo consciente e o Inconsciente, Freud, similarmente a Platão em relação às realidades sensíveis e o mundo formal, sempre procurou relacioná-los através do sonho, dos sintomas, dos atos falhos, da interpretação, etc. Assim, se há alguma diferença no modo de ser, e isto significa afirmar uma diferença ontológica entre o psiquismo consciente e o Inconsciente, esta não poderá ser vista como uma ruptura radical, pela qual não poderíamos ter nenhum acesso mesmo indireto, ao Inconsciente através da consciência.

Na teoria freudiana, a formação de compromisso entre as instâncias psíquicas prova que elas têm um ponto de contato, assim como o conceito de participação em Platão aponta para uma relação do sensível com o inteligível. Mezan, ao que nos parece, quer fundamentar o “profundo corte” da teoria freudiana no pensamento ocidental em argumentos que devem ser no

¹⁶⁰ O próprio Freud desenvolve este paralelo com a Filosofia de Kant, porém, para ele a realidade psíquica (interior) seria menos incognoscível do que a realidade física (exterior). Ver FREUD, Sigmund. **Artigos sobre Metapsicologia : O Inconsciente** (1915). E.S.B., XIV, p. 197. Ver também a interessante polêmica sobre este paralelo com Kant e acerca das metáforas da Psicanálise, os textos de Lopariç e Mezan em perspectivas bem diferentes, o primeiro numa posição pragmática metodológica e o segundo numa posição realista : LOPARIC, Zeljko. *Um olhar epistemológico sobre o inconsciente freudiano*. MEZAN, Renato. *Diálogo com Loparic*. in **O Inconsciente** : várias leituras. KNOBLOCH, Felícia. (org.) ...[et al.]. São Paulo, Escuta, 1991, 185 p..

¹⁶¹ MEZAN, Renato. *Psique, Alma e Aparelho Psíquico : Caminhos Cruzados*, p. 186.

¹⁶² MEZAN, Renato. *Psique, Alma e Aparelho Psíquico : Caminhos Cruzados*, p. 187.

mínimo relativizados. Como vimos no nosso primeiro capítulo, a metáfora como representação da alma guarda o paradoxo do uno e do múltiplo.

A homogeneidade e a heterogeneidade são faces das antinomias da razão entre o uno e o múltiplo. De acordo com a nossa interpretação, podemos entender a hesitação de Mezan quando em alguns parágrafos antes, afirma que as partes da alma em Platão são hierarquizáveis porque são homogêneas e logo em seguida diz:

“Em síntese, Platão consegue manter juntas a idéia de que a alma é o que existe de mais profundamente individual em cada pessoa — eu sou minha alma — e a idéia de que ela se compõe de partes heterogêneas, a saber, a razão, os sentimentos e os apetites. Mas o que prevalece é a tese da unidade na diversidade, se podemos dizer assim : embora diferentes e lutando pela supremacia, as partes da alma são fundamentalmente semelhantes (...)”¹⁶³

Na Filosofia de Platão, como na Psicanálise de Freud, a alma humana é unidade e diversidade simultâneas. Nesse sentido, Mezan parece no seu texto entrever esta dificuldade de sua posição teórica quando hesita entre os termos homogêneo e heterogêneo, diferente e semelhante, e por fim, sugere que na Filosofia de Platão “prevalece” a unidade na diversidade. Ou seja, o autor desloca para o campo do valor aquilo que ontologicamente é difícil de afirmar. Não iremos desenvolver este aspecto agora, mas, se, em Platão, “prevalece”, isto é, tem mais valor a unidade em detrimento da diversidade, em Freud, contrariamente, “prevalece” a diversidade em detrimento da unidade. Noutro nível, esta prevalência inversa parece perfeitamente compatível com a inversão que houve entre Platão e Freud em seus modelos de ciência. Iremos desenvolver este aspecto no terceiro capítulo.

O importante é não perdemos de vista que a argumentação de Mezan se é válida para Freud também o é para Platão, pois a suposta homogeneidade entre as partes hierarquizáveis da alma tripartida na Grécia antiga não seria coerente com a diferença ontológica entre o sensível e o inteligível. Tudo se passa como se Mezan defendesse que no pensamento de Platão o sensível e o inteligível fossem da mesma ordem. Ora, a diferença entre estas realidades que é central no

¹⁶³ MEZAN, Renato. *Psique, Alma e Aparelho Psíquico : Caminhos Cruzados*, p. 186. Grifo nosso.

platonismo aponta também para uma heterogeneidade entre as partes mutáveis da alma próximas do sensível e a parte inteligente que pode ascender até o mundo divino das formas. Assim, como vimos, a alma é o lugar por excelência do paradoxo entre o múltiplo e o uno, diversidade e unidade.

Por outro lado, apesar de Mezan afirmar que a situação clínica é o lugar onde podemos verificar a coerência das hipóteses metapsicológicas, ele silencia sobre uma importante transformação que ocorreu na noção de Inconsciente dinâmico entre a primeira e “segunda tópica”. Pois Freud, a partir da clínica, observou que as resistências à terapia eram também inconscientes. Logo este conceito teria que ser modificado, provocando uma mudança e aperfeiçoamento na sua Metapsicologia, sendo inconsciente uma qualidade aplicada às três partes da alma: Id, Ego e Superego. O próprio Freud admite a necessidade de repensar o conceito de inconsciente em sua obra:

“Quando nos vemos assim confrontados pela necessidade de postular um terceiro inconsciente, que não é reprimido, temos de admitir que a característica de ser inconsciente começa a perder significação para nós. Torna-se uma qualidade que pode ter muitos significados, uma qualidade da qual não podemos fazer, como esperaríamos, a base de conclusões inevitáveis e de longo alcance. (...)”¹⁶⁴

Ora, apesar de concordarmos que a noção de Inconsciente é a grande descoberta freudiana, quando levada às últimas conseqüências, como o fez Mezan, traz dificuldades teóricas intransponíveis. Nesse sentido, a situação clínica seria, ao contrário do que postulou Mezan, o lugar exclusivo de confirmação das explicações metapsicológicas e não da verificação empírica. Pois, o Inconsciente como lugar da contradição em contínua mudança não permitiria qualquer refutação e todas as interpretações do material clínico seriam válidas a priori. Desta forma, o psicanalista tornar-se-ia um céptico em relação ao discurso manifesto e um dogmático em relação ao seu significado latente e Inconsciente, nas palavras de Spence:

¹⁶⁴ FREUD, Sigmund. **O Ego e o Id** (1923). E.S.B., XIX, p. 30 e 31. Grifo nosso.

“(...) o inconsciente indefinido pode explicar quase tudo e não temos meios de verificar qualquer interpretação particular. Invocar o inconsciente dinâmico é tirar vantagem de graus ilimitados de liberdade e assim produzir uma explicação que não pode ser falsificada.”¹⁶⁵

Dessa maneira, discordamos da posição realista empírica de Mezan que vê a Metapsicologia de Freud como uma sistematização teórica das observações clínicas. Contudo, existe uma relação coerente entre as metáforas metapsicológicas e a clínica, mesmo que a clínica nunca possa ser lugar de verificação da teoria, pois uma teoria metafórica não poderá ser simplesmente validada ou refutada. Trata-se do problema epistemológico de base: que tipo de validação está em jogo na clínica psicanalítica?

O Inconsciente é um conceito fundamental na Metapsicologia metafórica de Freud, que não invalida a aproximação de seu modelo de aparato psíquico com a doutrina da alma tripartida de Platão.

O Inconsciente freudiano funciona, antes, como uma abertura da alma para uma realidade dinâmica, inesgotável e indizível. Paralela e inversamente, em Platão, a alma racional é uma abertura para o mundo inteligível como horizonte inevitável em que se move todo ser dotado de razão, mas igualmente inesgotável, pelo menos numa perspectiva histórica “encarnada”. No terceiro e último capítulo, aproximaremos os modelos de Platão e Freud pela perspectiva dinâmica, isto é, como interagem os elementos da alma e quais são as possibilidades humanas na busca pela completude e sua relação com a pulsão amorosa.

¹⁶⁵ SPENCE, Donald P.. **A Metáfora Freudiana**, p. 56.

III - DINÂMICA E ABERTURA DA ALMA EM PLATÃO E FREUD

Nos capítulos precedentes vimos que em Platão e Freud nas suas representações da alma enquanto realidade paradoxal e complexa, incidência de categorias tais como sujeito e objeto, uno e múltiplo, mesmo e outro, necessitam do expediente da metáfora, pois esta, ao mesmo tempo que guarda as características paradoxais, estabelece com a realidade uma relação de analogia.

Assim, em Platão, a alma é uma unidade composta de três elementos ou atividades, sendo que a parte racional ou inteligente é próxima ao mundo inteligível, enquanto que as partes mortais — irascível e desejante — são naturalmente ligadas ao sensível. O elemento desejante exige satisfação de seus desejos e o irascível, se for educado juntamente com a inteligência, poderá ajudá-la neste relacionamento tumultuado com o desejo.

Em Freud, a alma é inicialmente — através do Id — pura tendência para descarga e obtenção de prazer. Porém através do contato com a realidade modifica seu modo de ser, até porque, neste modo de ser primitivo, se tornaria um organismo inviável. Nesta modificação, que respeita os limites da realidade e procura satisfação de maneira adaptada, surge o Ego como instância mediadora entre o Id e a realidade. O Superego, aspecto modificado do Ego, surge como herdeiro da fase edípica, sendo uma espécie de juiz, ideal e censor deste último. Assim, o Ego está submetido a uma tripla exigência advinda do Id que impõe seus desejos, da realidade que exige maneiras civilizadas e do superego que estabelece os ideais e metas a serem atingidas.

Observamos ainda como o conflito entre os diferentes aspectos da alma é uma noção central em ambos os modelos e analisamos as convergências e divergências entre estes elementos da alma. Agora iremos examinar como Platão e Freud determinam a maneira saudável de relação dinâmica entre as partes da alma e as doenças decorrentes desta relação.

Em seguida, iremos desenvolver o tema do amor e sua relação com os modelos da alma, para finalmente, examinarmos as aberturas da alma, representada em Platão pelo descentramento metafísico e em Freud pelo descentramento psicanalítico do desejo.

1. A Concepção de Saúde e as Patologias da Alma

A alma, no pensamento de Platão, é o que existe de mais valioso para o homem. É o seu centro, aquilo que ele pode denominar “si mesmo”¹⁶⁶ (αὐτός) e pelo qual pensa e toma as decisões. Assim, deve preocupar-se com sua saúde e boa disposição. É por isso que Platão reprova o jovem Hipócrates por entregar sua alma aos ensinamentos de um homem que ele nem mesmo conhece, dizendo:

“(...) Sabes a que espécie de perigo vais expor tua alma? Se tivesses de confiar teu corpo a alguém correndo o risco de que ele se tornasse saudável ou doentio, longamente irias examinar se deverias ou não confiá-lo, e te aconselharias com os amigos e com os parentes, refletindo durante dias seguidos; sobre o que porém consideras mais importante que o corpo, a alma, e de que depende que tudo teu seja bem ou mal sucedido, se se torna bom ou mau. Sobre isso não consultaste teu pai nem teu irmão nem qualquer dos nossos amigos, se deves confiar ou não tua alma a esse recém-chegado estrangeiro; ao contrário, ouvindo à noite que ele chegou e chegando aqui de madrugada, sobre isto não fazes nenhum julgamento ou consulta, se deves ou não confiar-te a ele, como se tivesses concluído o absoluto dever de freqüentar Protágoras, a quem não conheces, como dizes, com quem nunca conversaste, a quem chamas de sofista, mas o que é este sofista evidentemente ignoras, ao qual no entanto vai te confiar”.¹⁶⁷

Ou seja, segundo Platão, não se deve confiar e entregar o que há de mais valioso e importante no homem — a sua alma — a pessoas desconhecidas. É grande o risco e perigo que se corre em relação à saúde. Pois os discursos e ensinamentos são para a alma aquilo que os alimentos e remédios são para o corpo. Assim, quando o homem adquire conhecimentos, não os leva como os alimentos e remédios em outros vasos e depósitos, mas os carrega em si mesmo redobrando o risco e o perigo, pois seria tarde para perceber se o discurso foi prejudicial ou

¹⁶⁶ PLATÃO. **Primeiro Alcebiades**. (130 c) Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, Universidade Federal do Pará, 1975, 249 p., vol. V (Coleção Amazônica).

benéfico¹⁶⁸. A saúde da alma é algo delicado e de grande valor que poderá ser modificada com palavras, harmonia e ritmo, ou seja, com todas as artes concernentes às Musas¹⁶⁹.

Em relação à alma tripartida, a noção de saúde em Platão, está diretamente relacionada com o conceito de justiça. Platão, n' *A República*, desenvolve de maneira central o tema da justiça primeiramente na cidade e só depois, quando determina que a alma humana tem também três partes assim como a cidade tem três classes, transpõe este conceito para o homem¹⁷⁰. Segundo Platão, o homem é justo pela mesma forma que a cidade é justa, ou seja, pelo princípio de que nela cada classe deve executar a sua tarefa própria e específica¹⁷¹. Assim, prossegue Platão:

“— (...) não compete à razão governar, uma vez que é sábia e tem o encargo de velar pela alma toda, e não compete à cólera ser sua súdita e aliada ? — Absolutamente — Ora não é, como dissemos, uma mistura de música e ginástica que harmonizará essas partes, uma, fortalecendo-a e alimentando-a com belos discursos e ciência, outra, abrandando-a com boas palavras, domesticando-a pela harmonia e pelo ritmo ? — Exatamente — respondeu ele — E estas duas partes, assim criadas e educadas de verdade no que lhe respeita, dominarão o elemento concupiscível (que, em cada pessoa, constitui a maior parte da alma e é, por natureza, a mais insaciável de riquezas) e hão de vigiá-lo, com receio que ele enchendo-se dos chamados prazeres físicos, se

¹⁶⁷ PLATÃO. **Protágoras (313a/c)**. Tradução, introdução e notas de Eleazar M. Texeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986, p. 98.

¹⁶⁸ PLATÃO. **Protágoras, (314a/c)**.

¹⁶⁹ A clássica crítica platônica aos poetas e imitadores na sua *República* (**387c** e **601b** e ss.), é fundamentada no critério de educação e manutenção da saúde da alma. Assim, Platão pondera em *A República* (**607c**): “(...) se a poesia imitativa voltada para o prazer tiver argumentos para provar que deve estar presente numa cidade bem governada, a receberemos com gosto, pois temos consciência do encantamento que sobre nós exerce (...).

¹⁷⁰ Apesar da investigação n' *A República* desenvolver primeiramente o tema da justiça na cidade e depois aplicar ao homem, o diálogo inicia-se com a questão da justiça, dirigida primordialmente ao homem. Como já dissemos, a cidade, enquanto metáfora da alma, serve para facilitar a investigação. A justiça, da maneira que é desenvolvida n' *A República*, é um ordenamento da alma a partir da contemplação do inteligível. Apenas de maneira secundária, como consequência e aplicação das verdades intuídas — dialética descendente — a justiça poderá ser útil à cidade. Como diz o próprio Platão n' *A República* (**443c**): a cidade justa é uma “imagem da justiça” (εἰδωλὸν τι τῆς δικαιοσύνης). Neste sentido, concordamos com as brilhantes interpretações contidas na *Paidéia* de Jaeger, quando ele afirma : “A maneira como Platão descreve as constituições políticas é uma obra-prima de psicologia. É a primeira interpretação geral deste tipo de dentro para fora, da essência das formas da vida, que a literatura universal conhece.” JAEGER, Werner, Op. cit., p. 637.

¹⁷¹ PLATÃO. **A República, 441d/e**.

torne grande e forte, e não execute sua tarefa, mas tente escravizar e dominar uma parte que não compete à sua classe e subverta toda a vida do conjunto.”¹⁷²

A justiça no indivíduo, similar à cidade, consiste em que cada espécie da alma execute a tarefa para a qual é designada segundo sua própria natureza. A educação é útil para garantir o desenvolvimento destas aptidões, distribuição das competências e deveres de cada elemento, para em seguida designar a forma de governo da alma. A razão, como sede das deliberações e única capaz de defender a totalidade do indivíduo por sua função unificadora, deve governar os homens com auxílio do elemento irascível, com seu ardor e coragem. Juntos, educados com música e ginástica, devem cuidar do elemento desejante na sua busca frenética por satisfação dos desejos¹⁷³. Assim, conclui Platão:

“(...) a justiça era qualquer coisa neste gênero, ao que parece, exceto que não diz respeito à atividade externa do homem, mas à interna, aquilo que é verdadeiramente ele e o que lhe pertence, sem consentir que qualquer das partes da alma se dedique às tarefas alheias nem interfira uma nas outras, mas depois de ter posto a sua casa em ordem no verdadeiro sentido, de ter autodomínio, de se organizar, de se tornar amigo de si mesmo, de ter reunido harmoniosamente três elementos diferentes, exatamente como se fossem três termos numa proporção musical, o mais baixo, o mais alto e o intermédio, e outros quaisquer que acaso existam de permeio, e de os ligar a todos, tornando-os, de muitos que eram, numa perfeita unidade, temperante e harmoniosa - só então se ocupe (se é que se ocupa) ou da aquisição de

¹⁷² PLATÃO. **A República**, 441e-442b.

¹⁷³ No pensamento de Platão, o elemento apetitivo é indisciplinável, por isso a educação é útil só para os elementos inteligente e irascível da alma. Para estes, Platão recomendou a educação habitual da sua época — música para alma e ginástica para o corpo — mostrando como elas, aplicadas nesta ordem, desenvolvem na verdade esses dois aspectos da própria alma. A música, enquanto artes em geral, dirigida para alma tem como finalidade desenvolver nela boa disposição e equilíbrio através da palavra, harmonia e do ritmo. A ginástica desenvolve a coragem natural e a disposição do elemento irascível. Porém, Platão adverte que estas duas artes não devem ser administradas isoladas pois o excesso da música pode tonar o homem amolecido, assim como o excesso da ginástica pode tornar o homem um bruto e colérico. Assim, Platão pondera n’*A República* (411e-412a) : “Para estas duas faces da alma, a corajosa e filosófica, ao que parece, eu diria que a divindade concedeu aos homens duas artes, a música e a ginástica, não para a alma e o corpo, mas para aquelas faces, a fim de que se harmonizem uma com a outra, retesando-se ou afrouxando até onde lhes convier.” Ver também Grube, G.M.A.. **Lo Pensamiento de Platon**, p. 275 e ss..

riquezas, ou dos cuidados com o corpo, ou de política ou de contratos particulares, entendendo em todos estes casos e chamado justa e bela à ação que mantenha e aperfeiçoe estes hábitos, e apelidando de sabedoria a ciência que preside esta ação; ao passo que denominará de injusta a ação que os dissolve a cada passo, e ignorância a opinião que a ela preside.”¹⁷⁴

A justiça é algo do domínio íntimo do homem, é a maneira dele se organizar estabelecendo aos três elementos da alma restrições às suas tarefas segundo as suas aptidões naturais. A justiça é um auto-ordenamento harmônico. Logo, este conceito se refere à relação entre os homens de maneira secundária. Primordialmente, justiça é um ordenamento hierárquico da alma que respeita a noção de unidade diferenciada — homogeneidade e heterogeneidade simultâneas — entre os seus vários elementos, em torno do único elemento capaz de unificá-la: a inteligência.

Em oposição à justiça, a injustiça é uma espécie de desordem na alma, uma desarmonia do conjunto por privilégios parciais de alguns elementos da alma em detrimento do todo. Desse modo, continua Platão acerca da injustiça:

“(...) é forçoso que ela seja uma sedição dos elementos da alma, que são três, uma intriga, uma ingerência no alheio, e uma sublevação de uma parte contra o todo, a fim de exercer nela o poder, sem lhe pertencer, uma vez que possui uma natureza à qual convém a escravatura, ao passo que a que é de raça real não lhe compete servir.”¹⁷⁵

A justiça e injustiça, no que se refere à alma humana, “não diferem em nada das coisas saudáveis e doentias”¹⁷⁶. A justiça é a própria saúde da alma, a maneira correta de dispor os diversos elementos presentes nessa, de forma que eles formem um conjunto com proporção. A injustiça é, ao contrário, a doença da alma, sua desagregação de forma que esses elementos que compunham antes uma unidade possível se dispersem numa multiplicidade sem conjunto. Seria

¹⁷⁴ PLATÃO. **A República**, 443d/e.

¹⁷⁵ PLATÃO. **A República**, 444b.

¹⁷⁶ PLATÃO. **A República**, 444c.

então, uma espécie de ruptura interna. Para Platão, já que justiça e saúde têm o mesmo significado, podemos dizer que:

“(...) produzir saúde consiste em dispor, de acordo com a natureza (κατὰ φύσιν), os elementos da alma, para dominarem ou serem dominados uns pelos outros; a doença, em, contra a natureza (παρὰ φύσιν), governar ou ser governado um por outro.”¹⁷⁷

Ora, em Platão o justo para a alma é o saudável e o injusto é a doença. Segundo a natureza¹⁷⁸, ou seja, segundo o inteligível como fundamento do sensível, deve-se buscar a justiça como se procura a saúde. Ou ainda, segundo o princípio de inteligibilidade do sensível, o elemento inteligente deve governar e dirigir a totalidade do indivíduo, pois, o elemento concupiscente por sua multiplicidade irreduzível e inesgotável carece de qualquer noção de unidade ou totalidade¹⁷⁹. Desse modo, como diz Jaeger, “quando se pensa assim, não tem cabimento colocar seriamente o problema sobre se porventura não seria mais feliz agir na injustiça, tal como não se pode perguntar se não seria mais desejável estar doente do que são.”¹⁸⁰

A saúde, na Filosofia de Platão, é determinada segundo uma lei universal e por isso, não é necessário que exista um só homem são, para que a saúde seja real. A saúde, enquanto possibilidade do inteligível, poderá ser ou não efetivada na alma humana em contato com o sensível. De maneira análoga, para Platão, não é imprescindível a existência fática da cidade justa desenvolvida em *logos*. Neste sentido, a inexistência de homens saudáveis não converte a doença em saúde, pois Platão não usa critérios segundo o que existe relativamente no sensível, mas segundo o inteligível que verdadeiramente é.

¹⁷⁷ PLATÃO. **A República**, 444d.

¹⁷⁸ Segundo Reale, a tradução de φύσις por natureza é problemática mas é o termo menos inadequado. Porém, devemos ter claro que o termo natureza deve ser colocado longe das acepções científicas redutoras atuais, pois originariamente carrega uma significação de geração e crescimento, princípio desta geração, princípio do movimento, princípio constitutivo e realidade substantiva das coisas. Neste sentido, em Platão φύσις significa o que está conforme ao mundo inteligível das formas e é neste sentido que devemos entendê-la. Ver REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**. termo “physis”, p. 200 a 202 do volume V. Léxico, Índices, Bibliografia.

¹⁷⁹ Vemos aqui que estamos muito longe da interpretação dada por Mezan ao pensamento de Platão. Antes de extirpar a parte desejante da alma devemos cuidar para que ela se restrinja ao exercício de suas funções.

O homem normal e saudável é aquele que organizou o seu psiquismo segundo a natureza constitutiva (ontológica) dos elementos ou atividades que compõem a alma humana. A atividade desejante, por exemplo, só poderá governar o homem segundo os critérios do prazer e da dor e esta atividade em si mesma não é racional, pois, poderia levar-nos a situações críticas. Tal como aquela imaginada por Platão no *Górgias*¹⁸¹ em que um médico, que nem sempre promove experiências agradáveis aos pacientes, fosse acusado por um cozinheiro, que sabe agradar ao paladar dos homens, num tribunal de crianças.

No que se refere a Freud, curiosamente, os termos saúde e doença não são “categorias operatórias”¹⁸² do seu discurso. Na verdade, Freud desenvolve, na maioria das vezes, o aparato psíquico em termos de processos os quais tenta descrever através de metáforas de funcionamento, primordialmente quantitativas, oriundas da Física e da Química. Se Freud privilegia as descrições patológicas porque elas revelam o modo de funcionamento da alma humana de uma maneira explícita, pela exposição característica da disfunção psíquica, ele o faz, segundo metáforas quantitativas e não em termos de doença e saúde. Da mesma maneira que uma fratura expõe a nossa constituição óssea, a patologia psíquica revela a constituição do psiquismo. Neste sentido, Freud, no início da Conferência XXXI, revela as vantagens da situação patológica para a investigação psicanalítica:

“Por outro lado, sabemos que a patologia, com seu poder de ampliar as coisas e torná-las mais palpáveis, pode evidenciar situações normais que de outro modo nos escapariam. Onde ela mostra uma brecha ou uma rachadura, ali pode normalmente estar presente uma articulação. Se atiramos ao chão um cristal, ele se parte, mas não em pedaços ao acaso. Ele se desfaz, segundo linhas de clivagem, em fragmentos cujos limites, embora fossem invisíveis, estavam predeterminados pela estrutura do cristal. Também os doentes mentais são como estruturas divididas e partidas. Não podemos negar o temor reverente que os povos

¹⁸⁰ JAEGER, Werner, Op. cit., p. 634.

¹⁸¹ PLATÃO. *Górgias* (521e).

¹⁸² ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud e Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças*. Trad. Maria Lúcia Pereira. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 229.

antigos sentiam pelos loucos. Eles afastaram-se da realidade externa, mas por essa mesma razão conhecem mais da realidade interna, psíquica, e podem revelar-nos muitas coisas que de outro modo nos seriam inacessíveis.”¹⁸³

Freud mostra que a situação patológica é privilegiada, como uma vitrine, para observarmos aquilo que nos seres humanos normais existe de maneira invisível. Ou seja, Freud utiliza a noção de estrutura oriunda do conhecimento dos cristais para mostrar que a alma é constituída como se nela existissem “linhas de clivagem preestabelecidas pelas disposições constitucionais, pela hereditariedade bem como pelas marcas adquiridas nas vicissitudes da história de cada um.”¹⁸⁴ Estas divisões interiores só se revelariam na situação patológica quando eclodisse a doença. Ora, para Freud existe um *continuum* entre o funcionamento psíquico do ser humano normal e os que desenvolvem as patologias como a neurose e psicose. É difícil determinar um padrão de normalidade para Freud, pois, todos os seres humanos teriam maneiras singulares de se organizar diante das exigências do Id, do Superego e da realidade.

Entretanto, podemos constatar que Freud preconizava um certo equilíbrio do Ego em relação aos seus três senhores, como ele deixa claro na própria conferência XXXI, pois “o ego, pressionado pelo id, confinado pelo superego, repellido pela realidade, luta por exercer eficientemente sua incumbência econômica de instituir a harmonia entre as forças e as influências que atuam nele e sobre ele”¹⁸⁵. O Ego é responsável pela busca da harmonia das várias exigências às quais é submetido. Enquanto instância que representa a totalidade do homem que tem uma tendência para “síntese” e “unificação”¹⁸⁶ pode mediar a tensão que existe gerada pelo cruzamento das solicitações pulsionais, morais e da realidade. Deste modo, Freud no final dessa conferência, anuncia a proposta terapêutica da Psicanálise:

¹⁸³ FREUD, Sigmund. **Novas Conferências Introdutórias sobre a Psicanálise : Conferência XXXI : A Dissecção da Personalidade Psíquica** (1932 - 1933). E.S.B., XXII, p. 77.

¹⁸⁴ ROCHA, Zeferino. **Freud : Aproximações**. Recife, Ed. Universitária da UFPE, 1993, p. 158

¹⁸⁵ FREUD, Sigmund. **Novas Conferências Introdutórias sobre a Psicanálise : Conferência XXXI : A Dissecção da Personalidade Psíquica** (1932 - 1933). E.S.B., XXII, p. 99.

¹⁸⁶ FREUD, Sigmund. **Novas Conferências Introdutórias sobre a Psicanálise : Conferência XXXI : A Dissecção da Personalidade Psíquica** (1932 - 1933). E.S.B., XXII, p. 97.

*“Seu propósito é, na verdade, fortalecer o ego, fazê-lo mais independente do superego, ampliar seu campo de percepção e expandir sua organização, de maneira a poder assenhorar-se de novas partes do id. Onde estava o Id, ali estará o ego. É uma obra da cultura — não diferente da drenagem do Zuider Zee.”*¹⁸⁷

Eis a famosa e polêmica frase de Freud — *“Wo Es war soll Ich werden”* — que teve várias interpretações, mas que segundo nossa perspectiva, e também para sermos coerentes com toda nossa leitura de sua Metapsicologia, significa que é necessário ao Ego, inclusive por questões de sobrevivência, que ele busque ampliar seus domínios e se fortalecer, para garantir que a totalidade do indivíduo seja preservada. Neste sentido, concordamos com Zeferino Rocha, acerca da necessidade do cavaleiro (Ego) tentar dominar o seu cavalo (Id), quando ele diz:

*“As forças obscuras do Id devem ser dominadas pelas forças da razão. É verdade que para Freud este domínio exercido sobre o Id não significa uma destruição do Id, porquanto a morte do Id significaria a morte do próprio desejo e, conseqüentemente, a morte da própria alma. Mas diante das forças do Id, o Eu tem de conquistar sua autonomia e afirmar-se como sujeito que fala em primeira pessoa.”*¹⁸⁸

Segundo Zeferino Rocha, Freud mostra-nos sua face apolínea quando afirma a necessidade do ser humano buscar autonomia racional frente ao elemento desejante. Esta hipótese nos parece totalmente confirmada pelo próprio Freud quando ele, no texto *As Resistências à Psicanálise* (1924), afirma:

“A civilização humana repousa em dois pilares, dos quais um é o controle das forças naturais e o outro, a restrição de nossos instintos. O trono dos governante repousa sobre escravos agrilhoados. Entre os componentes instintuais que são assim colocados a seu serviço, os instintos sexuais, no

¹⁸⁷ FREUD, Sigmund. *Novas Conferências Introdutórias sobre a Psicanálise : Conferência XXXI : A Dissecção da Personalidade Psíquica* (1932 - 1933). E.S.B., XXII, p. 102.

*sentido mais estrito da palavra, são conspícuos por sua força e selvageria. Que desgraça, se eles se libertassem ! O trono seria derrubado e o governante, calcado sob pés. A sociedade está ciente disso — e não permitirá que o assunto seja mencionado.”*¹⁸⁹

Desta forma, Freud, como também Platão, mostra-se convencido de que a maneira saudável de organizar o psiquismo é que o Ego tenha controle sobre o elemento desejante. Note-se, no entanto, que Freud enfatizou que esta ordenação é produzida pela cultura enquanto Platão concebia que a cultura era um reflexo da natureza do inteligível. Novamente, surge uma sutil diferença entre Platão e Freud, pois o primeiro utiliza-se da Metafísica — perspectiva ontológica — para ordenar a cultura e Freud faz de sua análise Psicológica — perspectiva ôntica — o eixo para compreender a cultura.

Tudo se passa como se entre as duas tendências básicas do ser humano — razão e desejo — Platão admitisse a força do desejo, mas insistisse que a razão é o único elemento capaz de unificar o indivíduo, pois capaz de racionalidade e universalização; Freud, sutilmente diferente, até admitiria que é desejável o domínio do elemento racional sobre os desejos, mas, para ele as forças dionisíacas fazem parte de nossa natureza mais originária e fundamental. Passemos então, às patologias da alma em Platão e depois na Psicanálise.

No livro VIII d’*A República*, Platão desenvolve as formas degeneradas de estado e sua correspondente patologia da alma. Apesar de serem infinitamente numerosas¹⁹⁰, Platão elege para analisar quatro formas: timocracia, oligarquia, democracia e tirania. Segundo o fundador da Academia, todas as degenerações que acontecem no estado, como na organização da alma humana, ocorrem em virtude da discórdia (στράσις) na classe governante. Esta discórdia se estabelece porque “tudo que nasce está sujeito à corrupção”¹⁹¹ e também porque os governantes gerarão filhos em época imprópria. Os filhos destas uniões impróprias já não cuidarão da cidade ideal como deviam, e se dedicarão pouco à Filosofia e à Ginástica, “de onde resultará que os

¹⁸⁸ ROCHA, Zeferino. **Freud : Aproximações**. p. 145.

¹⁸⁹ FREUD, Sigmund. **As Resistências à Psicanálise** (1923 - 1924). E.S.B., XIX, p. 271.

¹⁹⁰ PLATÃO. **A República**, 448c/d.

¹⁹¹ PLATÃO. **A República**, 546a.

nossos filhos ficarão menos cultos”¹⁹². As classes serão misturadas e já não haverá uma boa seleção de jovens para serem os novos guardiões. Após o surgimento da discórdia, as classes dominantes, que antes não tinham propriedades, dividem a terra e escravizam as pessoas livres das quais eram amigas. Deste modo é que surge o estado timocrático como degeneração da monarquia que é o estado ideal de governo para Platão, com o governo entregue ao filósofo-rei. Sobre a gênese do homem timocrático, diz o seguinte:

“— (...) por vezes é o filho ainda novo de um pai que é homem de bem e que habita numa cidade que não é bem governada, que evita as honrarias, os cargos e os processos e toda a agitação deste gênero (...)

— De que maneira é que ele se forma?

— Sempre que escuta, em primeiro lugar, à mãe, que se agasta pelo fato de o marido não ter lugar entre os governantes, e que, por este motivo, se sente diminuída entre as outras mulheres; além disso, vê que ele não se esforça grandemente por possuir bens, que não luta nem insulta, particularmente nos tribunais, ou em público, mas suporta com indiferença todas essas situações (...) Irritada com tudo isto, afirma que o pai dele não é homem, mas que é bonacheirão em demasia e outras cantilenas da mesma espécie, que as mulheres costumam trautear a este propósito. (...) Ora tu sabes que também os criados dessas pessoas, que parecem estimá-las, por vezes fazem, às ocultas, considerações dessa ordem perante os filhos (...) então, o jovem que ouve e vê todas estas coisas e por outro lado, ouve os argumentos do pai, e vê as atividades dele mais perto, e as compara com as dos outros é arrastado por cada uma das partes, pela do pai, que reage e faz crescer a parte racional da sua alma, e pela dos outros, que apelam para desejos e paixões. Como não é mau homem por natureza, mas teve más companhias e é puxado por ambas essas forças, vai para o meio delas, e entrega o domínio da sua pessoa á parte intermediária, que é ambiciosa e exaltada, tornando-se um homem orgulhoso e amigo das honrarias.”¹⁹³

¹⁹² PLATÃO. **A República**, 546e.

¹⁹³ PLATÃO. **A República**, 549c - 550b.

Platão desenvolve a gênese do homem timocrático, amigo da parte irascível da alma, responsável pela animosidade, impetuosidade e do desejo do reconhecimento, no interior da família, o que não é mero acaso, já que este ambiente, hoje sabemos, é fundamental no desenvolvimento do indivíduo. Vemos aqui a riqueza da descrição platônica do indivíduo inserido num contexto de dupla mensagem: o pai, por um lado, desenvolvendo sua parte inteligente da alma, enquanto a mãe e os criados estimulam a parte apetitiva. O indivíduo absorve o conflito criado neste ambiente de discórdia e entrega o comando de sua alma ao seu coração, parte impetuosa que deveria ser aliada da razão em um psiquismo saudável ou normal onde estivesse presente a justiça e reinasse a inteligência.

Platão tem consciência da necessidade de um reconhecimento, uma autorização materna à autoridade paterna, e é isto justamente que falha na estrutura familiar do indivíduo timocrático. A estrutura do homem timocrático é a primeira patologia psíquica onde impera ambição, a Ética do ser reconhecido, ou seja, sua disfunção é dominar na alma um elemento que por natureza está destinado a obedecer.

A oligarquia, próxima constituição a ser examinada, é “a forma baseada no recenseamento da propriedade, em que os ricos são soberanos e os pobres não participam do governo”¹⁹⁴, ou seja, é um governo de poucos que se baseia na riqueza. Isto contraria totalmente às concepções de Platão: a virtude da sabedoria, única condição para ser governante, não é propriedade de bens. A passagem da timocracia para a oligarquia acontece quando, pouco a pouco, os governantes se corrompem pelas riquezas, até que:

*“(...) acabam por se tornarem avarentos e apreciadores do dinheiro, e louvam e admiram quem é rico e elevam-no ao poder, ao passo que o pobre, desprezam-no.”*¹⁹⁵

Nesse estado onde os cargos são preenchidos proporcionalmente à fortuna que cada um adquiriu, existe uma segunda imperfeição:

¹⁹⁴ PLATÃO. **A República**, 550d.

¹⁹⁵ PLATÃO. **A República**, 551a.

*“É que um Estado desses não é um só, mais dois forçosamente: o dos pobres e o dos ricos, que habitam no mesmo lugar, e estão sempre a conspirar uns contra os outros.”*¹⁹⁶

O Estado, como a alma dos indivíduos, perdeu a sua unidade e harmonia, a luta entre as classes foi instaurada. Junto aos pobres e mendigos existem ladrões e criminosos: consequência social da ignorância, da educação defeituosa e da forma de governo.

A origem do homem oligárquico ocorre quando um jovem testemunha a vida de um pai timocrata que ocupa algum posto público importante na cidade, mas não é reconhecido, que enfrenta as quebras e fracassos, que é caluniado e julgado, perdendo sua fortuna e sendo condenado à morte. Então este jovem, que presenciou todos estes acontecimentos, “atira logo, de cabeça para baixo, do trono que as tinha na sua alma, a ambição e a soberba; humilhado pela pobreza, volta-se para o negócio, e, poupando e trabalhando”¹⁹⁷ consegue juntar algum dinheiro. Na sua alma agora quem reina é a parte interesseira e avarenta. Continua Platão:

*“Quanto ao espírito da razão e ao da coragem, julgo eu, senta-os no chão daquele rei, de um lado a outro, como escravos, sem os deixar calcular nem observar outra coisa que não seja a maneira de transformar poucos haveres em muitos, nem admirar e pagar nada que não seja riqueza e os ricos, e a não ambicionar outra coisa além da posse de bens e tudo o que a ela conduza”*¹⁹⁸

Deste modo, Platão apresenta a segunda patologia da alma, o caráter oligárquico, que entrega o domínio da alma ao elemento apetitivo e escraviza as outras duas partes, inteligência e o coração em função de obter lucros e mais riquezas. O indivíduo oligárquico, assim como o estado oligárquico, perdeu a unidade e a harmonia conseguida pela ordenação justa no indivíduo saudável, ou estado ideal. Ele vive cindido internamente, repleto de conflitos, sem sentido de cultura e excessivamente preocupado com os lucros.

¹⁹⁶ PLATÃO. **A República**, 551d.

¹⁹⁷ PLATÃO. **A República**, 553c.

¹⁹⁸ PLATÃO. **A República**, 553d.

A democracia, por sua vez, surge do estado oligárquico, quando neste último se agravam as diferenças sociais, causando mal estar e perturbações na ordem. Logo em seguida os pobres percebem a exploração dos ricos e começam a luta civil. A democracia se constitui quando os pobres vitoriosos matam alguns, expulsam outros e dividem entre si o governo e os cargos. O governo democrático produzirá o homem democrático que valoriza a liberdade e estabelece uma igualdade aritmética para todos os prazeres e entregará o comando de si ao primeiro destes desejos que ele encontrar. Desta forma:

“(...) passará cada dia a satisfazer o desejo que calhar, umas vezes embriagando-se e ouvindo tocar flauta, outras bebendo água e emagrecendo, outras ainda fazendo ginástica; ora entregando-se à ociosidade e sem querer saber de nada, ora parecendo dedicar-se à Filosofia. Muitas vezes entra na política, salta para a tribuna e diz e faz o que adregar. Um dia inveja os militares, e vai para esse lado, ou os negociantes, e volta-se para aí. Na vida dele, não há ordem nem necessidade; considera que uma vida destas é doce, livre e bem-aventurada, e segue-a para sempre.”¹⁹⁹

Eis, então, a terceira patologia da alma, o homem democrático que tem sua gênese nos conflitos do elemento desejante da alma. Entrega-se aos vários desejos não conhecendo ordem ou necessidade. É, neste sentido, um escravo dos desejos conflituosos e matizado por várias tendências.

Resta-nos examinar, segundo Platão, a última patologia do psiquismo: a tirania. Ela se origina no excesso de liberdade do ambiente democrático no qual os mestres temem os alunos e estes não respeitam os mestres. O tirano chega ao poder como protetor dos oprimidos e nos primeiros tempos parece dócil, simpático e amigo de todos. Em seguida, elimina os inimigos, propõe guerra e aumenta os impostos para que os cidadãos necessitem de um chefe e se preocupem com a sobrevivência. O homem tirânico é um jovem educado no desregramento e no excesso:

¹⁹⁹ PLATÃO. *A República*, 561 d/e.

“(...) repletos de incenso, de perfumes, coroas e vinho e dos prazeres dissolutos de tais companhias, o fazem crescer e o alimentam até atingir o máximo e colocam neste zangão o agulhão do desejo. É então que este protetor da alma, escoltado pela loucura, é tomado de frenesi, e, se encontrar em si algumas opiniões ou desejos considerados honestos, mata-os e lança-os fora, para longe de si, até varrer da alma a temperança e a encher de uma loucura importada.”²⁰⁰

Um homem nessas condições é como um embriagado, onipotente, apaixonado e louco. Germinam, todos os dias, no seu íntimo “desejos numerosos e terríveis, que fazem toda espécie de reclamação”²⁰¹. Este enxame de desejos que se apoderou da alma do tirânico, “eram opiniões que anteriormente só se expandiam em sonhos durante o sono (...), mas sob a tirania de Eros, estará sempre, mesmo desperto como era algumas vezes em sonho”²⁰²

O homem tirânico é, como a cidade tiranizada, um simulacro do homem justo e saudável, mas, na realidade é o seu reverso. Na sua alma não há unidade nem harmonia, ele vive perseguindo os seus desejos e, por isso, sua realização será sempre parcial, dominado que é pelo elemento apetitivo que, como sabemos, é o mais numeroso e disperso. O homem tirânico é o mais infeliz dos homens, pois:

“(...) a alma tiranizada não fará de modo algum o que quer — refiro-me à alma na sua totalidade; mas arrastada sempre à força por um desejo furioso, estará cheia de perturbações e remorsos.”²⁰³

Eis então, as patologias da alma na Filosofia de Platão. Examinemos as patologias na teoria psicanalítica: Freud, no texto *Neurose e Psicose* (1923), mostra que o Ego está numa situação intermediária entre o mundo exterior e o Id e que tem uma tendência a harmonizar, ao mesmo tempo, todas as exigências a que é submetido. Em seguida, afirma:

²⁰⁰ PLATÃO. *A República*, 573a/b.

²⁰¹ PLATÃO. *A República*, 573d.

²⁰² PLATÃO. *A República*, 574e.

*“a neurose é o resultado de um conflito entre o Ego e o Id, ao passo que a psicose é o desfecho análogo de um distúrbio semelhante nas relações entre o ego e o mundo externo.”*²⁰⁴

Na Psicanálise existem dois conflitos básicos: a neurose que se caracteriza por uma afecção psicogênica na qual os sintomas são formação de compromisso entre a defesa do Ego, que atende às exigências da realidade ou do Superego, e o recalque aos desejos inconscientes do Id e a psicose, na qual o ego deixa-se dominar pelo Id e rompe com a realidade.

Apesar de Platão e Freud descreverem as patologias da alma de uma maneira diversa, existe uma dinâmica comum segundo a qual, a patologia é consequência da má administração do elemento racional que se deixa dominar por uma parte da alma em detrimento da totalidade. Neste sentido, ambos trabalham através de noções análogas.

Passemos, então, para última parte de nosso capítulo, no qual examinaremos as alternativas para os homens em termos de completude humana nas teorias da alma de Platão e Freud.

2. Eros e Libido: Descentramento Metafísico e Psicanalítico

Freud, no seu texto *Psicologia das Massas e Análise do Ego* (1920 - 1921), investiga a Psicologia das multidões e através dos conceitos psicanalíticos, procura elucidar os mecanismos de funcionamento das massas, tomando como exemplo grandes grupos tais como a igreja e o exército. Na quarta parte desse texto, Freud investiga os temas da *Sugestão e Libido* e afirma:

*“Em sua origem, função e relação com o amor sexual, o “Eros” do filósofo Platão coincide exatamente com a força amorosa, a libido da psicanálise, tal como foi, pormenorizadamente, demonstrado por Nachmansohn (1915) e Pfister (1921) (...)”*²⁰⁵

²⁰³ PLATÃO. *A República*, 577e.

²⁰⁴ FREUD, Sigmund. *Neuroses e Psicoses* (1923). E.S.B., XIX, p.189.

²⁰⁵ FREUD, Sigmund. *Psicologia de Grupo e Análise do Ego* (1920-1921). E.S.B., XVIII, p. 116.

Nessa passagem, Freud se diz convencido, a partir dos artigos de Nachmansohn e Pfister²⁰⁶, que existe uma identificação entre o *Eros* de Platão e o conceito de libido na teoria Psicanalítica. Sabemos que, conforme assinalamos no segundo capítulo, estes trabalhos tinham por “missão” demonstrar que a noção de libido e de sexualidade infantil, que tanto escandalizou os contemporâneos de Freud, não tinha nada de imoral ou absurda, mas, ao contrário, encontrava eco no pensamento de um grande moralista grego, o filósofo Platão. Porém, devemos examinar melhor a pertinência desta analogia entre *Eros* e libido que levou o fundador da Psicanálise a declará-la em vários de seus textos²⁰⁷.

Podemos, é verdade, num primeiro olhar, identificar algumas analogias entre *Eros* e libido. De fato, para Platão, a noção de *Eros*²⁰⁸ unifica todas as manifestações do desejo amoroso, desde o desejo sexual dos animais até ao desejo filosófico pelas verdades inteligíveis, como a beleza-em-si²⁰⁹. Similarmente, para Freud, a libido é a energia de todas as pulsões relacionadas ao que, correntemente, entendemos por amor, desde o amor que visa à união sexual, passando pelo amor pela humanidade até ao amor pelas idéias abstratas.

Outra analogia manifesta é a idéia de que *Eros* e libido, enquanto conceito que unifica os desejos amorosos, têm uma capacidade de investimento limitada, como se existissem numa quantidade determinada. Platão, n’*A República*, apesar de usar constantemente a noção de alma tripartida, deixa claro que existe uma única e mesma fonte de investimento para todas as atividades da alma, conforme ele deixa claro na seguinte passagem:

“Mas, na verdade, quando os desejos se inclinam com violência para um só objeto, sabemos que, de algum modo, se tornam mais débeis para o resto,

²⁰⁶ Os trabalhos de Max Nachmansohn e Oskar Pfister foram publicados em 1915 e 1921 respectivamente na *Internationale Zeitschrift Für Psychoanalyse*, sob os títulos *Freuds Libidotheorie verglichen mit Eroslehre Platons* e *Plato als Vorläufer der Psychoanalyse*.

²⁰⁷ Esta referência se repete em várias passagens dos textos de Freud. Ver o Prefácio à 4ª. edição dos **Três Ensaio para uma Teoria Sexual** (1905), E.S.B., IV, p. 08; **Por que a Guerra ?** (1932), E.S.B., XXII, p.250; **As Resistências à Psicanálise** (1924 - 1925), E.S.B., XIX, p. 270.

²⁰⁸ Sobre o conceito de *Eros*, sem dúvida, o diálogo mais importante de Platão é *O Banquete*, muito embora *O Lisis* e o *Fedro* são também essenciais para o tema.

²⁰⁹ PLATÃO. **Banquete**, 200a e ss.. Neste diálogo, Platão mostra que *Eros* é desejo, carência daquilo que não possui ou que não é. Nesse sentido, o amor denota incompletude, ausência de algo que não tem e que por isso deseja.

como se fossem uma torrente desviada para aquele lado. (...) Se a corrente for em direção às ciências ou atividades dessa espécie, julgo que não cuidará senão do prazer da alma em si, e deixará o que vem através do corpo (...)”²¹⁰

Utilizando-se de uma metáfora hidráulica, Platão mostra que os desejos dos três elementos da alma²¹¹ têm uma fonte comum e que são como uma enxurrada de água de modo que se for direcionada para um certo objeto, ela se tornará escassa para os outros. Freud, por sua vez, utiliza imagens similares para discorrer sobre a libido e sua relação com o aparelho anímico. Por exemplo, nos *Três Ensaios para uma Teoria Sexual* (1905) tratando das enfermidades neuróticas, diz:

“Em ambos estes casos, a libido se comporta como uma corrente cujo leito principal ficou bloqueado. Ela passa a preencher canais colaterais que até então talvez tivessem estado vazios.”²¹²

Deste modo, temos que ambos os autores concordam que o desejo é uma força que trabalha como se fosse uma forte corrente de água que pode ser direcionada para alguns objetos, mas que tem uma quantidade de aplicação limitada. É por isso que, apesar da alma ser dividida em partes, estas partes dispõem de uma única fonte de energia²¹³ e possuem um *quantum* determinado para dirigir os seus interesses.

Entretanto, esta limitação quantitativa não impede que tanto o *Eros* na Filosofia de Platão quanto a libido na Psicanálise de Freud tenham uma plasticidade expressa também na alegoria hidráulica. Ou seja, estas forças afetivas têm a capacidade de deslocamento de um objeto

²¹⁰ PLATÃO. *A República*, 485d/e.

²¹¹ Apesar de existir uma parte da alma que é apetitiva todos as três partes da alma têm seus próprios desejos (ἐπιθυμείν, ἐπιθυμία), como podemos ver nas palavras de Platão n’*A República* (580d) : “(...) Se há três partes, parece-me que haverá também três espécies de prazer, cada um específico de cada uma delas. E do mesmo modo com os desejos e os poderes.”

²¹² FREUD, Sigmund. *Três Ensaios para uma Teoria Sexual*. (1905). E.S.B., VII, p. 173.

²¹³ Obviamente que Platão não utiliza o termo energia para designar esta possibilidade que o homem tem de investir num determinado objeto. Entretanto, o conceito de energia na obra de Freud é, na verdade, uma metáfora da Física que pretendia dar uma dimensão quantitativa à “ciência” Psicanalítica. Neste sentido, não há justificativa para não utilizá-la já que enquanto noção existe na Filosofia platônica, na medida em que a alma tem potências próprias.

a outro, assim como possibilidade de mudar o modo de satisfação, o que as torna realidades extremamente moldáveis.

Para Platão o *Eros*, enquanto potência afetiva, pode ser um forte aliado na busca pelas verdades inteligíveis, na medida em que pode “alimentar” esta ascese. Ou seja, Platão propõe, numa correlação perfeita com a dialética ascendente descrita n’*A República*, uma ciência das coisas do amor ou uma disciplina erótica:

*“Eis, com efeito, em que consiste o proceder corretamente nos caminhos do amor ou por outro se deixar conduzir: em começar do que aqui é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como servindo-se de degraus, de um só para dois corpos e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para os belos ofícios, e dos ofícios para as belas ciências até que das ciências acabe naquela ciência, que de nada mais é senão daquele próprio belo, e conheça enfim o que em si é belo.”*²¹⁴

De maneira análoga, Freud mostrou que a pulsão sexual poderá deslocar-se para alvos não sexuais tais como as atividades artística e intelectual, e produzir uma satisfação substitutiva com objetos socialmente valorizados. Este processo Freud chamou de sublimação, na medida em que, por um lado, designa uma atividade mais elevada — sublime — e, por outro, remete a um processo químico no qual um corpo passa, diretamente, do estado sólido para o gasoso²¹⁵. Nas palavras do próprio Freud:

*“O instinto sexual (...) coloca à disposição da atividade civilizada uma extraordinária quantidade de energia, em virtude de uma singular e marcante característica : sua capacidade de deslocar seus objetivos sem restringir consideravelmente a sua intensidade. A essa capacidade de trocar seu objetivo sexual original por outro, não mais sexual, mas psiquicamente relacionado com o primeiro, chama-se capacidade de sublimação.”*²¹⁶

²¹⁴ PLATÃO. **Banquete**, 211c.

²¹⁵ Ver LAPLANCHE, Jean e PONTALIS, Jean-Baptiste. **Vocabulário da Psicanálise**. “Sublimação”, p. 638.

²¹⁶ FREUD, Sigmund. **A Moral Sexual Cultural e a Nervosidade Moderna** (1908). E.S.B., IX, p.193.

Portanto, *Eros* e libido são também noções similares, na medida em que podem ser deslocadas, por alguns indivíduos, de um determinado alvo e dirigidas para outras finalidades, como, por exemplo, as atividades artísticas e intelectuais. Nesse sentido, a dinâmica de funcionamento destas forças é muito semelhante. Isto é, tanto em Platão quanto na Psicanálise de Freud, o desejo busca substitutos de um objeto anterior e originário, fonte da estrutura desejante do homem.

No diálogo *Lisis*, Platão constata que a Medicina é amada em vista da saúde, em seguida questiona: e a saúde é amada em vista de quê? Certamente em vista de outro objeto amado; este raciocínio, se levado às últimas conseqüências, resultará na seguinte conclusão:

*“Então chegar-se-á fatalmente ou que deixaremos de seguir nessa via, ou que chegaremos a um princípio que não nos remeterá mais a outro objeto amado, quero dizer a esse objeto que é o primeiro objeto de amor, em vista do qual dizemos que todos os outros são amados.”*²¹⁷

É, praticamente, impossível não associarmos esta citação do diálogo de Platão à noção freudiana de que o homem é essencialmente desejo. Desejo inaugurado pelo objeto primordial e mais fundamental, pois fundante do desejo: a figura materna. É razoável reconhecer que existe uma estrutura análoga entre *Eros* e libido, pois, em última instância, são forças que impulsionam o homem ao desejo que não é outra coisa senão tendência a restabelecer uma condição anterior de suposta plenitude. Entretanto, no que se refere a *Eros* e libido, existem algumas diferenças significativas entre Platão e Freud, as quais teremos que marcar agora.

Para Platão a origem de *Eros*, como, aliás, de todas as realidades sensíveis, é Metafísica. Ou seja, *Eros* é sempre desejo do Bem, realidade que “toda alma procura, e por causa da qual ela faz tudo, adivinhando-lhe o valor”²¹⁸. Nesse sentido, todos os outros desejos são reflexos e substitutos daquele desejo originário e fundamental. A própria sexualidade é a maneira que os corpos físicos têm de participar desta tendência universal à unidade transcendente do Bem.

²¹⁷ PLATÃO. *Lísis*, 219d.

²¹⁸ PLATÃO. *A República*, 505e.

Freud, diferentemente, concebeu o desejo como experiência psicológica humana na relação com o outro — a mãe — que tem caráter sexual. Isto é, todos os desejos são também substitutos desta experiência inaugural que cada ser humano conheceu empiricamente na relação com sua própria mãe. Freud, ao contrário de Platão, acreditava que a experiência de maior satisfação é a realização das pulsões grosseiras e primitivas e não o seu substituto sublimado, já que a própria sublimação implica um distanciamento do alvo mais originário.

Desta forma, o que representa na Psicanálise uma progressão e distanciamento do alvo originário, na Filosofia de Platão é uma regressão e proximidade da fonte originária do desejo. Tudo se passa como se houvesse uma inversão entre o realismo ontológico das formas de Platão e o realismo epistemológico empírico de Freud.

A partir desta inversão, podemos compreender por que Freud sempre manteve uma distância da Filosofia enquanto visão de mundo, e a caracterizou como uma construção próxima do delírio paranóico. Ora, se Freud rejeita a noção de unidade transcendente de Platão, qualquer tentativa humana de restabelecer uma unidade é explicável pelas experiências primitivas do Ego na infância²¹⁹.

Os modelos da alma humana de Platão e Freud têm uma abertura comum para o elemento desejante. Vimos que no homem tirânico e na psicose, a razão é invadida por um desejo autoritário e indomável. Neste sentido, ambos conceberam a loucura como perda do autocontrole e da unidade harmoniosa dos vários elementos da alma, ou seja, uma unilateralidade.

Porém, Platão concebeu algo mais que não existe nas teorizações metapsicológicas de Freud, uma abertura da alma para as realidades inteligíveis, uma abertura para o mundo noético quando a alma se identificaria com seu verdadeiro centro o Noûs. Esta abertura, com relação ao conceito de *Eros*, seria o que Platão denominou no *Fedro* de loucura divina²²⁰ em oposição à loucura causada por doenças humanas.

Freud, como legítimo herdeiro da modernidade, não pode receber, a partir de Descartes, a noção de inteligência espiritual, que esteve presente no pensamento ocidental de Platão até Santo Tomás de Aquino. Dessa forma, a partir da modernidade, houve uma espécie de “achatamento” do mundo. A única

²¹⁹ Ver por exemplo a interpretação freudiana, no *Mal Estar na Cultura* (1929), dada à “sensação de eternidade” ou “sentimento oceânico” levantado por seu amigo Romain Rolland para falar da origem da religião. FREUD, Sigmund. **Mal Estar na Cultura** (1929). E.S.B., XIX, p.81 e ss..

possibilidade de abertura do *cogito* foi o desejo e suas paixões sensíveis. Perdeu-se a abertura espiritual da alma humana para as realidades inteligíveis que podemos chamar de descentramento Metafísico. Nas palavras de Henrique Vaz:

*“(...) a “inteligência espiritual” e a Metafísica a ela adequada como sua expressão conceptual pressupõem no homem uma estrutura ontológica que permita, como acima se explicou, uma abertura da infinitude formal da razão e da liberdade para a infinitude real do Absoluto do ser. Em virtude dessa abertura, o homem deve ser considerado um ser descentrado com relação a si mesmo (ou trabalhado pela inquietação Metafísica), na medida em que tem seu centro mais profundo (interior íntimo) no Absoluto transcendente (superior summo). Ora, o paradigma da Metafísica moderna opera justamente uma recentração do sujeito em si mesmo e implica, por conseguinte, uma profunda rearticulação da estrutura ontológica do homem.”*²²¹

O homem platônico tem um descentramento muito mais radical que o descentramento freudiano, pois neste outro centro não existem as indefinidas pulsões do desejo, mas é uma abertura para o infinito Absoluto representado pelo mundo inteligível das verdades formais. O descentramento psicanalítico não possui qualquer possibilidade de recentralização, na medida em que Freud acreditou ser impossível resgatar o objeto perdido. Por isso, Freud rotulou as visões de mundo, as religiões e a arte como tentativas ilusórias de superar a castração da existência.

Tudo se passa, como se na concepção de Freud existisse só o louco — enquanto abertura para o inconsciente — ao passo que nas teorizações de Platão existiria o louco mais também o santo — enquanto abertura para o inteligível. Talvez, possamos entender melhor por que Freud cita a *Eneida* de Virgílio como subtítulo da sua *Traumdeutung*:

“Flectere si nequeo superos, acheronta movebo”²²²

²²⁰ PLATÃO. **Fedro**, 265b e ss.

²²¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. p. 262, grifo nosso.

²²² “Se não posso conciliar com os deuses celestiais, moverei os do inferno”.

CONCLUSÃO

Nas concepções epistemológicas de Platão e Freud, a necessidade de metáforas para tratar do tema da alma humana aparece como inevitável. Na Filosofia de Platão a alma é um intermediário entre as realidades inteligíveis e o sensível e, desta forma, necessita de uma representação “bastarda”, uma mistura que guarde as características do sensível, mas que também respeite a inteligibilidade das formas. Na Metapsicologia de Freud, o psíquico é uma realidade que exige analogias, isto é, construções teóricas que utilizam conceitos de outros campos do saber, constituindo o que podemos chamar de teorização fantástica.

Desse modo, nas teorias de Platão e Freud, o conhecimento acerca da alma humana é algo provisório, um “andaime” que deve ser transformado ou abandonado quando chegarmos a um conhecimento propriamente científico. Muito embora, o realismo de Platão — realismo das formas — tenha características bem diferentes do realismo empírico de Freud: a ciência platônica não é um conhecimento representacional, mas uma espécie de visão intelectual, um conhecimento direto através da intuição direta destas verdades imutáveis; no pensamento freudiano, ciência é conhecimento das determinações anatômicas, químicas e físicas das realidades psíquicas.

A metáfora guarda e mantém as características paradoxais da alma humana. Ou seja, a metáfora instaura uma relação de verossimilhança com a alma, que conserva, através do “como se”, qualidades opostas tais como unidade e multiplicidade, mesmo e outro, identidade e diferença, etc.. Isto ocorre porque as metáforas da alma, em Platão e Freud, defrontam-se com o paradoxo ontológico dos seres finitos e compostos, já presente nos filósofos pré-socráticos, no qual a existência simultânea do uno e do múltiplo aparece como inexorável.

Através do conceito de conflito psíquico, Platão e Freud trazem, por um lado, para o interior do ser humano, na descrição da alma humana, princípios racionais, como por exemplo o princípio da não contradição, e por outro, resgatam um antropomorfismo que foi, antes, projetado nas realidades divinas. Dessa forma, a metáfora abre uma porta de comunicação entre o interior e o exterior, mostrando que existe uma relação dialética entre a cultura e a estrutura da subjetividade, isto é, somos feitos à semelhança de um certo universo ético e este mesmo universo ético é construído, circularmente, a partir da múltipla relação do homem com o mundo, consigo mesmo e com os outros homens. É por isso, que Platão, na sua *República*, mostra as patologias

da alma em paralelo com as patologias do Estado e que Freud diz, através do processo de identificação, que a Psicologia das massas não é outra coisa senão a Psicologia do indivíduo.

As analogias entre os modelos de alma de Platão e Freud podem ser resumidas assim:

a) ambos conceberam que o homem é uma unidade complexa composta de diferentes tendências; b) um dos elementos da alma é inato e fonte dos desejos tais como fome, sede e sexo, e, é próximo ao corpo pois representa psiquicamente os estímulos que tendem ao prazer advindos deste último; c) o elemento desejante da alma procura sua satisfação pelo sonho quando a parte inteligente da alma relaxa e dorme e é um elemento que não gera vontade coletiva nem tem valores morais; d) um outro elemento da alma é função do pensamento que é desenvolvido durante a vida do indivíduo e defende o interesse da totalidade deste; e) ambos pensadores conceberam que na alma do homem se desenvolve um elemento que substitui as interdições parentais, como se fosse um juiz ou guarda interior. É, sem dúvida, notável que dois pensadores de épocas tão distantes e a partir de premissas tão diferentes tenham chegado a metáforas da alma humana que sejam tão semelhantes.

O conceito de Inconsciente, apesar de ausente das teorizações de Platão, não coloca em risco nossa aproximação entre os modelos de Platão e Freud. Nas suas teorizações, a alma é uma espécie de interface entre duas realidades qualitativamente diferentes: entre o sensível e o inteligível no caso de Platão e entre o Inconsciente e o Consciente na Psicanálise. Isto evidencia que seria impensável existir uma ruptura intransponível entre estas realidades pois inviabilizaria a existência humana entre essas próprias realidades, ou seja, teríamos que pensar na existência, no íntimo do humano, como uma realidade *noumenal* ao estilo kantiano.

Para Platão e Freud a noção de saúde da alma é algo próximo à unidade e a patologia é uma dispersão das partes, ou melhor, uma fragmentação na qual a parte se coloca contra o todo, como mostra a análise das várias patologias da alma em ambos os autores.

O descentramento metafísico em Platão é de outra natureza que o psicanalítico; o desejo em Platão é originariamente o das verdades inteligíveis o que significa desejo pelo Bem. Em Freud, ele é algo originário de uma experiência psicológica do contato com a mãe, de natureza sexual e que jamais poderá ser satisfeito.

Para falar da alma ou, como denominamos atualmente, da subjetividade, a metáfora é fundamental. As reflexões contemporâneas sobre a subjetividade descrevem-na como “lugar”,

“vazio”, “campo de experiências”, “morada”, “abrigo das experiências”, “processo”, etc. denominações que são, na verdade, metáforas, advindas de diversos saberes, da realidade psíquica. Existem também trabalhos que querem pensar uma teoria da subjetividade a partir de elementos como elasticidade e vibração, mas também são metáforas físicas ou oriundas da engenharia dos materiais. A alma, o psiquismo, a subjetividade são noções, sem dúvida, de alta complexidade que exigem teorizações refinadas para tentar elucidá-la.

De Platão a Freud, existem dois elementos essenciais na representação da alma: o elemento inteligente ou racional e o elemento desejante ou afetivo. Estes elementos foram também denominados, na leitura que Nietzsche fez da cultura grega, apolíneo e dionisíaco. Qualquer teoria da alma terá que considerá-los na medida em que são universais na experiência humana. A teorização acerca do psíquico teve que atualizar as antinomias do uno e múltiplo e, decorrente desta atualização, recolocar a noção de conflito como uma noção constitutiva e central do ser humano.

Platão e Freud, a partir de premissas bem diferentes, sabiam das dificuldades que teriam em tentar definir a alma e do grande desafio que seria tentar elucidá-la. A prova disto são suas próprias hesitações e considerações quando discorrem sobre o tema. O uso de metáforas foi a maneira que eles encontraram de tentar dizer o indizível. Sabiam do risco e da provável provisoriedade de suas teorizações, mas nem por isso recuaram. Eis então uma última semelhança entre eles: a irrecusável tendência de buscar o que a maioria dos homens julga impossível. Isto nos faz lembrar de um trecho da *Crítica da Razão Pura*, em que Kant diz:

“A terra da verdade é uma ilha, rodeada por um oceano largo e tormentoso, a região da ilusão; onde muitos nevoeiros, muitos icebergs, parecem ao marinheiro, em sua viagem de descoberta, um novo país; e, ao mesmo tempo em que o iludem com vãs esperanças, o atiram a perigosas aventuras, das quais não pode desistir jamais, e que contudo jamais podem ser conduzidas a um bom termo.”

FONTES BIBLIOGRÁFICAS

I - Fontes Primárias

A - Obras de Platão

PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 5^a. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1987, 513 p..

PLATÃO. **Diálogos** (Obra Completa). Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973, I-XIV volumes (Coleção Amazônica, série Farias Brito).

PLATÃO. **Diálogos** (O Banquete, Fédon, Sofista, Político). Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 4^a.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987, 261 p., (Os pensadores).

PLATÃO. **Diálogos** (Mênon, Banquete, Fedro). Trad. Jorge Paleikat. 2^a. ed. Porto Alegre: Globo, 1950, 263 p., (Biblioteca dos Séculos).

PLATÃO. **Protágoras**. Trad., estudo introdutório e notas de Eleazar Magalhães Texeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986, 147 p..

PLATÓN. **Obras Completas**. 2 ed. Trad. Maria Araujo, Francisco Garcia Yagüe, Luis Gil, Jose Antonio Miguez, Maria Rico, Antonio Rodrigues Huescar e Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1988, 1715 p..

PLATON. **Oeuvres Complètes**. Trad. e Notas Léon Robin com a colaboração de M.-J. Moreau. Paris: Éditions Gallimard, 1993, 3121 p., I-II volumes (Bibliothèque de la Pléiade, 51 e 64).

B - Obras de Freud

- FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira (E.S.B.) das Obras Completas de Sigmund Freud**. Traduzido do Alemão e do Inglês sob a Direção Geral e Revisão Técnica de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977, XXIV volumes.
- FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. 4 ed. Trad. Luis Lopez-Ballesteros y de Torres. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, 3667 p., I-III volumes.

II - Fontes Secundárias

- ALEXANDER, F. e SELESNICK, S.. **História da Psiquiatria**. São Paulo: Ibrasa, 1980, 280 p..
- ANDRADE, Rachel Gazzola de. **Platão** : o cosmo, o homem e a cidade : um estudo sobre a alma. Petrópolis: Vozes, 1993, 214 p..
- ARISTÓTELES. *Poetica* (**21, 1457b**) in **Obras**. Trad. Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1986, 1182 p., (Colección Grandes Culturas).
- ASSOUN, Paul-Laurent. **Freud** : a filosofia e os filósofos. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978, 223 p.
- ASSOUN, Paul-Laurent. **Freud e Nietzsche** : semelhanças e dessemelhanças. Trad. Maria Lúcia Pereira. São Paulo: Brasiliense, 1989, 313 p..
- ASSOUN, Paul-Laurent. **Introdução à Epistemologia Freudiana**. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1983, 247 p..
- BETTELHEIM, Bruno. **Freud e a Alma Humana**. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1982, 130 p..
- BLOOM, Allan. **O Declínio da Cultura Ocidental**. São Paulo: Best Seller, 1989, p. ???
- BRÈS, Yvon. **La Psychologie de Platon**. 2 ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1973, 432 p. (Coleção Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Paris-Sorbonne, série Recherches, 41).
- BROCHARD, Victor. **Estudios sobre Sócrates e Platón**. 2 ed. Trad. León Ostrov. Buenos Aires: Losada, 1945, 228 p. (Coleção Biblioteca Filosófica).

- BRUN, Jean. **Platão**. Trad. Filipe Jarro. Lisboa: Dom Quixote, 1985, 183 p. (Coleção Mestres do Passado, 10).
- BURNET, John. **O despertar da filosofia grega**. Trad. Mauro Gama. São Paulo: Editora Siciliano, 1994, 301 p..
- CHAIGNET, A-Ed.. **De La Psychologie de Platon**. Bruxelles: Culture et Civilisation, 1966, 481p..
- CHANTEUR, Janine. **Platon, le desir et la cité**. Paris: Sirey, 1980, 269 p. (Coleção Philosophie Politique).
- CHATÊAU, Jean. **As Grandes Psicologias na Antiguidade**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1978.
- CHÂTELET, François. **Platão**. Trad. Sousa Dias. Porto: Rés Editora, s.d., 181 p..
- CORNFORD, F. M.. **Antes y Después de Sócrates**. 2 ed. Trad. Antonio Pérez-Ramos. Barcelona: Ariel, 1981, 249 p. (Coleção Ariel Quincenal).
- CORNFORD, F. M.. **Principium Sapientiae**: as origens do pensamento filosófico grego. 3 ed. Trad. Maria Manuela Rocheta dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, 448 p..
- COSSUTTA, Frédéric. **Elementos para a leitura dos textos filosóficos**. Trad. Angela de Noronha Begnami ... *et al.* São Paulo: Martins Fontes, 1994, 254 p..
- COSTA, Jurandir Freire. **A Ética e o Espelho da Cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, 180 p.
- CROMBIE, I. M.. **Análises de las Doctrinas de Platón**. Trad. Ana Torán y Julio César Armero. Madrid: Alianza Editorial, 1988, 967 p., 02 volumes.
- DETIENNE, Marcel. **Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica**. Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, 148 p..
- DIES, A.. **Autour de Platon** : essais de critique et d'histoire. 2 ed. Paris: Les Belles Lettres, 1972, 617 p. (Coleção D'Etudes Anciennes).
- DODDS, E.R.. **Os Gregos e o Irracional**. Trad. Leonor Santos B. de Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1988, 322 p. (Coleção Trajectos).
- DRAWIN, Carlos Roberto. Psicanálise e Metafísica: o Esquecimento da Razão in **Revista Síntese**, No. 50, Volume XVII, Julho - Setembro 1990, p. 13-30.

- DURING, Élie. **L'âme**. Paris: Flammarion, 1997, 239 p., Collection Corpus.
- ENTRALGO, Pedro Laín. **La Curación por la Palabra en la Antigüedad Clásica**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1987, 284 p. (Coleção Antropologia - Autores, Textos y Temas, 13).
- FIGUEIREDO, Luís Cláudio Mendonça. **A Invenção do Psicológico** : quatro séculos de subjetivação (1500-1900). São Paulo: Educ - Escuta, 1992, 184 p., (Coleção Linhas de Fuga).
- FIGUEIREDO, Luís Cláudio Mendonça. **Matrizes do Pensamento Psicológico**. Petrópolis: Vozes, 1991, 208 p..
- FIGUEIREDO, Luís Cláudio Mendonça. **Revisitando as Psicologias**: Da Epistemologia à Ética das práticas e Discursos Psicológicos. Petrópolis: Vozes - Educ, 1995, 97 p..
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade II** - o uso dos prazeres. 4 ed. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, 232 p. (Coleção Biblioteca de Filosofia e História das Ciências, 15).
- FRAILE, Guillermo. **Historia de la Filosofía**. 5ª. ed. Madrid: La Editorial Catolica, 1982, 852 p., Tomo I, (Biblioteca de Autores Cristianos 160).
- FRANÇA, Maria Inês (org.). **Ética, Psicanálise e sua Transmissão**. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 238.
- FRERE, Jean. **Les Grecs et Le Désir de L'Être** : des préplatoniciens à Aristote. Paris: Les Belles Lettres, 1981, 462 p. (Collection D'Études Anciennes).
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o Inconsciente**. Rio de Janeiro: Zahar, 1984, 237 p..
- GOULD, Thomas. **Platonic Love**. London: Routledge & Kegan Paul, 1963, 215 p.
- GRENET, P.B. **Ontología**. Trad. Montserrat Kirchner. Barcelona, Herder, 1965, 298 p..
- GRUBE, G.M.A.. **El Pensamiento de Platón**. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1987, 495 p. (Coleção Biblioteca Hispánica de Filosofía, no. 80).
- HANLY, Charles. **O problema da verdade na psicanálise aplicada**. Trad. Raul Fiker. Rio de Janeiro: Imago, 1995, 251 p., (Desenvolvimento da Psicanálise)
- JAEGER, Werner. **Paidéia** : a formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1986, 966 p..

- JEANNIERE, Abel. **Lire Platon**. Paris: Aubier, 1990, 281 p..
- JEANNIÈRE, Abel. **Platão**. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995, 170 p.. (Coleção Biblioteca de Filosofia).
- JONES, Ernest. **A Vida e a Obra de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1989, 03 volumes.
- KIRK, G. S. e Raven, J.E.. **Os Filósofos Pré-Socráticos**. 3 ed. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca, Beatriz Rodrigues Barbosa e Maria Adelaide Pegado. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990, 510 p..
- KNOBLOCH, Felícia. (org.)... [et al.]. **O Inconsciente** : várias leituras. São Paulo: Escuta, 1991, 185 p.
- LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Trad. Mario Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1988, 361 p. (Coleção Biblioteca Clássica UnB).
- LANGER, Susanne K. **Filosofia em Nova Chave**. Trad. Moysés Baumstein. São Paulo: Perspectiva, 1971, 301p. (Coleção Debates, 33).
- LAPLANCHE, Jean e Jean-Baptiste Pontalis. **Vocabulário da Psicanálise**. 9ª ed. Trad. Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 1986, 707 p..
- LAPLANCHE, Jean. **Novos Fundamentos para a Psicanálise**. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 1992, 174 p., (Estante de Psicanálise).
- MAIRE, Gaston. **Platão**. Trad. Rui Pacheco. Lisboa: Edições 70, 1986, 119 p. (Coleção Biblioteca Básica de filosofia).
- MEZAN, Renato. **Freud: A Trama dos Conceitos**. São Paulo: Perspectiva, 1982, 350 p. (Coleção Estudos, 81)
- MEZAN, Renato. *Psique, Alma e Aparelho Psíquico : Caminhos Cruzados* in
- NACHMANSOHN, Max. **La Libido chez Freud et L'Eros chez Platon** : une comparaison. Trad. Petra Menzel, Micheline Weinstein, Gilbert Bortzmeyer, Solange Faladé, Michèle Lohner-Weiss e Pr. Maurice Colleville. Paris, mimeografado, 1984, 42 p..
- PAVIANI, Jayme. **Escrita e Linguagem em Platão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993, 82 p.
- PIEPER, Josef. **Entusiasmo y Delirio Divino** : sobre el dialogo platónico “Fedro”. Trad. Consuelo García. Madrid, Ediciones Rialp, 1965, 159 p..

- PIEPER, Josef. **Sobre Los mitos Platónicos**. Trad. Claudio Gancho. Barcelona: Editorial Herder, 1984, 88 p..
- PRADO JR., Bento (org.) **Filosofia da Psicanálise**. São Paulo: Brasiliense, 1991, 198 p..
- PRICE, A. W.. **Conflito Mental**. Trad. Norberto Abreu e Silva Neto. Campinas: Papirus, 1998, 264 p..
- PRICE, A. W.. *Plato and Freud* in C. Gill (ed.) **The Person and the Human Mind** : Issues in Ancient and modern Philosophy. Oxford: Oxford University Press - Clarendon Press, 1990, 284 p.
- REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1994, 2595 p., 05 volumes.
- REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1997, 636 p..
- RETH, De Claude van. *O Banquete ou a ilusão amorosa - Leitura de Freud à luz do banquete* in **Revista Kriterion**, Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 1977, jan-dez.
- RICOUER, Paul. **Da Interpretação** : ensaio sobre Freud. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977, 442 p..
- RICOUER, Paul; Festugière, Andre J.; Vidal-Naquet, Pierre et al. **Grécia e Mito**. Trad. Leonor Rocha Vieira; Revisão Miguel Pereira. Lisboa: Gradiva, 1988, 201 p. (Panfletos, 11).
- ROBIN, Léon. **La Théorie Platonicienne de L'Amour**. 3 ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1964, 190 p. (Coleção Bibliothèque de Philosophie Contemporaine - Histoire de la Philosophie Générale).
- ROBIN, Léon. **Platão**. Trad. Adolfo Casais Monteiro. Lisboa: Editorial Inquérito, s. d., 94 p. (Coleção Cadernos Culturais).
- ROBIN, Léon. **Platon**. Paris : PUF, 1997, 272 p. , (Collection Quadrige).
- ROBINSON, Thomas More. *Plato's Psychology*. 2 ed. Toronto: University of Toronto Press Inc, 1995, 202 p. (Phoenix, 8).
- ROBLEDO, Antonio Gómez. **Platón** : los seis grandes temas de su filosofía. México: Fondo de Cultura Economica, 1986, 623 p..

- ROCHA, Zeferino. **Freud : Aproximações**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 1993, 344 p.
- ROHDE, Erwin. **Psique**. Barcelona: Editorial Labor, 1973, 02 volumes.
- ROSS, David. **Teoria de las Ideas de Platon**. Trad. José Luis Díez Arias. Madrid: Ediciones Cátedra, 1989, 288 p. (Coleção Teorema).
- SANTAS, Gerasimos. **Plato & Freud : two theories of love**. New York: Basil Blackwell, 1988, 195 p..
- SANTOS, Maria Carolina Alves dos. **A Noção do Corpo na Antropologia Platônica**. São Paulo: Dissertação Mimeografada defendida na PUC/SP, 1986, 110 p..
- SANTOS, Mario Ferreira dos. **O Um e o Múltiplo em Platão**. São Paulo: Logos, 1958, 245 p.
- SCHUHL, Pierre-Maxime. **La Obra de Platón**. Trad. Amparo Albajar. Buenos Aires: Librería Hachette, 1956, 255 p. (Coleção Biblioteca Hachette de Filosofia).
- SHOREY, Paul. **What Plato Said**. Chicago: The University of Chicago Press, 1933, 686 p..
- SIMON, Bennett. **Razon y Locura en la Antigua Grecia : las raices clasicas de la psiquiatria moderna**. Trad. Felipe Criado Boado. Madrid: Akal Editor, 1984, 358 p. (Coleção Akal Universitaria, 64).
- SNELL, Bruno. **A Descoberta do Espírito**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992, 424 p. (Coleção Perfil - História das Idéias e do Pensamento).
- SPENCE, Donald P.. **A Metáfora Freudiana : para uma mudança paradigmática na psicanálise**. Trad. Júlio Cesar Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1992, 256 p. (Série Diversos).
- TAYLOR, A. E.. **Plato : the man & his work**. New York: Methuen, 1986 (7ª. ed.), 562 p..
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. 3ª. ed. São Paulo: Loyola, 1991, 300p. (Coleção Filosofia; 15).
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992, 261 p. (Coleção Filosofia; 22).
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia III : Filosofia e Cultura**. São Paulo: Loyola, 1997, 376 p. (Coleção Filosofia).
- VERNANT, Jean-Pierre. **As Origens do Pensamento Grego**. 5 ed. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Difel, 1986, 95 p..

- VERNANT, Jean-Pierre. **L'individu, la mort, l'amour** : soi-même et l'autre en grèce ancienne. Paris: Éditions Gallimard, 1989, 232 p. (Folio/Histoire, 73).
- VERNANT, Jean-Pierre. **O Mito e a Religião na Grécia Antiga**. Trad. Telma Costa. Lisboa: Editorial Teorema, 1991, 100 p. (Coleção Teorema Breve - Ensaio No.1).
- WALLERSTEIN, Robert S.. **One Psychoanalysis or many ?** in *Int. J. Psycho-Anal.*. London: Institute of Psycho-Analysis, 1988, 69,5.
- WOLFF, Francis. **Sócrates**. 4 ed. Trad. Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Brasiliense, 1987, 96 p. (Coleção Encanto Radical, 4).
- WURMSER, Leon. **A Defense of Use of Methaphor in Analytic Theory Formation** in *The Psychoanalytic Quarterly*. New York: 1977, 46(3), p. 466-498.