UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

CARLOS EDUARDO CASTANHA

**Freud e Platão entre educação e pedagogia: caminhos da alma para uma
constituição do sujeito**

São Paulo – SP
2019

CARLOS EDUARDO CASTANHA

**Freud e Platão entre educação e pedagogia: caminhos da alma para uma
constituição do sujeito**

Versão Original

Dissertação apresentada à Faculdade de Educação da
Universidade de São Paulo para obtenção do título de
Mestre em Educação.

Área de concentração: Filosofia e Educação

Orientador: Prof. Dr. Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio

São Paulo – SP

2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo da Publicação

Ficha elaborada pelo Sistema de Geração Automática a partir de dados fornecidos pelo(a) autor(a) Bibliotecária da FE/USP: Nicolly Soares Leite - CRB-8/8204

Cf Castanha, Carlos Eduardo

Freud e Platão entre educação e pedagogia: caminhos para uma constituição do sujeito / Carlos Eduardo Castanha; orientador Prof. Dr. Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio. -- São Paulo, 2019.

154 p.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação Cultura, Filosofia e História da Educação) -- Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2019.

1. Freud. 2. Platão. 3. Sujeito. 4. Alma. 5. Psicanálise. I. Eusebio-Pagotto, Prof. Dr. Marcos Sidnei, orient. II. Título.

CASTANHA, Carlos Eduardo. **Freud e Platão entre educação e pedagogia: caminhos da alma para uma constituição do sujeito**. 2019. 154 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Profa. Dra. _____

Instituição _____

Julgamento _____

Prof. Dr. _____

Instituição _____

Julgamento _____

Prof. Dr. _____

Instituição _____

Julgamento _____

Agradecimentos

Uma produção intelectual não pode, de forma alguma, ser concebida individualmente. Dessa forma, seguem as pessoas a quem devo a concepção e construção desse trabalho.

Aos meus amores: Helena, Jacqueline, Eulália, Sabrina e Isabella, a quem devo a ternura em meu coração. A Carlos, a quem devo meu nome e retidão de caráter. A Geraldo, Ana Maria e Tia Maria, a quem devo os laços mais profundos com minhas origens que moldaram minha ética. Aos meus bravos primos que pereceram na terrível Odisseia empreendida entre Minas e São Paulo, no fatídico mês de agosto de 1944, devo uma parte de minha existência. A todos os meus antepassados que remontam, em suas origens, a Chico Rei, pela sua vitalidade criativa e anárquica.

A Giovanna e Nathália, pelo aprendizado de afeto e paciência. Aos queridos: Alessandro, Aguinaldo, Gil, Gustavo e Álvaro, pela amizade, presente que a vida oferece à alma. À Marina e Edmundo, pelos inestimáveis aprendizados sobre a identificação e construção de valores.

Aos mestres: Prof^o. Dr^o. Marcos Euzebio, pela orientação com escuta acolhedora, generosa e precisa, algo absolutamente raro no meio acadêmico. À Prof^a. Dr^a. Ines Loureiro, pela generosidade, leituras com uma atenção inigualável e identificação de por onde caminham meus interesses, mesmo que eu não os conheça muito bem. A Nicolau Sevcenko (*in memoriam*), mestre que me ensinou a ler o mundo a minha volta e devolveu um pouco de encantamento à vida, algo que me salvou muitas vezes. À Jean Obry, de quem fui iniciado nos mistérios daquilo que não pode ser visto. Ao Bruno Drumond, pela revisão atenta do texto, inestimável ajuda com a língua grega e resolução de nós com a língua materna. Aos professores: Camila Alves, Rafael Vieira e Flávia Vale, pelo acolhimento do **Filosofia e Cuidado de Si**, algo que me motiva a continuar. Aos alunos e orientandos com quem aprendi a maior parte daquilo que busquei trazer à luz nas páginas que se seguirão. A todos esses, e muitos outros mais cuja memória permanece em mim, agradeço.

O Céu e a terra não são bondosos.
Para eles, os dez mil seres são como o cão de palha.
O Santo-Homem não tem predileções.
Para ele, as cem famílias são como o cão de palha.

O que há entre o Céu e a terra é semelhante a um fole:
vazio, mas inesgotável,
e seu movimento produz um sopro que reaviva a chama.

Falar em demasia consome incessantemente.
Melhor guardar o Meio.

Aforismo 5. Tao Te King. Lao Tsé

Resumo:

Essa dissertação trata de duas dimensões humanas que refletem nos mais variados modelos educacionais experimentados ao longo da história. Dimensões aparentemente antagônicas, mas que se configuram complementares no homem do mundo pós-industrial, quais sejam: a dimensão trágica e a dimensão lógica; ou a racional e a irracional; ou, ainda, a dos afetos e a do pensamento sistematizado. Os nomes são muitos, mas referem o eterno pêndulo no qual o movimento histórico parece oscilar, algo situado entre a segurança e a liberdade, a consciência e a inconsciência. O incômodo que nos leva a dedicar bons anos de vida nessa pesquisa, tem relação com a constatação de que o pêndulo está cada vez mais posicionado no campo da fantasia de segurança, o que, em termos educacionais, se reflete em uma aposta cada vez mais intensa no privilégio da didatização e do conteudismo, em detrimento da reflexão e da liberdade de pensamento. Tal escolha não vem sem os efeitos dramáticos do cerceamento dos caminhos de *Eros*, que se configuram em um aprofundamento dos tão contemporâneos sintomas da depressão e do suicídio. Para investigar esse fenômeno, optamos por um caminho ousado e frutífero, que privilegia as conexões entre as ideias e seus autores, em detrimento do aprofundamento extenuante em uma única ideia ou um único autor. Assim, procuramos cotejar o conceito de psique em Platão e o modelo de psiquismo de Sigmund Freud. Desse embate de modelos, tão distantes no tempo e nos objetos, buscamos elementos para uma visão acerca da constituição do *Sujeito* e suas intersecções com a educação, esforçando-nos por demonstrar que ambos os pensadores têm, no fundamento de suas concepções educacionais, algo de antipedagógico.

Palavras-chave:

Freud; Platão; Sujeito; Alma; Psicanálise; Pedagogia

Abstract:

This dissertation deals with two human dimensions that reflects in the most varied educational models experienced throughout history. These dimensions, namely: the tragic dimension and the logical dimension; or the rational and the irrational; or even that of affections and that of systematized thinking, appears to be in an antagonistic relation to each other, but they are indeed complementary within the man of the post-industrial world. The names by which we call these dimensions are many, but they refer to the eternal pendulum in which the historical movement seems to oscillate, situated between security and freedom, consciousness and unconsciousness. The nuisance that leads us to dedicate some good years to this research is related to the realization that this pendulum has been situated in the field of security fantasy, which reflects, in educational terms, in almost a blind bet that increasingly favors didactics and content focused approaches, instead of reflection and freedom of thought. Such option does not come without the dramatic effects of the erosion of the paths of Eros, which lead to the contemporary symptoms of depression and suicide. To investigate this phenomenon, we opted for a bold and fruitful path that privileges the connections between ideas and their authors, instead of strenuous deep investigation in a single idea or a single author. Thus, our aim is to compare the concept of psyche in Plato and Sigmund Freud, and from the clash of these models, so distant in time and in their objects, seek for elements to compose a picture of the constitution of the Subject and its intersections with education, in an effort to demonstrate that both thinkers have, at the foundation of their educational conceptions, something of anti-pedagogical.

Keywords:

Freud; Plato; Subject; Soul; Psychoanalysis; Pedagogy

Sumário:

1- Acerca das dificuldades de aproximar duas formas de ver o Homem.....	10
2- A alma tripartite de Platão.....	52
3- Freud e o modelo psíquico tripartite.....	93
4- Freud e Platão: antipedagogos.....	122
5- Referências.....	146

1 - Acerca das dificuldades de aproximar duas formas de ver o Homem

Nessa introdução pretendemos estabelecer os fundamentos e os caminhos da investigação que realizaremos ao longo dos próximos três capítulos dessa dissertação. Nossa intenção é realizar um cotejamento entre duas formas de pensar o Homem e seus elementos constitutivos, ao realizar esse cotejamento intentamos chegar em uma síntese acerca do que é o *Eu* contemporâneo.

O centro de gravidade da nossa investigação está no sujeito ou, ainda melhor, no processo de constituição do sujeito contemporâneo como um longo processo que teve seus fundamentos estruturantes na antiguidade grega. A tensão que pretendemos estabelecer para atingir essa síntese será dada pelo cotejamento da concepção de Homem em Platão, mais especificamente suas reflexões acerca da psicologia humana, notadamente trabalhadas em três diálogos: o **Fédon** (sobre a imortalidade da alma), o **Fedro** e em algumas passagens da **República**.

Por que Platão?

A concepção de Platão acerca do que é o Homem é o resultado de um longo processo de manifestações que remontam à tradição oral arcaica desde Homero, passando pela lírica arcaica de Arquíloco, resultando no contexto da cidade-estado, em uma visão acerca do *si mesmo* bastante singular e profundamente influente no mundo ocidental. Platão representa a inauguração de uma forma nova do Homem se posicionar no mundo e diante de si mesmo, constituindo aquilo que alguns autores chamam de nova “subjetividade”, e ao mesmo tempo é herdeiro dessa longa tradição arcaica.

Por que Freud?

Freud vivencia a ponta final, ou as passagens daquilo que chamamos de modernidade, colocando-se ele próprio como um iluminista, e, ao mesmo tempo, inaugurando também um novo momento da concepção do sujeito por si mesmo, ou seja, uma nova subjetividade, agora sem as aspas. O que mudou

nesse processo de longo prazo? Por que falamos em Homem na antiguidade e em Sujeito moderno? O que desse homem antigo e também do sujeito moderno permanece na contemporaneidade? Quais tipos de sintomas restantes das duas visões tão distantes podemos identificar como um nó górdio da pós modernidade? Essa dissertação pretende tocar nessas questões.

Qual o lugar da educação nesse contexto? Ou porque essa dissertação cabe em um programa de pós-graduação de uma faculdade de educação?

Partimos do pressuposto de que a educação, como instituição, não como fazer humano ou atividade humana, é ainda profundamente iluminista. O sistema cartesiano é de tal forma vitorioso no projeto pedagógico ocidental que mesmo após vivermos todo o mal-estar da contemporaneidade, cristalizados na forma de colonialismos nacionalistas, dois conflitos mundiais de proporções catastróficas, a produção de uma concentração de renda que tem como resultantes a fome, a miséria e morte em massa de diversas populações. Ainda assim, o sistema predominante de passagem e transmissão do conhecimento entre as gerações prescinde da dimensão humana inconsciente.

A educação institucional ou, melhor dizendo, a ciência pedagógica, em sua maior parte, ainda crê em um *eu*: consciente, objetivo, asséptico, impessoal, cuja subjetividade não está em jogo na educação institucional, ou melhor, na pedagogia. A vida é pós-moderna enquanto a pedagogia é moderna. Os efeitos desse anacronismo se fazem sentir na forma de sintomas sociais que atingem diretamente esse *eu* na contemporaneidade. Referimo-nos aqui a um aumento drástico e cada vez mais evidente dos conflitos professor-aluno em sala de aula: o flagrante sintoma da depressão entre profissionais da educação e o aumento drástico do índice de suicídios e autoagressões entre jovens de idade escolar.

Ao lançarmos um olhar sobre o longo processo de constituição do sujeito na história, privilegiando autores que estão posicionados em momentos cruciais dessa constituição, pretendemos levantar subsídios que nos permitam colocar esse *eu* contemporâneo em perspectiva, dotando-nos de uma maior compreensão das nossas potencialidades e limitações como sujeitos na e da história. Para a realização dessa tarefa passaremos pelos seguintes capítulos:

- 1- Acerca das dificuldades de aproximar duas formas de ver o Homem
- 2- A alma tripartite de Platão
- 3- Freud e o modelo psíquico tripartite
- 4- Freud e Platão: antipedagogos

Metais e madeiras

A primeira grande dificuldade que se impõe a qualquer pesquisador que se propõe ao trabalho de cotejar duas perspectivas acerca do homem, tão distantes no tempo, reside no fato de o homem do qual tratam tais perspectivas não ser o mesmo. Faz-se necessário, então, respeitar suas peculiaridades para que não se incorra no grave erro do anacronismo. Essa difícil tarefa que se impõe é ainda acentuada pelas inúmeras tentações ao longo do percurso. No caso dessa dissertação, dentre os muitos cânticos das sereias, alguns são estabelecidos pelo próprio criador da psicanálise que, em diversos momentos nos quais se refere aos antigos, ou ao seu modo de pensar, não faz distinção do tipo de subjetividade diferente da deles, antigos, e da sua, moderno. Buscamos escapar dessas seduições apoiados nas experiências de alguns que já desbravaram esse caminho e enfrentaram essas mesmas dificuldades.

Em **O Carvalho e o Pinheiro** (2002), Inês Loureiro realiza um profundo estudo acerca das relações entre Freud e o Romantismo, estabelecendo o conceito de estilo romântico durante essa tarefa.

A propósito de uma conferência de Thomas Mann, intitulada “A posição de Freud na moderna história das ideias” (1929), Freud comenta:

O ensaio de Thomas Mann me honra, sem dúvida. É como se acabasse de dar os últimos retoques num artigo sobre o romantismo, e lhe pedisse que escrevesse algo a meu respeito; e como se, em virtude deste encargo, tivesse aplicado uma chapa de psicanálise, como dizem os ebanistas, à parte anterior e posterior de seu artigo, cuja parte principal está constituída de outra madeira, bem diferente. Contudo, sempre que Mann se resolve a dizer algo, o resultado costuma ser sólido.¹

¹ FREUD, S. Carta a Lou Salomé (28/7/1929), *apud* MEZAN, R. **Freud, pensador da cultura**, 1988, p. 601. *Apud* Loureiro, Inês. **O carvalho e o pinheiro: Freud e o estilo romântico**, 2002, p. 29.

Esse comentário sobre Thomas Mann será uma espécie de fio condutor da primeira parte do livro de Loureiro. Logo adiante a autora comenta:

Por um lado, ele denuncia o caráter artificioso da aproximação e reivindica uma distinção fundamental entre sua disciplina e o saber romântico. Por outro, a metáfora do ebanista traz implícita a admissão de que, apesar de diferentes, é de uma mesma matéria que se trata – não estamos às voltas com mármore ou ferro, e sim com dois tipos de madeira que podem, inclusive, ser acoplados.

O que se pretende aqui nessa dissertação é uma aproximação de matérias cuja composição molecular é bem mais distante do que duas madeiras diferentes. Talvez sejam “mármore e ferro”, pela distância entre as substâncias de que tratam: o homem moderno e o homem antigo. Entretanto, tais substâncias dialogam e estão inseridas em na mesma Cultura Ocidental. Mais do que isso, uma delas inaugura o homem Ocidental, enquanto a outra é componente fundamental para forjar o homem pós-moderno.

Podemos talvez arriscar a metáfora dos instrumentos de uma mesma orquestra, tocando a sinfonia do mundo Ocidental. Poderíamos pensar nas madeiras (cellos, violas, violinos e baixos) executando a sustentação das colunas harmônicas da sinfonia e os metais (trompas, trombetas, flautas) conduzindo os elementos melódicos. Madeiras e metais, antiguidade e modernidade, em uma sinfonia composta por diversos movimentos, por vezes tonais, outras atonais, e em muitos momentos abusando das dissonâncias a ponto de não percebermos nossa atual posição melódica.

Nossa dificuldade em identificar e distinguir os diferentes instrumentos e em separar harmonia de melodia (homem antigo e homem moderno) dá-se pelos próprios compositores da sinfonia não terem grande clareza dessa distinção. Freud se utilizava da antiguidade clássica e se apropria de sua produção cultural inserindo esse elemento na sua própria teorização, sem se preocupar em fazer uma clara distinção entre o que chamaríamos hoje de subjetividade moderna e “subjetividade” antiga.

Édipo sem complexo

Uma das primeiras menções ao Édipo e seus possíveis significados ocorre na **Interpretação dos Sonhos**, no capítulo IV, na parte (B) *Sonhos sobre a Morte de Pessoas Queridas*, no qual diz o autor:

Em minha experiência, que já é extensa, o papel principal na vida mental de todas as crianças que depois se tornam psiconeuróticas é desempenhado por seus pais. Apaixonar-se por um dos pais e odiar o outro figuram entre os componentes essenciais do acervo de impulsos psíquicos que se forma nessa época e que é tão importante na determinação dos sintomas da neurose posterior. (...)

Essa descoberta é confirmada por uma lenda da Antiguidade clássica que chegou até nós: uma lenda cujo poder profundo e universal de comover só pode ser compreendido se a hipótese que propus com respeito à psicologia infantil tiver validade igualmente universal. O que tenho em mente é a lenda do Rei Édipo e a tragédia de Sófocles que traz o seu nome.²

Notemos que Freud deixa claro que a validade de sua hipótese com relação ao surgimento das neuroses infantis é universal e presente nessa lenda. Cabe ressaltar que a hipótese não surgiu da leitura do **Édipo**, mas sim o contrário, sua descoberta recebeu uma confirmação pelo poder de persistência e comoção da tragédia. De qualquer forma, o criador da psicanálise em nenhum momento difere a natureza psíquica do homem antigo da natureza dos seus próprios pacientes modernos. Essa questão, fundante para a psicanálise, foi alvo de um embate entre dois profundos conhecedores dos seus respectivos campos de trabalho. O helenista Jean-Pierre Vernant e o filósofo e psicanalista Renato Mezan.

Dentre a série de ensaios reunidos no livro **Mito e Tragédia na Grécia Antiga**, há um que trata especificamente da disputa entre a apropriação de elementos do pensamento antigo pela psicanálise: *Édipo sem Complexo*³. A pergunta que Vernant se coloca é bastante direta e objetiva, e vale a citação:

² FREUD, S. **A interpretação dos sonhos**. Rio de Janeiro, Imago, 1999, p. 261.

³ Esse texto foi publicado originalmente em **Raison Présente**, 4, 1967, p. 3-20.

Mas em que medida uma obra literária que pertence à cultura da Atenas do século V a.C., e que transpõe de maneira muito livre uma lenda tebana muito mais antiga, anterior ao regime da cidade, pode confirmar as observações de um médico do começo do século XX sobre a clientela de doentes que frequentavam seu consultório? Na perspectiva de Freud, a pergunta não exige resposta, porque nem deveria ser feita. Com efeito, a interpretação do mito e do drama gregos de maneira nenhuma constitui problema. Eles não precisam ser decifrados por métodos de análise apropriados. Imediatamente legíveis, inteiramente transparentes ao espírito do psiquiatra, eles revelam de uma só vez uma significação cuja evidência traz às teorias psicológicas do clínico uma garantia de validade universal.⁴

Ao longo de todo o ensaio Vernant tece críticas, transitando entre a fina ironia e a demonstração de uma possível ausência de conhecimentos sobre aquilo mesmo de que Freud está tratando, lançando uma dose de incredulidade sobre o campo de estudos que a psicanálise representa. A maneira pela qual é construído o argumento exige uma resposta por quem se debruça e pratica a psicanálise. No processo de leituras para essa dissertação lidamos com uma dessas respostas, da qual trataremos adiante. Por hora, voltemos aos argumentos de Vernant.

Mas onde se situa esse “sentido” que se revelaria, assim, diretamente a Freud e, depois dele, a todos os psicanalistas como se, novos Tirésias, um dom de dupla visão lhes tivesse sido outorgado para atingir, além das formas de expressão míticas ou literárias, uma verdade invisível ou profana?⁵

Mais um momento de ironia, extrapolando sua acusação, agora não só à Freud, mas, por extensão, a todos os psicanalistas posteriores. Esse sentido, ao qual se refere Vernant, é diferente dos sentidos de um documento que são objeto de busca pelos historiadores ou helenistas. Algo presente intrinsecamente na obra e que se revela em suas estruturas, mas ainda algo que somente pode ser analisado à luz de documentos que deem conta de relatar a recepção do público relativa à peça, para que em conjunto componham um quadro do contexto sociocultural e histórico da obra e das

⁴ VERNANT, J. P. Édipo sem Complexo. In **Mito e Tragédia na Grécia Antiga**. Ed. Perspectiva, São Paulo, 2005, p. 53.

⁵ Idem, p. 54.

relações com os sujeitos com os quais ela, a obra, tomou contato. No entanto, prossegue o helenista:

Freud parte de uma vivência íntima, a do público, que não está historicamente situado; o sentido atribuído a essa experiência é então projetado sobre a obra independentemente de seu contexto sociocultural.⁶

Fica claro então, que o principal argumento é o de Freud ter incorrido em anacronismo, esse mesmo que desejamos evitar nessa dissertação.

Vernant estabelece ainda um importante elemento quando tece uma reconstituição do surgimento abrupto desse novo gênero (tragédia) no século VI a.C., a questão do surgimento da individualidade na alma dos homens que vivem a cidade antiga. Esse tema tem diversos matizes e é tratado de diferentes formas por diferentes autores. O que os conecta é o comum acordo de que o fenômeno da individualidade não é um dado universal do gênero humano, como nós, modernos, talvez fôssemos levados a inferir, já que esse é um dado de nossa realidade com o qual se debate fundamentalmente a psicanálise.

Ao colocar em cheque a autodeterminação do homem em função da existência do sistema inconsciente, esse sim – para a psicanálise – o diretor do drama humano, Freud evidentemente parte da premissa de que o sujeito do seu tempo se entende como “uno”, um indivíduo distinto, separado do coletivo. Assim se constitui o homem moderno que se faz presente como um *Eu* claramente delimitado, separado do *Outro* e consciente dessas bordas.

Os ecos de constituição desse *Eu* estão presentes desde a Renascença, mas tornam-se mais cristalinas na Europa pré-revolução francesa, quando começam a se tornar mais comuns os registros de retratos de uma burguesia incipiente, como nos faz conhecer Philippe Ariès por meio de sua **História social da infância e da família** (1981). Outro documento que fala ainda mais alto acerca da configuração do homem como indivíduo é a **Declaração dos direitos do homem e do cidadão** (1789). Ecos ainda mais distantes desse surgimento do *Eu*, ou o nascimento do “indivíduo”, podem ser sentidos ainda

⁶ Idem, p. 54.

na antiguidade, entretanto de forma bastante distinta da moderna. Veremos isso, adiante, apoiados no profundo estudo de Bruno Snell acerca do tema.

O brusco aparecimento do gênero trágico no fim do século VI, no momento em que o direito começa a elaborar a noção de responsabilidade distinguindo, de maneira ainda desajeitada e hesitante, o crime “voluntário” do crime “escusável”, marca uma etapa importante na história do homem interior: no quadro da cidade, o homem começa a experimentar-se enquanto agente, mais ou menos autônomo em relação às potências religiosas que dominam o universo, mais ou menos senhor de seus atos, tendo mais ou menos meios de agir sobre seu destino político e pessoal. Essa experiência, ainda flutuante e incerta, daquilo que será na história psicológica do ocidente a categoria da vontade, exprime-se na tragédia sob forma de uma interrogação angustiante, referindo-se às relações do homem com seus atos: em que medida o homem é realmente a fonte de suas ações? Mesmo quando parece tomar a iniciativa e assumir a responsabilidade delas, não têm elas em algum lugar fora dele sua verdadeira origem?⁷

Snell utiliza a lírica de Arquíloco para dialogar acerca dessa mesma questão. Quanto às interrogações angustiantes apresentadas por Vernant, elas se aproximam e ao mesmo tempo distanciam-se dos questionamentos propostos pela psicanálise ao longo de suas elaborações. Aproximam-se, pois, as fontes: as ações do homem encontram seus limites em um *Outro*, que nada mais é do que a da vontade autodeterminada; e distanciam-se, pois esse *Outro* não está fora do si mesmo, mas dentro, e parte constituinte, do *Eu*.

Em uma segunda argumentação, para além da questão do anacronismo, mas ligado a ele, o helenista se pergunta:

Se a tragédia toma sua matéria de um tipo de sonho que tem valor universal, se o efeito trágico se prende à mobilização de um complexo afetivo que cada um de nós traz consigo, por que a tragédia nasceu no mundo grego, na virada do VI para o V século? Por que outras civilizações a ignoraram inteiramente?⁸

Agora Vernant advoga que o tema edípiano aparece apenas na tragédia sofocleana, algo bastante contestável, especialmente em se observando os

⁷ Idem, 55-56.

⁸ Idem, 56.

muitos estudos posteriores sobre a psicanálise que se debruçam sobre o sonho e os mitos de diferentes culturas e épocas. Mas deixemos tais contestações para um segundo momento. Uma terceira questão colocada pelo helenista é a de que a interpretação freudiana não influenciou os trabalhos dos helenistas: esses continuaram seus trabalhos como se nada tivesse sido dito. Aquilo que se trataria da chave para a decifração do funcionamento do psiquismo do homem, em todos os tempos, em todos os lugares, passa completamente despercebido.

A partir daí Vernant passa a refutar passo-a-passo os argumentos de Didier Anzieu no artigo *Les Temps Modernes* (1966), no qual ele busca dobrar toda a mitologia grega ao Complexo de Édipo, utilizando recursos como pequenas modificações nas narrativas originais ou psicanalisando as personagens para que se enquadrem em suas perspectiva. “Efetuadas ligeiras modificações no mito das origens, o psicanalista pode dar livre rumo à sua fantasia”.⁹

Vernant conclui o artigo dando uma recomendação aos psicanalistas, na forma de uma repreensão, uma advertência ou, como se costuma dizer popularmente, um “pito”. Diz ele:

A esse respeito, poder-se-ia propor aos psicanalistas que se fizessem mais historiadores e que pesquisassem, através das diversas *Interpretações dos Sonhos* que se sucederam no Ocidente, as constâncias e as transformações eventuais da Simbologia dos sonhos.¹⁰

Isso após aludir a um relato do historiador Heródoto, que narra um sonho de Hípias no qual, enquanto marchava em campanha contra Atenas, sonhara copular com a própria mãe. Tal sonho foi interpretado pelo tirano como um sinal para que se unisse à *terra mater* e invadissem Atenas, o que de fato fez, sem que o sonho suscitasse nele qualquer angústia, o que deveria ser o caso, segundo a visão da interpretação que Vernant tem da psicanálise.

A Vingança da Esfinge

⁹ Idem, 61.

¹⁰ Id., ibid.

Em junho de 1984, Renato Mezan profere uma comunicação na mesa redonda “Édipo: Mito e Complexo”, no TUCA, da PUC de São Paulo. Portanto, dezessete anos após a publicação original do *Édipo sem Complexo* de Vernant. Mezan abre a comunicação retomando a fala de Freud de que a recepção do Édipo pelos atenienses mescla certo fascínio com certa repulsa, simultaneamente, afinal:

(...) tendo sido todo espectador um Édipo em germe, é insuportável ver realizados em cena nossos desejos mais profundamente reprimidos: o parricídio e o incesto. Esta hipótese foi muitas vezes criticada, em particular pelos helenistas, para os quais seria abusivo projetar para o século V a.C. uma constelação afetiva própria aos ocidentais contemporâneos.¹¹

O psicanalista também avisa que não entrará na questão da universalidade do complexo de Édipo, que em geral acaba em impasse. A questão central para se discutir o mito seria o efeito que ele produziu sobre os intérpretes.

(...) a história do rei Édipo só pode ser apreendida, do ponto de vista psicanalítico, como um conjunto de significações encarnadas na lenda e na forma que Sófocles deu a ela, a partir da ressonância destas significações para um intérprete determinado. Tal ressonância suscitará nele associações que irão esclarecer a tragédia através do sentido que ela assume para este intérprete.¹²

Faz lembrar a passagem mais que irônica de Vernant dizendo que Freud deve ter assumido o papel de um Tirésias moderno para estabelecer suas hipóteses sobre a tragédia. A referência a Tirésias é uma boa síntese da crítica estabelecida pelo helenista, afinal, a metáfora encerra a ideia de uma visão transcendente que escapa da materialidade do documento e do contexto histórico, abarcando algo de um conhecimento divino acerca do universo humano.

¹¹ MEZAN, R. **A vingança da esfinge: ensaios de psicanálise**. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1988, p. 140.

¹² Id., *ibid.*

Se lembrarmos do argumento apresentado por Platão na boca do seu mestre Sócrates no diálogo **Mênnon**, para explicar ao aristocrata de onde vem todo o conhecimento humano, veremos que ele recorre exatamente a essa transcendência. A teoria da reminiscência é talvez uma síntese da transcendência intrínseca à obra de Platão. Essa tradição metafísica que sofre duramente os golpes do racionalismo moderno é também o alvo do ataque do helenista Vernant ao psicanalista Freud.

Curiosamente grande parte do esforço do médico austríaco na construção do seu edifício teórico foi justamente o de escapar dessa acusação de transcendência. Ele mesmo fazia questão de se colocar como um iluminista nesse sentido, daí a teorização psicanalítica ter uma íntima relação com as observações do desenvolvimento sexual infantil e a duplicidade das pulsões, variando entre busca do prazer e fuga do desprazer.

Essa dupla prazer/desprazer, que fundamentou a chamada primeira tópica freudiana, bebeu nas fontes da observação empírica dos seus primeiros pacientes e dos estudos mais recentes, para a época, do funcionamento fisiológico humano. Esse mesmo esquema fisiológico é quase completamente transposto e aplicado à psiquê humana, com a diferença de ser invisível diretamente ao estudo laboratorial, tendo ele que lidar apenas com os efeitos indiretos dessa relação prazer/desprazer na psiquê e, especialmente, no inconsciente dos seus pacientes. Termos como: Ab-reação¹³; mecanismo psíquico; trauma¹⁴, são heranças diretas do campo das ciências fisiológicas aplicadas, não sem uma grande dificuldade de transposição, à ciência que estava em seu início de formulação. O mito de Édipo é, nesse sentido, uma boa metáfora, uma síntese encontrada por Freud para esquematizar suas observações – necessariamente indiretas – do fenômeno sexual humano.

Freud rompe violentamente com Carl Gustav Jung, no princípio dos anos de 1910, exatamente por acreditar que os caminhos das suas indagações e investigações estavam levando-o, até então discípulo e possível herdeiro de todo o edifício teórico, para o “lodo do misticismo”.

Sigamos então, o primeiro dos argumentos do texto de Mezan:

¹³ Termo surge no estudo **Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos** (1893).

¹⁴ Descrito inicialmente nos **Estudos sobre a histeria** (1895).

Os significados descobertos no texto, ou melhor, através do texto, surgirão de recortes específicos, cuja determinação obedece tanto à subjetividade de quem lê quanto ao movimento do próprio texto, posto que uma interpretação só pode ser avaliada, em psicanálise, pelo contexto em que surge e pelos efeitos que desencadeia.

(...) Mas ele sabe que seu principal instrumento de compreensão e de teorização flutuante são suas próprias reações ao “material”; por esta razão, o encontro do psicanalista e do texto – seja ele o de Sófocles ou o do paciente – será fecundo unicamente se o psicanalista se despir de qualquer pretensão à “objetividade”, se entendermos por “objetividade” o que resulta da supressão da “subjetividade”. O analista nada tem a fazer da “objetividade”; seu compromisso é com a verdade, e nesta ele está, com certeza, pessoalmente implicado.¹⁵

Nota-se a inadequação ao chamado de uma análise objetiva do documento quando se trata de uma interpretação psicanalítica: ela exige, pelo método que lhe é próprio, o elemento de subjetividade, para que emergja da síntese do material analisado, somado ao contexto no qual se recebe o material, passando em amálgama com o inconsciente do analista, uma verdade útil aos propósitos da análise, ou seja, a busca pela cura de um sofrimento. Entenda-se cura¹⁶, não a remissão completa dos sintomas, mas algo relacionado ao amadurecimento constante e permanente de um sujeito. Avancemos para um segundo argumento da comunicação:

Freud, ao contrário do que se costuma pensar, não foi buscar na lenda grega nem o fundamento nem a prova da constelação de desejos e defesas inconscientes a que deu o nome de complexo de Édipo. Ao contrário, foi por ver no relato do poeta a realização direta destes desejos fundamentais de todo ser humano que o privilegiou desta maneira, transformando-o num mito de referência para a disciplina que estava em vias de criar.¹⁷

¹⁵ MEZAN, *Op. Cit.*, p. 141.

¹⁶ Uma boa metáfora para o tema da cura em psicanálise é a ideia da cura do queijo: queijo meia-cura, queijo cura-inteira, refere-se ao grau de amadurecimento do produto, não tendo um objetivo exato, nem mesmo um resultado/fim esperado. A resultante do processo de cura é o amadurecimento em seus mais variados matizes.

¹⁷ MEZAN, *Op. Cit.*, p. 142.

Como afirmamos anteriormente, a tragédia/mito encerra uma síntese, e não é a causa da construção do edifício teórico de Freud. Assim como a encenação da tragédia e sua relação com o público imita a vida, a análise também o faz na relação transferencial do analista com o analisando, tendo como fim a libertação emocional – catarse, no caso da tragédia – das significações infantis às quais se permanece aprisionado.

A chave para compreender a tragédia, e também o mito, sob uma perspectiva psicanalítica, para Mezan, está justamente na decifração do simbolismo associado à Esfinge. A imagem primitiva da Esfinge está associada a cenas claramente sexuais, à genealogia dessa figura que remete a outra igualmente repleta de significados, a das Sereias, no contexto de **Odisseia**. Essas figuras altamente sensualizadas utilizam o canto como reafirmação da sedução e uma arma do feminino para arrastar os homens à destruição e à loucura. Ulisses, o engenhoso, utiliza de um estratagema racional para experimentar o cântico sedutor e escapar ileso dos rochedos. Esse episódio é aludido, na **Dialética do Esclarecimento**, como um momento síntese do domínio da natureza pelo homem, ou da razão do homem sobre os tempos e ritmos da natureza, apontando para a crítica que será dirigida ao esclarecimento e, mais especificamente, ao Iluminismo.

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo.¹⁸

Voltemos à Esfinge. Sua origem sensualizada, sedutora, de conotação fundamentalmente feminina¹⁹, é substituída pela figura indagadora, impassível, despida de suas atribuições sensuais, a partir da tragédia de Sófocles. Não por acaso se está estabelecendo aí uma nova relação com o domínio da natureza, e também, não por acaso, há a necessidade de se esconder ou *reprimir* essa

¹⁸ ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. 2 ed. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 19.

¹⁹ Representado no quadro “Édipo e a Esfinge”, de Gustave Moreau, de 1864.

fúria de sensibilidade e sexualidade. Impõe-se uma nova ordem que reafirma e cristaliza a longa passagem de uma ordem matriarcal para outra patriarcal.

Ao desvendar o enigma, Édipo impõe a vitória da intelectualidade sobre a sensibilidade, ou o reino do “intelecto e da paternidade” sobre o canto da sensualidade feminina. Um novo regime da verdade é inaugurado nesse momento, o regime inédito centrado não mais no “desvelamento” (*alethéia*), mas na coerência interna e na prova factual. O registro da verdade não está mais na recepção da verdade em conexão com a divindade, como faz Tirésias ou o Oráculo, mas na prova vinda do *paradigma indiciário* de que trata Francisco Murari Pires em seu **Mithistória**²⁰, tema sobre o qual nos debruçaremos mais adiante, por julgarmos rico para lançar luz no debate acerca do surgimento de uma nova modalidade de verdade e, portanto, em uma nova ordem do mundo com ares psicanaliticamente paternos. De qualquer forma, o canto sedutor e sensível da Esfinge é morto pela luminosidade implacável do *lógos* de Édipo, algo ratificado pelo próprio suicídio de Jocasta, mulher e mãe daquele que provocou sua morte, denotando o fim do matriarcado e o início do império da razão. Para Édipo, o desejo de saber, de elucidar o crime e também sua origem, só é equivalente, como traço característico de sua personalidade, à sua irascibilidade e seus impulsos de agressão e violência. É como se o impulso para o desejo de saber e o impulso para a violência viessem juntos, estivessem conjugados com a personagem.

Édipo curiosamente não escuta o outro; não conseguiu escutar Tirésias na sua acusação; interpreta as palavras do Oráculo, afirmando sua sentença que ele deveria fugir para não matar Políbio e Mérope, mesmo o Oráculo não tendo respondido sua pergunta: de quem sou filho?

Estranha surdez, da parte de alguém tão atento aos detalhes e aos indícios! É que Édipo é seu próprio interlocutor, quer estar simultaneamente no lugar de quem fala e de quem escuta; o outro não é para ele um limite ou uma promessa de descoberta, mas um cúmplice ou um adversário, que cumpre destituir pela criação de uma comunicação ilusória.²¹

²⁰ MURARI, F. P. **Mithistória**. São Paulo, FFLCH-Humanitas, 1999.

²¹ MEZAN, *Op. Cit.*, p. 152.

Ele se lança em um saber ilusório, impreciso e até mesmo *mal-dito* para não se manter na insegurança de um não-saber²². O não-saber é insuportável. Qual seria a relação dessa impossibilidade de suportar o não-saber com os rompantes de violência no tirano?

O desejo de saber de que o rei faz tanto alarde começa, assim, a nos aparecer sob uma luz suspeita; e podemos nos interrogar sobre o sentido deste desejo, sobre suas origens, e sobretudo sobre sua conexão com as explosões de raiva que, na encruzilhada de Dáulis como diante de Tirésias ou de Creonte, pontilham os encontros de Édipo com homens mais velhos e frente aos quais se situa em posição de rivalidade.²³

Nesse momento começamos a observar o sentido mesmo da vinculação dentre o desejo de saber e a violência. O desejo de desvendar o enigma da Esfinge é também o desejo de controlar a sua sensibilidade e sexualidade. Seguindo as fases de desenvolvimento sexual expostas nos **Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade**, de Freud, a fase oral é marcada pela compreensão daquilo que é externo por meio da deglutição do objeto. Nega-se a sua exterioridade ao ingeri-lo para poder conservá-lo. No estágio seguinte, o anal, se verifica a construção mais delineada de uma fronteira dentro-fora, *Eu* e *Outro*, “tornando-se possível ao sujeito oferecer ao outro o objeto anal, desprendendo-se dele para doá-lo a alguém que permanece exterior”.²⁴

Entretanto, ao permanecer exterior, e justamente por isso, a reação desse *Outro* ao objeto oferecido é do campo do incontrolável. O *Eu* não tem o menor controle sobre o *Outro*, e esse fator estabelece uma descomunal “ferida narcísica” no sujeito, fato que marcará sua infância e sua vida psíquica.

(...) não bastasse a humilhação de descobrir que não é tudo, que fora dela algo existe porque resiste, a criança vê-se às voltas com uma mensagem

²² Curioso como experimentamos esse fenômeno nas eleições brasileiras de 2018. O desejo por uma verdade, ou por saber a verdade foi um dos motes das eleições “conheceis a verdade e ela vos libertará”. Esse traço associado à um extremismo com diversos rompantes de violência e agressão além dos muitos fantasmas teóricos que emergiram com força poucas vezes vista no imaginário coletivo. Ilusões como: a teoria da terra plana, teorias conspiracionistas do comunismo em franca marcha para o controle político do mundo, o kit-gay e a conspiração de que gays controlariam o sistema político para assumir o poder e eliminar com as estruturas tradicionais da família, etc.

²³ MEZAN, *Op. Cit.*, p. 153.

²⁴ Idem, p. 154.

contraditória por parte da mãe, no que se refere às suas fezes: são solicitadas e valorizadas enquanto se encontram “dentro”, mas imediatamente rejeitadas quando aparecem “fora”: sujas e malcheirosas, seu destino é o ralo da privada ... Mistério que estimula a reflexão: o que quer a mãe? Reflexão que vem envolta no ódio, tanto pelo desprezo materno frente à parte de si a que se renunciou, quanto pela própria existência da mãe, que impõe limites, horários, locais, regras – enfim, que significa ao sujeito sua inscrição num mundo do qual não é o regente absoluto. (...)

(...) A descoberta de que o outro pode me frustrar, que não está em meu poder determinar seu comportamento, resulta numa colossal ferida narcísica, que provoca um ódio não menos colossal por aquele ou aquela que tão cruelmente vem desmentir a ilusão de onipotência. Daí o desejo de saber constituir-se num instrumento a serviço ao mesmo tempo da agressividade e da restauração narcísica: saber para dominar e saber para se reassegurar.²⁵

“Numa de suas vertentes”, afirma Mezan, esse desejo de saber “é um substituto para a agressão direta”.²⁶

Lançando um olhar mais panorâmico sobre a história do mundo Ocidental moderno, podemos observar que essa fúria agressiva e violência associada ao desejo de saber se manifesta com razoável encaixe temporal entre a ascensão do Iluminismo e o período pós-guerras, em meados do século XX. O enorme avanço tecnológico, empreendido por uma burguesia ascendente e alimentada por uma insaciável sede de saber, veio associada a uma potencialidade destrutiva que se torna real em inúmeros conflitos armados retratados nas mais variadas formas.

A síntese representativa desse potencial destrutivo que se torna real, localiza-se, talvez, na I Guerra Mundial, momento no qual o gênero humano experimenta pela primeira utilizar recursos tecnológicos com um potencial

²⁵ Idem, p. 154-155.

²⁶ Essa passagem nos remete à um episódio que ficou famoso no conturbado ano de 2018, quando o circulou na internet o vídeo de Victor Junqueira, filho do ex-prefeito de Anápolis, Goiás, espancando sua jovem ex-namorada, por não aceitar o término da relação. Ela, após diversas agressões, decide gravar o vídeo escondida, para construir provas contra o agressor e se defender. No vídeo podemos ver claramente a fala do agressor dizendo que “eu só queria entender, eu só preciso entender” e imediatamente após a frase desfere violentíssimos golpes contra o rosto da moça. Nesse caso a questão do controle que se manifesta em um desejo de saber “porque o relacionamento acabou? Como ela pode declarar amor e interromper o relacionamento?”, está claramente vinculada com o ímpeto violento. Infelizmente, nesse caso, o desejo de saber não foi substituto para a violência física.

destrutivo de liquidificar centenas de corpos ao mesmo tempo, tornando-os indistintos a ponto de seus governantes terem que instituir a utilização do *monumento ao soldado desconhecido* como prática usual para enterrar seus mortos.

Cerca de dois anos após o término da primeira guerra, Freud lança **Luto e Melancolia**, que inaugura uma nova fase em sua teorização, ao mesmo tempo em que dá o tom mais pessimista do pai da psicanálise, algo que permanecerá até sua morte em 1939.

Com **Luto e Melancolia** (1920) e mais tarde o **Mal-estar na Civilização** (1930), Freud marca com mais profundidade algo que já havia estabelecido desde a sua **Interpretação do Sonhos** (1900), a questão da ambiguidade humana inserida em sua própria psiquê. Esse dado, sem o qual é impossível compreender o homem pós-moderno, prenuncia ou até mesmo inaugura a chamada pós-modernidade, isso vindo de autor que ironicamente se anuncia como um iluminista. A fé e crença na razão como algo redentor do gênero humano, que nos liberta das vicissitudes da natureza e dos caprichos dos deuses, é utilizada ao final das contas para expor nossa mais virulenta dimensão de violência. A razão é instrumentalizada para dar vazão a um dos nossos desejos mais primevos e profundos: o desejo de matar.

Curioso e interessante ainda aplicar essa correlação entre desejo de saber e violência ao meio acadêmico. O que é o ritual das defesas de teses se não uma expressão contida do embate de ideias, na maior parte das vezes agressivo? Nesse caso, felizmente, utilizado para impedir a violência pura e simples. Entretanto, os elementos estão todos lá: reafirmação narcísica do *Eu*, desejo de controle dos desejos e expressões do *Outro*, insatisfação com as reações do *Outro* ao que o *Eu* oferece de seu interior, e assim por diante. Seria possível, então diagnosticar o meio acadêmico, assim como Édipo, com um transtorno neurótico do tipo obsessivo, seguindo a mesma linha de raciocínio de Mezan.

Esse exercício de abstração a que nos propusemos nas páginas anteriores justifica-se nessa pesquisa por buscarmos estabelecer uma marca própria do Sujeito moderno, ou melhor, do Sujeito em transição para a pós-modernidade, com o qual Freud travou contato, em contraponto com o homem antigo. Tanto em um como em outro, o que os define são os elementos

irascíveis de sua psiquê. Inferimos, então, que esse traço aplicado à educação nos leva aos limites bastante marcados da racionalidade no processo de ensino-aprendizagem, e ao mesmo tempo ao dado fundamental de que nossa herança moderna é ainda irresistível, tanto pela sedução do discurso racional, quanto pela volúpia da possibilidade de controle do *Outro* pelo *Eu*, bem como de suas implicações agressivas. Ainda sobre as características da personalidade de Édipo, afirma Mezan:

Anulação, isolamento, formação reativa: são os mecanismos de defesa que o psicanalista associa à neurose obsessiva, como proteção contra o ódio e as fantasias de agressão próprias de uma fixação no estágio anal.²⁷

Mezan realiza uma análise e diagnóstico de Édipo como se fosse um paciente seu que acabasse de sair de seu consultório em Higienópolis ou Perdizes, e cuja consulta se passou antes da do advogado de 35 anos, separado, e a do engenheiro, preocupado com sua saída da sessão antes do horário do *rush*. Dessa forma, retornamos ao impasse, indissolúvel, e portanto inútil, segundo o próprio Mezan. Mas, para não nos furtarmos à questão, deixando a impressão de que não nos debruçamos suficientemente no assunto, passaremos a observar alguns aspectos relevantes acerca do que é o *Homem* antigo.

Sobre o nascimento do Paradigma Indiciário: Tucídides e Hipócrates

Estudiosos pertencentes à crítica moderna mantém grande fascínio pelo que se convencionou chamar de *século de ouro* da cultura helênica, a saber, o século V anterior à nossa era. De maneira geral, entendem esse período como sendo o do nascimento da razão, essa mesma responsável pela edificação do mundo moderno como o conhecemos, organizada e operada por essa lógica que cinde o indivíduo em uma parcela humana-sensorial e outra racional-mecânica, nessa última depositam-se todas as crenças no que é “bom” e funcional, tal qual as engrenagens de um relógio, símbolo primeiro que sintetiza a ideia.

²⁷ MEZAN, *Op. Cit.*, p. 155.

O fatídico século XIX, nas palavras de Eric Hobsbawn, legou-nos tal concepção e encontrou no século de Péricles sua “infância evolutiva”, do primor de excelência do qual os homens de seu tempo desfrutavam. Floresce nesse mesmo século XIX o positivismo de August Comte, que ao aplicar os métodos das “ciências da natureza” às ações e comportamentos humanos em sociedade, acreditava poder compreender, e até mesmo prever, as suas ações futuras, dessa forma atualizando um antigo desejo humano: a capacidade de previsão dos acontecimentos.

Cabe assinalar que não há melhor escolha para a paternidade da “ciência histórica”, aos olhos dos cientistas sociais do positivismo, do que Tucídides de Atenas, pois esse soldado-historiador não apenas relata os acontecimentos vividos, mas também busca um método racional que desenvolve a escrita para um indivíduo-leitor, e não mais para uma plateia-ouvinte, deslocando o ato da esfera do espetáculo coletivo e/ou ritualístico, próprio dos poetas inspirados (*aedoi*), para a esfera da lógica formal.

Paralelo a Tucídides encontra-se Hipócrates de Cós, considerado pai da medicina, como gerador do método científico de investigação indiciária, que redundará, por exemplo, na biologia darwiniana e todas as suas implicações evolutivas, tão caras aos homens do XIX e, por consequência, à contemporaneidade.

Dessa forma, os positivistas aos poucos encontram as “crianças” às quais deviam a origem daquilo que vivenciavam. Reporta-nos o professor Henrique Cairus²⁸ que Claude Bernard, em 1871, proferindo uma conferência no anfiteatro do *Collège de France* intitulada “*Leçons de pathologie expérimentale*” observa a pintura do teto e declara:

Aqui mesmo, nas pinturas que ornaram o teto deste anfiteatro, vedes Aristóteles e Hipócrates curvados sob os pés dos anos e da ciência. Se é um emblema da ciência o que se quis representar, seria preciso tomar o sentido oposto, e, no lugar de velhos, pintar crianças que estavam em suas primeiras balbúncias.²⁹

²⁸ CAIRUS, H. **O Hipócrates de Littré**. ANPUH, 1999.

²⁹ CANGUILHEM, Georges. **Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie**. Paris: Vrin, 1994, p. 411. Apud CAIRUS **Os limites do sagrado na nosologia hipocrática**. Rio de Janeiro, UFRJ, Faculdade de Letras, 1999. Tese de Doutorado em Língua e Literatura Grega. p.27.

A energia e tinta gasta por Emile Littré, discípulo dissidente de Comte por cerca de vinte anos de sua vida acadêmica, para o estabelecimento e tradução do **Corpus Hippocraticum**, dão conta de demonstrar o interesse no estabelecimento da infância da razão humana. Não sem entusiasmo, Littré nota que o mais provável autor do tratado **Prognostikón** fora o próprio pai da medicina, fato apenas atribuído a alguns outros textos, visto que os asclepiádes não se preocupavam em deixar clara a autoria dos tratados.

Que o médico se exercite na previsão me parece excelente. Pois se conhece de antemão e prediz antes os enfermos seus padecimentos presentes, os passados, e os futuros, e se lhes relata por completo inclusive os sintomas que os pacientes omitem contar, encontrará uma confiança de que conhece as doenças dos pacientes, de maneira que as pessoas se decidirão a encomendar-se a si mesmas ao médico. E assim disporá de melhor modo o tratamento, ao ter previsto o que vai acontecer a partir da situação atual.
(**Prognóstico I**)

Fica estabelecido o desejo do médico em ter um poder clarividente acerca do destino do paciente; conhecer o passado, o presente e o futuro partindo sempre de indícios. Tal conhecimento diz respeito aos ciclos de vida e morte dos pacientes, sobre a possibilidade de viver ou, ainda, no caso de morte, em quanto tempo isso ocorrerá.

(...) conhecendo previamente e predizendo quem vai morrer e quem vai se salvar, se eximirá (o médico) de responsabilidade. (**Prognóstico I**)

Tucídides na célebre passagem XXII do livro I da sua **História da Guerra do Peloponeso** sugere algo que aos olhos dos positivistas tem o irresistível gosto de previsão:

Para um auditório, talvez, a falta do mítico nos fatos parecerá menos agradável. Mas, a quantos desejarem observar com clareza os acontecimentos com o que é humano, ocorrerão semelhantes ou análogos, julgarem tais coisas úteis, será o bastante. Constituem um bem perene (κτῆμά τε ἐς αἰεὶ), antes do que uma peça para um auditório ocasional. (I. 22)

Tal hermenêutica que vê no texto tucidideano a possibilidade de utilizar os conhecimentos ali deixados em situações que transcendem as amarras daquele momento histórico, revela também a “prolixidade do silêncio”, nas palavras do professor Murari, ou seja, o longo debate acerca dos “silêncios elípticos” da obra de Tucídides que se estende à tradição clássica helênica, envolvendo também o **Corpus Hippocraticum**.

No tratado *Peri Tekhnés* do **Corpus Hippocraticum**, o autor apresenta um registro preciso acerca dos métodos que deverão pautar a conduta médica tanto para diagnóstico quanto para o prognóstico dos pacientes. Essa forma investigativa inaugura algo que servirá não apenas a médicos, mas também a todos aqueles que desejam buscar um conhecimento que transcenda os da religiosidade vigente. A ideia é que a *tekhné* (arte, técnica, método) deverá superar a *tyché* (fortuna, sorte, acaso, vontade divina) trazendo para a esfera humana algo até então reservado aos deuses ou à providência divina.

A motivação do autor está vinculada à necessidade de fazer uma defesa da medicina contra oradores que pretendem difamá-la como *tekhné*. Afirmam que a arte médica nada faz além do que a própria sorte faria deixando o doente como está, sem a intervenção médica. Para realizar a defesa, o autor inicia seu discurso delineando quais são os objetivos da medicina:

(...) o apartar por completo os padecimentos dos que estão enfermos e minimizar os rigores das suas enfermidades, e no tratar os já dominados pelas enfermidades, conscientes de que em tais casos não tem poder a medicina
(**Peri Tekhnés III**)

Os conhecimentos obtidos através da observação isenta dos indícios corporais levam o médico a atuar no sentido da mitigação da doença. Em paralelo, os críticos modernos de Tucídides dirão que seus escritos tem o mesmo objetivo, pois, partindo de uma observação isenta dos fatos, obtém-se um conhecimento valioso não só para o presente mas, também, para mitigar as mazelas da condição humana, por meio da superação dos sofrimentos do corpo social. Mas como identificar tais indícios? Qual é a maneira pela qual o médico deve tomar contato com os sinais da doença?

(...) sempre se vêem e se conhecem as coisas que são, e o que não existe não se vê e nem se conhece. (**Peri Tekhnés II**)

Está aí o fundamento mesmo da investigação, ou seja, a capacidade de observar, ver, tomar contato visual com os sinais, identificando-os e então os conhecendo nos seus diversos significados. Uma melhor compreensão desse método vem ainda na seguinte descrição:

(...) existem duas classes de enfermidades: umas que se apresentam em lugar bem visível e que não são muitas, e as outras, que estão no não aparente e que são numerosas. As primeiras brotam na pele, com erupções, na mudança de cor, ou inchaços em lugar visível. Permitem, pois, mediante o exame ocular e o tato, perceber sua dureza ou sua umidade, se estão frias ou quentes (...) (**Peri Tekhnés IX**)

Ao observar as características ou indícios da doença, o médico poderá tirar as conclusões acerca das intervenções necessárias ao caso. Há também os casos, ainda mais numerosos, em que os indícios não são visíveis, ou seja, as causas da doença não se exteriorizaram. “No caso das enfermidades que escapam ao exame dos olhos devem ser submetidas ao exame da inteligência” (**Peri Tekhnés XI**).

Tal exame envolve também o relato do paciente, mas esse é considerado como apenas mais um indício, havendo agora a necessidade de se observar de maneira indireta os sinais. Suor, fezes, urina, vômito, são observados não de maneira indiscriminada, mas seguindo uma ordem estabelecida tanto para a obtenção desses elementos (purgativos, banhos, exercícios), quanto para a observação das características fundamentais dos mesmos (quente, frio, seco e úmido).

O distanciamento do observador que não influi no objeto observado, e que por isso obtém um resultado próximo da verdade, utilizando para tanto a razão, é uma pretensão declarada do historiador Tucídides, no desenrolar de seu método, que nós, atualmente, chamamos de científico.

O método, a *tekhné* utilizada por Édipo, é também sua marca maior, e como podemos ver, não é um dado isolado do dramaturgo Sófocles, mas algo mais próximo a uma manifestação do seu tempo. O mesmo método indiciário,

que recorre às inferências “exame da razão”, quando os indícios observáveis não são suficientes, é utilizado por Tucídides, que busca a “isenção” na análise dos fatos, e por Hipócrates de Cós, que rompe com a longa tradição da medicina que sempre recorreu a uma espécie de “xamanismo” no trato das doenças. O que ocorre nesse período é sinal de uma mudança na mentalidade ocidental, um dado novo que possibilita a emergência de um novo “sujeito”, um novo Homem ou, com todas as aspas que a palavra merece nesse contexto, uma nova “subjetividade”. Uma “subjetividade” menos colada e menos dependente do *Outro* coletivo, representado, muitas vezes, pelas divindades ou pela vontade dos Deuses.

Entretanto, devemos tomar um grande cuidado e não nos apressarmos em ver nesse Homem do século de Péricles um indivíduo descolado do *Eu* coletivo. Esse Homem racional e cientista que os positivistas do século XIX tanto quiseram enxergar, não deixa de conter um certo traço de verdade, como demonstra a literatura dramática, medicinal e histórica, mas daí a vê-los como modernos em uma fase infantil – a “infância da ciência moderna” –, talvez seja o anacronismo que intentamos evitar nessa dissertação. Avancemos no exemplo medicinal para buscar estabelecer uma ruptura com a crença positivista acerca do Homem da *pólis* grega.

Um dos pilares fundamentais de toda a medicina hipocrática reside em um tratado intitulado: **Peri Phisios Anthropoi**, no qual o autor, um genro de Hipócrates, segundo alguns eruditos, descreve o funcionamento interno do corpo humano como sendo dependente de quatro fluidos que se integram harmonicamente e dos quais depende diretamente a saúde dos homens.

O corpo do homem tem sem si sangue, fleuma, bile amarela e bile negra; isso constitui a natureza do seu corpo, e através disso ele sente dor ou goza de saúde. Agora ele goza da mais perfeita saúde quando esses elementos estão devidamente proporcionais um ao outro com respeito à composição e quando estão perfeitamente mesclados. (**Peri Phisios Anthropoi IV**)

Tal seria a natureza da composição do corpo humano. Desse harmônico equilíbrio sustenta-se a saúde ou virtude do corpo, segundo o autor do discurso. O discurso tem como motivação primeira refutar outros discursos de

oradores que afirmavam que o corpo é constituído apenas de um fluido, ou seja, que sua natureza é uma, e não múltipla, como o texto afirma.

Políbio, provável autor do discurso, afirma que cada um dos fluidos tem sua própria natureza e seu próprio poder, e essa diferença entre eles pode ser notada por meio da visão e do toque, pois cada um comporta características que lhes são próprias e observáveis (frio, quente, seco e úmido); compreende-se, então, como o médico investigava uma doença obscura já que:

(...) se você der a uma homem um remédio que retira a fleuma, ele vomitará fleuma; caso você dê a ele um que retira a bile ele vomitará bile. (**Peri Phisios Anthropoi V**)

Dessa forma, por meio da observação da natureza de cada fluido é possível inferir qual é a natureza do desequilíbrio ao qual está submetido o paciente, e dessa forma reestabelecer o equilíbrio provocando a diminuição ou aumento de algum dos fluidos. Essa intervenção médica regulariza as características essenciais a cada um deles ;os fluidos seguem, além de uma flutuação de quantidade em função de possíveis doenças, também as variações climáticas resultantes da estação do ano em que se vive.

Fleuma aumenta no homem no inverno; para fleuma, sendo o constituinte frio do corpo, é inerente ao inverno. Uma prova de que a fleuma é muito fria é que se você tocar a fleuma, bile e sangue, você achará a fleuma a mais fria. (**Peri Phisios Anthropoi VII**)

Dessa forma, as características frias e úmidas, que se manifestam no universo exterior, ressoam o acorde corporal dos Homens, devendo estar o médico atento a essas variáveis. Não por acaso, análogos aos fluidos estão os elementos da natureza: ar, fogo, terra e água, condizentes cada um com as estações do ano e substratos primordiais para a consecução de diversos rituais que figuram em diferentes tradições de mistérios, com maior relevo aos órficos. Os ritos que utilizam as forças geradoras da natureza como códigos para suas ações remontam um tempo em que tais “energias” eram compreendidas em seu estado puro e ainda não diluídas em formas humanas, como no caso da religião pública grega.

(...) como pode uma unidade gerar sem copulação? Novamente, não há nenhuma geração sem as partes copulantes serem da mesma espécie, e possuírem as mesmas qualidades (...)

(...) além o mais, a geração não poderá surgir se a combinação do quente com o frio com o seco e com o úmido não for temperado e equalizado (...) (**Peri Phisios Anthropoi III**)

São as próprias energias da natureza, copulando e gerando dentro do cosmos do corpo humano, em similitude ao que fazem no cosmos externo. Entretanto, para que tais energias ganhem vazão, há a necessidade do equilíbrio das partes. Equilíbrio significa saúde para o corpo do Homem. No âmbito dos deuses, representa o estado de virtude divina.

Essa justa medida – *diké* – pode ser observada no equilíbrio dos deuses olímpicos: Zeus, o portador dos trovões no Olimpo nevoento; Poseidon, nos oceanos, e Hades, no submundo. Tal é a força dessa concepção que repercute em todas as esferas institucionais durante o “século de Péricles”. “Nada em excesso”, “a justa medida é a melhor” essas são as fórmulas da sabedoria da cidade³⁰. Vê-se, pois, que a origem primeira da “racionalidade científica” dos médicos que estabeleceram os ditames do método científico reside na mais primitiva forma religiosa.

A fonte principal das conclusões do médico Políbio, no discurso **Peri Phisios Anthropoi**, não é a observação direta dos doentes ou do corpo, mas sim uma tradição muito antiga, que remonta os tempos arcaicos e conecta-se à uma mentalidade ritualística onde o *Eu* não está separado do grupo, mas, ao contrário, é algo mesclado, diluído no todo do coletivo. Em **Thucydides Mythistoricus**, Francis MacDonald Cornford aponta para uma investigação análoga, de maneira a desvendar um Tucídides alinhado com a tradição da tragédia própria de seu tempo.

Com suas categorias de inteligibilidade, já aliviadas de sua carga teológica de poderes sobrenaturais (*Elpis* - esperança, *Tykhe* - acaso, *Eros* - paixão, *Peitho* - persuasão, *Apáte* - engano e *Hybris* - desmedida), Tucídides

³⁰ VERNANT, J-P. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro, Difel, 2004, p. 89.

orientava, algo inconscientemente, a narrativa da história de Atenas na Guerra do Peloponeso: no decurso sequencial dos episódios do *Discurso Fúnebre de Péricles*, da campanha de Pilos, do diálogo de Melos e da expedição à Sicília, resultara uma tragédia de Atenas, de que se vislumbraram os desvios híbridos de ambições imperiais desmedidas, infladas em sua avidez de ganhos, por golpes inesperados de sorte próspera, logo, entretanto, revirada em infortúnio consequente à perda da lucidez racional, por que a cidade agora errava em suas decisões.

Cornford dá voz a um Tucídides que deixa vazar de suas mãos os ímpetos e emoções mais primitivas e irracionais. Se esses poderes sobrenaturais são antes os motivadores das ações na tragédia tucidideana, além de protagonistas de um tipo de expressão religiosa que pode ser compreendida como pertencente a uma tradição pré-teológica, o historiador, pretendendo remover o irracional da ação humana, faz emergir das águas inconscientes todo o universo que tenta negar.

O que é o homem antigo?

Há um longo processo histórico que leva os gregos a construírem gradualmente uma noção bastante particular do *Eu* ao longo do tempo. Essa noção remonta aos tempos arcaicos e avança em desenvolvimento, camada sobre camada, até atingir um grau de maturidade que, como vimos pelos documentos de Hipócrates e Tucídides, possibilita até inferências, por parte da crítica moderna, acerca de uma suposta consciência científica dos homens que viviam nos tempos de Péricles. Dois importantes helenistas localizam na Lírica Grega arcaica o nascimento de um tipo de individualidade: Rodolfo Mondolfo, que realiza um profundo estudo de mais de trinta anos sobre o tema, resultando em sua obra **O Homem na cultura Antiga – a compreensão do sujeito humano na cultura antiga**, de 1950, e Bruno Snell, com o seu **A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu**, de 1955. Passaremos rapidamente por essas duas obras, por não se tratarem do tema central dessa dissertação, mas ainda entendendo valer a pena dedicar um breve olhar a elas, para compreender o que é o “sujeito” na antiguidade, e assim lançar luz sobre as diferenças desse Homem com o Sujeito moderno.

O Homem na Cultura Antiga

Mondolfo, no capítulo III, opõe dois helenistas que serviram de fundamento para as suas reflexões: Karl Joel e Werner Jaeger. Karl Joel³¹ seria defensor da ideia de que já nos filósofos pré-socráticos, chamados também naturalistas, haveria um profundo enraizamento na mística cuja origem remonta a tradição oral dos povos Gregos e resultou em um caráter subjetivista da própria filosofia pré-socrática. Ou seja, a tese de que os fundamentos desse novo gênero linguístico teriam vindo da observação direta e objetiva da natureza não dariam conta da totalidade da sua complexidade. Por outro lado, para Werner Jaeger, o surgimento do individualismo de caráter subjetivista se dá apenas com Sócrates e a sua investigação moral do homem. Sobre a existência do *Eu* na lírica e na Filosofia Pré-Socrática, reporta-nos Mondolfo:

Igualmente na Filosofia pré-socrática a contemplação da subjetividade universal só se alcança através do sujeito e por seu impulso vital. A subjetividade mística dos naturalistas pré-socráticos é expressão do espírito lírico da época, na qual o pleno florescimento da poesia lírica coincide com o despertar da Filosofia. Assim como o sentimento de si mesmo, diz Joel, levava o poeta lírico a sentir e compreender a natureza como o outro diante do eu, também levou os pré-socráticos para a Filosofia natural num idêntico sentimento de si mesmos, continuamente expresso nas afirmações de sua personalidade (εγω, μοι, με, etc) que se reiteram com grande frequência em seus escritos.³²

Dessa forma, além de afirmar que o nascimento da filosofia foi também moral, e não apenas voltado à observação da natureza, Joel vincula esse nascimento a um sentimento de si mesmo expresso pelos pronomes em primeira pessoa já citados, e na natureza mesma das reflexões que se apresentam, tendo como fonte a mística da cultura oral.

Um exemplo que pode bem conectar essas dimensões encontra-se em Empédocles de Agrigento, que ao tentar resolver a aporia eleata dos elementos (que postulava o princípio de todas as coisas como sendo os quatro elementos

³¹ Em **A origem da Filosofia natural desde o espírito da mística**, de 1903.

³² MONDOLFO, R. **O Homem na Cultura Antiga: a compreensão do sujeito humano na cultura Antiga**. São Paulo, Mestre Jou, 1968, p. 44.

naturais básicos: terra, água, ar e fogo), os define como “raízes de todas as coisas”: substâncias eternas, ingêntas e indestrutíveis.

Substâncias eternas e imutáveis que, ao se misturarem ou se separarem, dão origem a todas as coisas. Há aqui um paralelo claro com as hipóteses do médico autor do **Peri Phisios Anthropoi**, que atualiza a noção cosmológica de Empédocles para o corpo, além do caráter eminentemente divino dessas substâncias, o que pode ser inferido pelas suas características de imutabilidade, eternidade e indestrutibilidade. As forças atuantes para que ocorra a união e separação desses elementos é explicada pelos conceitos de amor e ódio.

Empédocles introduz então o amor e ódio (amizade e discórdia), concebidos como forças cósmicas e, ao mesmo tempo (como, de resto, também os elementos), como divindades, causas, respectivamente, da união e da separação dos elementos.³³

Voltando a Mondolfo e suas explanações acerca de Karl Joel, observa o autor que não faria grande sentido para os pré-socráticos iniciar suas explicações pelo que é mais distante e estranho a eles (a natureza) ao invés de começar justamente pelo material mais adequado e próprio, ou seja, o próprio homem. Dessa forma, Joel estabeleceria, segundo Mondolfo, uma inversão nas investigações desenvolvidas até então pela tradição: “e por isso buscava na mística a fonte da Filosofia grega da primeira época e do caráter subjetivista que lhe atribuí”³⁴.

Em oposição à hipótese subjetivista de Karl Joel se coloca Werner Jaeger, que vê indícios diametralmente contrários aos de Joel no tocante aos pré-socráticos. Para ele, a referência objetiva externa da natureza proporcionará ao Homem as bases para a construção de uma interioridade que florescerá apenas com Sócrates.

“Trata-se, porém, - diz Jaeger – do humano prático e não teórico, e apenas mais tarde, mediante o modelo proporcionado pelo estudo do mundo exterior, chega-se à investigação da interioridade do homem. Só neste momento ulterior

³³ REALE, G. **História da Filosofia Antiga I. Das Origens a Sócrates**. São Paulo, Ed. Loyola 1992. p. 135.

³⁴ MONDOLFO, R. *Op. Cit.*, p. 46.

o espírito grego, formado na legalidade do mundo exterior, descobre também as leis interiores da alma e chega à concepção objetiva de um cosmos interior”³⁵.

Ao mesmo tempo em que Jaeger nega o subjetivismo pré-socrático, ele também ratifica o “intenso sentido da personalidade que aparece nos Jônicos”³⁶, algo que pode ser notado pelo constante uso do pronome em primeira pessoa do singular (ego), por boa parte deles.

A conclusão que Mondolfo chega é a de que Jaeger acaba por realizar não só uma síntese do embate acadêmico travado por Joel, mas também supera a questão por meio de um equilíbrio de ideias. Então, não se trata de atribuir um sentido meramente objetivo do homem com a natureza, como faz a tradição, e nem um mergulho no subjetivismo místico de Joel. Jaeger reafirma a centralidade do Homem em todas as instâncias do pensamento Grego desde “as primeiras pegadas”. Entretanto, segundo ele, “seu descobrimento do homem não é o descobrimento do eu subjetivo, mas a consciência paulatina das leis gerais que determinam a essência humana”.³⁷

Mais adiante Mondolfo passa a delinear o que ele acredita ser o tipo particular de subjetividade desenvolvido por Sócrates e a sua ruptura com a posição dos sofistas. Para os sofistas, a subjetividade seria algo dado como natural. Protágoras, por exemplo, pretende submeter essa subjetividade à ação educadora sem as diretrizes externas, algo que considera uma violência. Em Sócrates, a subjetividade é a resultante de um trabalho deliberado do Homem em busca de sua interioridade. Essa subjetividade não é um dado natural ou algo já estabelecido de forma inata, é antes um trabalho sobre si. O “cuidado da alma” ou *enkratéia* configura-se como esse trabalho de interioridade e de domínio de si.

A grande novidade de Sócrates consiste, portanto, - diz Jaeger – em buscar na personalidade e no caráter moral a medula da existência humana (II, 55). A experiência socrática da alma como fonte dos supremos valores humanos deu à existência aquela volta para o interior que é a característica dos últimos

³⁵ Idem, p. 46.

³⁶ Idem, p. 46.

³⁷ Idem, p. 47.

tempos da Antiguidade. Deste modo a virtude e a sorte se deslocaram para o interior do homem.³⁸

Mondolfo cita Jaeger utilizando uma edição castelhana da **Paidéia** (México, Fondo de Cultura Económica). Vale o esforço de acompanharmos a leitura que Mondolfo faz de Jaeger, seu texto segue bastante colado ao do alemão por ele localizar em Jaeger uma ruptura com a tradição acerca da concepção de Homem no mundo antigo, tema bastante sensível a essa dissertação.

A interioridade da virtude (*areté*) e da sorte (*tikhé*) apontam o caminho para os legados entregues ao cristianismo, o que remete a uma sequência histórica de longo prazo, passando pelo Renascimento até o mundo ocidental moderno.

E no capítulo sobre Sócrates volta a insistir sobre essa continuidade, declarando não somente que o conceito socrático da *enkratéia* orientou o pensamento antigo posterior para a interioridade, mas ainda se converteu em ideia central da cultura ética moderna (II, 51 e 61); e observa, ao mesmo tempo, que 'os traços da prédica socrática que nos parecem cristãos procedem da Filosofia grega'.³⁹

Observa-se então que, para o helenista alemão, não há ruptura nem oposição entre a Filosofia Grega e a Filosofia Cristã. Antes, há continuidade, e a ligação para que essa continuidade se efetivasse está justamente na interioridade proporcionada pela prática da *enkratéia* proposta por Sócrates. No tocante, então, à exigência, e até mesmo a uma necessidade de interioridade e orientação subjetivista, a Filosofia Grega e o Cristianismo não se separam, pelo contrário, estão em relação de continuidade.

Por conta da natureza mesma da lírica Grega, especialmente em Arquíloco (século VII a.C.), há uma tendência ou sedução em atribuir ao poeta um sentimento de profundo individualismo e intenso subjetivismo, especialmente pelo uso da primeira pessoa do singular e também por conta da

³⁸ Idem, p. 51.

³⁹ Idem, p. 52.

temática inerente retratada em sua poesia. Acerca dessa tendência que emana de nós modernos, diz Mondolfo:

Arquíloco, diferentemente de Homero, fala por certo em primeira pessoa, e fala de si mesmo, de suas vicissitudes e ações, de seus afetos e sentimentos; mas – diz Gallovotti – assim como o de Homero não é verdadeiro objetivismo, tampouco se pode chamar de verdadeiro subjetivismo o de Arquíloco, cuja poesia ‘não é poesia introspectiva, que se aperceba do eu interior e das exigências particulares de seu próprio espírito considerado como individualidade diferenciada; tudo isso constitui atitude ainda de todo desconhecida pelo pretenso individualismo do mundo jônico arcaico’.⁴⁰

É possível certamente afirmar que tais manifestações são uma espécie de “prelúdio” ou preparação para manifestações mais conscientes que surgirão posteriormente e que constituem o núcleo mesmo daquilo que chamamos introspecção. Para Mondolfo uma frase de Werner Jaeger sintetiza a questão da constituição do Homem no mundo antigo: “o descobrimento do cosmos como legalidade das coisas não podia haver-se realizado senão no profundo da alma humana”⁴¹. Ele retorna a esse pensamento diversas vezes ao longo dos primeiros capítulos de o **Homem na Cultura Antiga**.

O homem inicia sua jornada em direção à consciência de si por meio da observação e análise objetiva do mundo externo. Inclui-se aí o *Outro* humano como base para a observação de si mesmo, o *Outro* como medida para a interiorização. É por meio do *Outro* que o homem volta-se para si mesmo e interioriza-se. Entretanto, essa apreensão objetiva da natureza e do *Outro* está condicionada por um elemento subjetivista da consciência, que se manifesta em condições adequadas.

Portanto, o fato de os gregos, desde os poetas teogônicos até os naturalistas pré-socráticos, haverem alcançado uma representação e interpretação da Natureza cósmica valendo-se de conceitos derivados do mundo humano, demonstra não apenas que neles tem prioridade a reflexão sobre o humano com respeito à contemplação na Natureza, mas também ao mesmo tempo que

⁴⁰ Idem, p. 58.

⁴¹ Idem, p. 62.

existe um subjetivismo potencial como tendência espontânea, que se desenvolverá em condições adequadas.⁴²

No trecho acima, com grifos nossos, podemos observar como Mondolfo, apoiado nas conclusões de Jaeger, equilibra as tendências objetivista e subjetivistas no Homem, chegando a afirmar que as duas ocorrem ao mesmo tempo, mesmo que a subjetivista ocorra em “potencial”, e a primeira em concreto.

A revolução na concepção do Homem que se opera com o surgimento da Filosofia na Grécia tem seus fundamentos em uma inversão da posição do humano. Em um primeiro momento, o homem deve se abster de pensar ou tentar intervir nas coisas divinas, assim atestam diversos mitos que narram castigos aos homens que ousam a interferência na esfera divina. Esse homem, com o nascimento da “filha da cidade”, a Filosofia, passa não só a tocar nas questões divinas, mas a fazer parte delas umbilicalmente, especialmente com a introdução da ideia de imortalidade da alma – vinda de círculos místicos provavelmente órficos – que localiza o homem como partícipe da natureza divina por conta dessa imortalidade.

A cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu

Em uma nota introdutória à edição brasileira de **A cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu**, de Bruno Snell, o professor da Unicamp, Trajano Vieira, sintetiza o método de leitura que Snell realiza dos antigos e, ao mesmo tempo, aponta o centro organizador das críticas que essa obra colecionou ao longo das décadas.

Não é possível deduzir, com base no fato de uma palavra não ser utilizada, que não exista o sentido que ela designa.⁴³

Ou seja, toda a teorização que Snell desenvolve acerca do Homem na antiguidade tem como fundamento a existência (ou não), ou ainda a utilização

⁴² Idem, p. 62.

⁴³ SNELL, B. **A cultura grega e as origens do pensamento europeu**. São Paulo, Perspectiva, p. XV.

(ou não) de determinadas palavras pelos autores antigos. Esse é o mesmo fundamento das críticas que ele recebeu ao longo dos anos. Afinal, não se pode inferir, pela não existência de uma palavra, ou por sua não utilização, a inexistência do sentimento que ela designaria.

Tendo em vista investigar a gradual construção do conceito de individualidade na antiguidade, e como esse *Eu* peculiar se desdobra historicamente no *Eu* moderno, o quarto capítulo do livro de Snell nos auxilia em diversos aspectos. O capítulo recebe como título *O Despontar da Individualidade na Lírica Grega Arcaica*, o que, já de início, nos coloca a questão de que, diferentemente de Mondolfo, que relativiza e suaviza a existência de uma individualidade já em tempos arcaicos, Snell afirma a existência de tal noção de individualidade, sem retoques, talvez levado pelo método que assume – e por conta do qual foi criticado ao longo tempo – segundo o qual a existência da palavra denuncia também a existência do sentimento que lhe corresponde.

A diferença mais marcante entre a antiga épica grega e a lírica que dela deriva reside (no que diz respeito ao homem que por trás da composição poética se oculta) no fato de que, na lírica, os poetas nos fazem conhecer, pela primeira vez, sua individualidade. Quão incerto, ao contrário, é, para nós o nome de Homero. Os líricos dizem-nos, os seus nomes, falam-nos de si e dão-se a conhecer como indivíduos.

(...) A importância espiritual dessa evolução revela-se sobretudo na literatura e, mais exatamente, na lírica, visto que o fato novo aqui se exprime por meio da palavra, e é só através da palavra que o mundo do espírito se revela de forma explícita.⁴⁴

Snell passa então a analisar três poetas: Arquíloco, Safo e Anacreonte, dando maior relevância ao primeiro por considera-lo o inventor dessa “lírica pessoal”. Seriam esses “poetas da personalidade”, por terem tomado como assuntos principais o si mesmo e terem se tornado “conscientes da sua própria individualidade”. Para corroborar a ideia de interioridade em Arquíloco, Snell, cita o caso da imagem do capitão ideal:

⁴⁴ Idem, p. 56.

Não me agrada um capitão que a longos passos desfila, com caracóis se enfeita e raspa o queixo. A mim basta um pequeno, mesmo de pernas tortas, mas que seja de coração forte e tenha firme o pé.⁴⁵

Como se vê, o capitão ideal de Arquíloco não é valoroso pela elegância ou aparência, mas sim por características de sua interioridade e individualidade, mesmo que o exterior comunique o exato oposto. Quando Arquíloco se vê na posição e com o direito de desdenhar de uma máxima lacônica tão bem construída no imaginário, como a de que o bom soldado não deve nunca abandonar seu escudo, qual seria a sua intenção? De onde veio a autorização ou a autoridade para confiar mais no seu próprio julgamento do que na força da tradição?

Pavoneia-se agora um trácio com meu escudo, que eu, sem querer, deixei ao pé da moita: era uma arma perfeita. Pois que às favas vá o escudo, que outro melhor conseguirei.⁴⁶

A hipótese de Snell é a de que o poeta empreende um esforço para captar o verdadeiro, busca ir além da aparência para mergulhar na substância. Diferente de Homero, Arquíloco possuiria uma visão abstrata e subjetiva da alma. Esse conceito, que para Homero não existia, senão como partes ou órgãos de movimentos espirituais, a exemplo do *thymós*, Arquíloco já entende a alma como algo substancialmente inerente ao homem.

Ao analisar a nova relação do homem com os sentidos espirituais que surgem na linguagem dos líricos, especialmente em Arquíloco, Snell expressa a diferenciação que ele identifica entre o sentir e o agir.

Também essa é a nova descoberta dos líricos, que não só se dirige no mesmo sentido da descoberta do sentimento individual, mas dela constitui o complemento: à nova individualidade corresponde uma nova universalidade, ao novo sentir, um novo conhecimento.⁴⁷

⁴⁵ Idem, p. 60.

⁴⁶ Idem, p. 61.

⁴⁷ Idem, p. 71.

Já, no caso do agir, não há pessoalidade. O homem sente individualmente, mas não percebe sua ação no mundo como um fato pessoal. A consciência do sentimento individual conduz o homem a um senso de impotência diante do real. O poeta lírico ainda se percebe como uma espécie de joguete dos deuses. Entende, ainda, uma espécie de divórcio entre a ação e o sentimento. Este, que já não é mais imputado à vontade dos deuses, confronta-se com sua ação no mundo, ainda governada pelos ditames divinos.

(...) a conscientização do sentimento individual só conduz ao senso da impotência, à *amekhanía*, e a consciência da vicissitude das coisas não orienta para o agir positivo, mas para o suportar e o resignar-se.⁴⁸

(...) Essa alma individual ainda não é portadora dos sentimentos universais mas só das reações que se desencadeiam quando aqueles sentimentos se veem impedidos por um obstáculo. Assim, o amor não é um sentimento que brota do íntimo mas um dom de Afrodite e de Eros. Próprio do indivíduo é apenas o dissídio do sentimento no amor obstado.⁴⁹

A influência dos deuses, ou o que conectava os homens na antiguidade a um *eu* coletivo, ainda está fortemente presente na lírica arcaica, mas conhece limites capazes de configurar um novo *eu* que pode ser caracterizado como individualidade.

Essa alma individual que surge com os poetas líricos arcaicos ganha corpo e concretude ainda maior na cidade grega. Aqui, Snell converge com a visão de Mondolfo sobre a importância da *pólis* na constituição de um *eu* ainda mais voluntarioso.

Sólon procurou superar as lutas partidárias e dar unidade ao Estado por meio da lei e dos ordenamentos. No tempo dos líricos, constitui-se a *pólis* grega, a cidade-estado, e, em lugar da antiga vida feudal, forma-se uma comunidade ordenada segundo leis. Não há que parecer contraditório o fato de a consciência individual e a ordem estatal da *pólis* surgirem na mesma época, visto que ser cidadão não é o mesmo que pertencer a uma massa sem vontade. O direito é o novo laço que une os homens.⁵⁰

⁴⁸ Idem, p. 72.

⁴⁹ Idem, p. 75.

⁵⁰ Idem, p. 78.

Snell busca no tema da maior gradação da vontade do Homem algo diretamente relacionado à construção da “subjetividade” do “sujeito”. Ou seja, quanto maior for a disposição do homem em participar da política, em submeter-se às leis e construir a cidade, maior será também a constituição do seu *eu* como indivíduo.

Com o florescimento da *pólis*, os âmbitos da vontade e da ação tomam concretude no *eu* individual, agora o ponto cego, que ainda era ausente nos poetas líricos, torna-se presente. Não por acaso ocorre no mesmo período o surgimento de agremiações que não dependem do elemento religioso para se manter unidas, mas apenas dos “laços espirituais”.

Mais adiante, no capítulo que dedicaremos a Platão, teremos a oportunidade de aprofundar essa discussão tendo como fundamento os diálogos do filósofo que descrevem a estrutura e funcionamento da alma. Por ora, observemos alguns apontamentos acerca do que é o homem moderno, para além do que já pudemos observar na visão de Renato Mezan e da psicanálise.

O que é o homem moderno?

Para desenhar em linhas gerais esse homem moderno e suas passagens para uma nova subjetividade, seguiremos a pesquisa realizada por Pedro Luiz Ribeiro de Santi no seu **A Crítica ao Eu na Modernidade: em Montaigne e Freud**, de 2003. O autor lança mão dos estudos de Carl Emile Schorske no seu ***Viena fin-de-siècle***, lançado originalmente em 1979. Sobre o surgimento de um novo tipo de subjetividade:

No nosso século, o homem racional teve de dar lugar àquela criatura mais rica, mas mais perigosa que é o homem psicológico. Esse novo homem não é simplesmente racional, mas uma criatura de sentimentos e instintos.⁵¹

Ainda segundo Santi:

⁵¹ SCHORSKE, ***Viena fin-de-siècle***, p. 26. Apud SANTI, P. L. R. **A crítica ao Eu na Modernidade: em Montaigne e Freud**. São Paulo, Casa do Psicólogo, 2003, p. 172.

Este novo Homem é altamente introspectivo e voltado para a sua intimidade – como se vê nos quadros de Klint, por exemplo – distanciando-se do interesse pelo mundo político. Ele opta por transformar a si mesmo em lugar do mundo. A experiência de Homem moderno é marcada por um profundo sentimento de impotência quanto às suas possibilidades de transformar o mundo. Ou mais do que isto, segundo Schorske, este sentimento seria a causa mesma do aparecimento deste novo modo de ser.⁵²

A maneira como Freud enxerga as reverberações da disciplina que está construindo, paradoxalmente o insere na modernidade e estabelece um fator de ruptura com a subjetividade moderna. Para Freud, havia três grandes “feridas narcísicas” na humanidade. A primeira teria sido estabelecida por Copérnico em seu *De revolutionibus orbium coelestium*, de 1543, ao provar matematicamente e por meio de observações astronômicas que a Terra gira em torno do Sol e faz parte de um sistema do qual o nosso planeta é apenas mais um, e não um escolhido por Deus, dentre todos os outros, e muito menos o centro de um vasto Universo. O homem não foi escolhido por Deus para estar no centro de um Universo. A afirmação de Copérnico, que vem na forma de uma ruptura de visão de mundo e também como revolução, a revolução copernicana – marcas características do homem moderno –, suplanta a força de uma autoridade canônica pré-estabelecida por meio da observação empírica e objetiva dos fenômenos. O *eu* confia a tal ponto em sua subjetividade que é capaz de desafiar ou se contrapor a uma ordem divina. Somente uma potente interioridade associada à confiança no método e capacidade de observação pode produzir tal subjetividade. Freud está intrinsecamente associado a essa tradição e faz questão de afirmar repetidas vezes essa filiação, não só em suas conferências, mas também no método mesmo de investigação psíquica que empreende.

A segunda “ferida narcísica” teria sido desferida por Charles Darwin com o lançamento do seu **A origem das espécies**, em 1859. Nele, Darwin retira o gênero humano do topo de uma cadeia biológica e estabelece que a humanidade não passa de um acidente, ou a resultante de um longo processo de seleção biológica determinada por infinitesimais mutações celulares

⁵² SANTI, P. L. R. **A crítica ao Eu na Modernidade: em Montaigne e Freud**. São Paulo, Casa do Psicólogo, 2003, p. 172 – 173.

ocasionadas pela interação dos seres com o ambiente nos quais estão inseridos. Novamente, trata-se de uma radical ruptura com o pensamento teológico estabelecido ou, na visão freudiana, de uma radical ruptura com uma ilusão. A reação às ideias de Darwin foi terrível, testemunhando para isso os inúmeros documentos, charges e textos da época que ridicularizavam a teoria, além da própria biografia de Darwin, que aponta a dificuldade de absorção de suas teses e o conflito interno vivenciado pelo próprio autor.

Darwin foi ele mesmo um homem do século XIX, cindido e em conflito entre a manutenção daquilo que já compreende como uma antiga ilusão e a sua investigação científica que partiu da observação objetiva dos fatos. O homem não é um escolhido por Deus para reinar entre os demais seres vivos, nem mesmo teria sua origem no humus da terra mesclada ao desejo de uma consciência superior voluntariosa.

Camada-sobre-camada o homem pós-moderno vai sendo construído e, abdicando de utilizar o martelo de Nietzsche, Freud prefere utilizar a pá e os pincéis do arqueólogo para, ao mesmo tempo em que desenterra uma cidade esquecida, integra-a à cidade já estabelecida no mundo contemporâneo. Assim Freud descreve a terceira “ferida narcísica” desferida sobre o homem:

A terceira e mais sensível ofensa que a megalomania humana sofreu partiu da pesquisa psicológica da época atual, que procura provar ao eu que ele não é senhor nem mesmo de sua própria casa, devendo, porém, contentar-se com escassas informações acerca do que acontece inconscientemente em sua vida anímica.⁵³

A revolução copernicana estabelecida por Freud no Homem insere-o na modernidade pelo método investigativo ao qual é fiel, de observação objetiva da realidade e ausência de lealdade às ilusões canônicas; mas também retira o homem dessa modernidade ao afirmar que o *Eu* não é senhor dessa observação objetiva dos fatos. Freud reposiciona o centro do homem não em suas instâncias conscientes, mas sim no poder do sistema inconsciente e de sua prevalência nas ações mais cotidianas. Não por acaso as vias de acesso a esse Homem verdadeiro são o sonho, o chiste e o ato falho. Esses seriam os

⁵³ FREUD. Conferência 18. “A fixação ao trauma. O inconsciente”. GW, XI, 295. Apud Santi. *Op. Cit.*, p. 176.

momentos nos quais o homem de fato é o que é. Lacan afirma: *“penso onde não sou, logo sou onde não penso.” A ironia e a subversão da ordem do enunciado cartesiano sintetizam esse reposicionamento do homem e nos dão pistas acerca de qual é o sujeito freudiano.*

A psicanálise teria recuperado o lugar para o saber: ela convive com a ambiguidade da palavra e com o desamparo humano sem os quais seríamos reduzidos a máquinas.⁵⁴

Esse “desamparo humano”, do qual fala Santi, vem gradualmente se perdendo e manifesta-se como sintoma social na forma da busca por uma espécie de psicologia da positividade, ou ainda nas abordagens do tipo “coaching” de vida, que buscam o preenchimento dos vazios e configuram-se como negações do “desamparo humano”. Essas abordagens já vinham sendo ensaiadas com as chamadas leituras de “auto-ajuda”, mas ganharam atualidade com as estruturas ou sistemas *psi* que negam o *Isso (Id)* no homem.

No âmbito escolar, a lógica de mercado que se impõe fortemente nesse sentido e vem crescendo drasticamente tanto em escolas privadas quanto nas públicas é a dos “sistemas de ensino” que impedem qualquer contato dos alunos com os seus próprios “desamparos” ou vazios, que pressupõe afastá-los do “mal-dito” pelo “não-dito”, e de todas as ambiguidades da linguagem. Suspeitamos que essa lógica está diretamente relacionada com o aumento do percentual de suicídios ou auto-agressões em idade escolar, e buscaremos tratar mais atentamente desse fenômeno em nosso capítulo final. Para avançarmos um pouco mais na temática da modernidade e do homem moderno, vale a citação de Santi em sua conclusão sobre o tema:

A modernidade, como domínio progressivo do Homem sobre o mundo tomado como objeto, abriga intrinsecamente um movimento de dissolução da tradição, e, assim, da crença em qualquer sentido último ou verdade essencial para a existência que se estabeleça como tal. Este movimento atua, no entanto, como um elemento dissolutivo interno que acaba por corroer os próprios fundamentos sobre os quais se apoia a Modernidade.⁵⁵

⁵⁴ SANTI. *Op. Cit.*, p. 180.

⁵⁵ *Idem*, p. 184-5.

Para Santi, a lógica mesma da modernidade a levaria aos seus limites, algo que se configurou com o mergulho na temática do inconsciente por Freud. Esse elemento, aplicado ao seu estilo de escrita, gera um contraponto com o que é entendido como o estilo da modernidade, qual seja, uma forma de escrita sóbria, asséptica, rigorosa, objetiva, impessoal, clara e coerente, que se utiliza de um vocabulário técnico e sem ambiguidades. Essa definição, se aplicada a Freud, torna-se incompatível, e por vezes seu texto se torna inclassificável, já que mescla elementos desse rigor técnico com a sua própria subjetividade.

A explicitação deste campo polifônico e ausência de tentativa em suprimi-lo talvez marquem, afinal, uma distinção entre a psicanálise e o projeto moderno.⁵⁶

Podemos perguntar, nesse ponto: o que se revela para o homem enquanto mergulha nesse outro *eu* inconsciente, ambíguo e “mal-dito”? Nesse ponto, agora sim, podemos tomar o martelo de Nietzsche e a marretadas destruir uma a uma as ilusões mais estruturantes do Homem depositário das ideias iluministas. A promessa da modernidade nos moldes do Iluminismo era a da conquista da natureza, a tal ponto que o progresso, bem-estar e felicidade humana seriam uma decorrência natural e lógica desse processo. Entretanto, o desenvolvimento da história recente demonstra uma realidade diametralmente oposta, e quando nos detemos a realizar projeções para o futuro, a distopia é ainda mais aterradora. O filósofo norte americano Richard Rorty, em artigo publicado na Folha de São Paulo, afirma:

O mais assustador do futuro humano é que não existem projeções convincentes de aumento geral no nível da igualdade humana. Ninguém até agora escreveu um roteiro plausível no qual, no ano 2100, uma criança nascida na Bahia ou em Kinshasa (Congo) terá as mesmas oportunidades na vida que uma criança nascida em Munique ou San Francisco. Ninguém prevê um dia em que todas essas crianças terão igual acesso a computadores na escola. Ninguém, tampouco, imagina que alguém que vive na zona rural do Zimbábue e tem Aids vá ter acesso ao mesmo tratamento médico de um engenheiro de

⁵⁶ Idem, p. 187.

Conscientemente, não haveria motivos para duvidarmos do anseio humano em construir uma sociedade mais feliz e com maiores possibilidades e oportunidades para os mais diferentes matizes sociais. Entretanto, o agir humano no real aponta para o exato oposto desse anseio declarado pela razão e pelo Iluminismo.

Grande parte do trabalho de minha vida (...) transcorreu tentando destruir minhas próprias esperanças e as da humanidade. Mas se aquelas não podem ser feitas realidade, ou o conseguem só em parte; se no curso de nossa evolução não aprendemos a desviar as próprias pulsões da senda que conduz à destruição de nossos semelhantes; se continuarmos nos odiando por coisas insignificantes e exterminando-nos por mau ânimo de lucro, se continuarmos explorando os grande progressos realizados no controle da natureza para nossa destruição mútua, que tipo de futuro se oferece a nós? (...) Meus escritos não podem ser, como os seus, alívio e sossego para o leitor.⁵⁸

Freud coloca aqui um impasse para o futuro da humanidade, que nos é ilustrativo para a construção de uma imagem, ou ao menos da busca pela imagem do que é o homem pós-moderno. Para viver a civilidade, o homem precisa extirpar, ou melhor, reprimir fortemente uma parcela de si, a qual é para Freud intrinsecamente agressiva. Esse aporia para a humanidade é desdobrada e aprofundada em seus textos de maturidade como **O futuro de uma ilusão** e o **Mal-estar na civilização**, textos que influenciaram profundamente a produção intelectual nas mais diversas áreas do conhecimento ao longo do século XX e prosseguem influenciando o XXI.

Nessa introdução procuramos estabelecer os fundamentos de nossos interesses. O olhar para o longo processo de constituição do sujeito, como nos concebemos atualmente, passa pela diversidade de olhares, divergentes e convergentes, que temos dos antigos gregos, dos quais somos herdeiros e ao mesmo tempo construtores – na medida em que nossa atual leitura acerca dos

⁵⁷ RORTY, Richard. Duas Utopias. Folha de São Paulo, Caderno Mais, 04 de abril de 1999. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs04049905.htm>

⁵⁸ *Letters of Sigmund Freud*, p. 341-2. Apud SANTI, *Op. Cit.*, p. 192.

antigos também é constituinte dessa noção de Homem, e assumindo de antemão que é impossível um olhar puramente objetivo e asséptico sobre eles.

Nosso olhar e interesse passa também por Freud, ao assumir que esse autor influencia de tal maneira o pensamento do século XX, que se torna impossível chegar a uma síntese do *Eu* na contemporaneidade sem, com ele, dialogar. Passaremos agora, no próximo capítulo, a observar a construção que Platão realiza da psiquê humana, entendendo-a como um ponto de convergência do longo processo de constituição do Homem no Ocidente. Realizaremos essa tarefa apoiando-nos em três documentos do filósofo: o **Fedro**, a **República** e o **Fédon**.

2- A alma tripartite de Platão

Notas Biográficas sobre Platão

Platão nasceu em Atenas provavelmente no ano de 427 a.C e morre na mesma *pólis*, provavelmente no ano de 348 ou 347 a.C. Portanto, nasce no Séc. V e morre no IV a.C. Teria parentesco com o famoso legislador Sólon seis gerações anteriores o que o colocaria em linha de descendência com um dos setes sábios da Hélade. Seu nascimento está situado, dessa forma, cerca de vinte anos após as Guerras Médicas que teriam se desenvolvido entre 499 e 449 a.C. e cristalizaram a hegemonia militar e econômica de Atenas entre as demais cidades-estado. Seu período de vida coincide em grande parte com a assim conhecida Guerra do Peloponeso, que teria ocorrido entre os anos de 431 e 404 a.C. e deslocaram, ao fim, a hegemonia para a cidade de Esparta, tendo como resultado um altíssimo custo para toda a Hélade.

A principal consequência é o enfraquecimento do império e a abertura para a possibilidade de invasões externas, como de fato ocorrem, com Felipe II da Macedônia, em toda a península do Peloponeso, e mais especificamente em Atenas, no contexto da Batalha da Queroneia, em 338 a.C., já sob o comando de Alexandre, então com 18 anos de idade. Gustave Glotz⁵⁹ classifica o século IV como um século de transformações gerais onde as condições econômicas, sociais e políticas passam por uma verdadeira revolução.

Glotz fala que a tensão entre Estado e indivíduo que havia amadurecido ao longo do Século V e proporcionado garantias e direitos no âmbito da vida privada descamba ao longo do IV para um egoísmo puro e simples. Ele vê sinais claros disso na decadência da vida familiar e em especial no declínio demográfico causado pela falta de interesse das pessoas em se casar e, mais ainda, na responsabilidade de ter filhos. Atenas mantinha uma média de 30 mil habitantes em sua área urbana, ao longo do século V, e durante as Guerras Médicas chegou a ter 40 mil. Já no século IV, após a Guerra do Peloponeso,

59 GLOTZ, Gustave. **Histoire Ancienne – Tome III – La Grèce au IV Siècle: la lutte pour l'hégémonie (404-336)**. Les Presses Universitaires de France, 1936, p. 3.

reduz sua população para cerca de 20 mil habitantes⁶⁰, algo próximo à cidade de Águas de Lindóia, em São Paulo, em volume populacional.

No âmbito das artes, letras e construções, a tônica do individualismo se faz presente, seja pelo crescente interesse em biografias, tais como o panegírico dos grandes homens de Isócrates, ou o protagonismo da educação de Ciro, de Xenofonte. Com relação às construções, a época dos grandes templos e da reunião de enormes esforços coletivos para erguê-los grandiosos e em honra aos deuses havia passado. As residências particulares tomam conta da paisagem e as habitações pessoais, antes rústicas e com pouco conforto, tornam-se opulentas e caras⁶¹. Quanto às condições de miserabilidade, de concentração de riquezas, encontramos, na obra de Glotz, uma citação de Isócrates que ilustra bem as suas relações com o individualismo crescente.

Em vez de garantir condições gerais de bem-estar por meio de entendimento recíproco, a insociabilidade cresceu a ponto que os ricos atirariam com prazer o que possuem ao mar, para não terem de aliviar o fardo dos indigentes, e que seria para estes últimos menor satisfação apossar-se dos bens dos ricos do que o fato de privá-los do que tem.⁶²

Nesse clima de individualismo, culto à personalidade, declínio econômico e decadência da democracia, floresce o pensamento de Platão.

A construção de uma narrativa heroica, para o filósofo, condiz com a potência da sua influência no mundo ocidental. Tornou-se ponto pacífico o fato de que é impossível pensar a ação humana no mundo, desde uma perspectiva filosófica, sem por ele ser influenciado direta ou indiretamente. Diógenes Laércio nos reporta algumas epígrafes que estariam na lápide funerária de Platão.

Se Foibos⁶³ não tivesse dado a vida a Platão na Hélade, como poderia ter curado com as letras as almas dos homens? Seu filho Asclépios é o médico do corpo, da mesma forma que o da alma imortal é Platão.

⁶⁰ GLOTZ, G. *Op. Cit.*, p. 247.

⁶¹ Idem, p. 249.

⁶² ISÓCRATES, **Arquidamo**, 67. Apud GLOTZ, G. *Op. Cit.*, p. 263.

⁶³ *Phoebus*, o “brilhante”, é uma referência a Apolo, deus da luz.

Foibos criou para os mortais Asclépios e Platão, um para salvar o corpo, o outro para salvar a alma. De um banquete nupcial Platão partiu para a cidade que fundou e construiu no solo de Zeus.⁶⁴

A dualidade corpo-alma, presente na obra de Platão como que para acomodar suas duas maiores influências anteriores, Parmênides, para quem tudo é estático, e Heráclito, que afirma a inconstância, a impermanência do ser, aparece nas epígrafes funerárias e dão conta de apontar para uma definição que nos é muito cara para essa dissertação, mas também a todo o mundo Ocidental, qual seja, a imagem de um filósofo que tratou, pela palavra, da alma humana. Ou, ainda melhor, o primeiro médico da alma que usava a palavra como fármaco.

Platão e a Alma Irracional

Em **Os Gregos e o Irracional**, Eric Robertson Dodds levanta um questionamento até certo ponto inusitado para os estudos platônicos, que é o dos alcances e limites da irracionalidade na obra de Platão. Fruto de uma série de conferências proferidas em 1949, em Berkeley, portanto no contexto do pós-guerra, quando Freud já havia morrido há dez anos e a brutalidade e irracionalismo absoluto da guerra fazia-se presente nas discussões acadêmicas com um misto ainda de perplexidade e ojeriza. O próprio Dodds, em seu prefácio, afirma que está explorando aspectos de uma experiência humana “pela qual o racionalismo do século XIX se interessou pouco, mas cujo significado cultural é em nossos dias amplamente reconhecido”⁶⁵.

Freud é citado pelo autor em pelo menos 11 passagens, e Jung em 4, ao longo do livro, o que nos dá pistas para inferir que o ambiente de interesse por experiências humanas vindas do “irracionalismo” teve grande influência da psicanálise e seus desdobramentos. Acerca de Platão e da passagem do V para o IV século antes de Cristo, afirma Dodds:

(...) que importância Platão atribuía a fatores não racionais do comportamento humano, e como ele os interpretava?⁶⁶

⁶⁴ LAÉRCIO, Diógenes. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Trad. Mário da Gama Kury. UnB, 1987. p. 97.

⁶⁵ DODDS, E.R. **Os gregos e o irracional**. Trad. Paulo Domenech Oneto. São Paulo, Escuta, 2002. p. 6.

⁶⁶ Idem, p. 209.

É relevante lembrar o leitor de que a vida de Platão, assim como seu pensamento, praticamente cobrem todo o abismo que separa a morte de Péricles, da aceitação da hegemonia macedônica. Apesar de ser provável que todos os seus escritos datem do século IV a.C., sua personalidade e conjunto de pontos de vista foram moldados no século V, e seus primeiros diálogos ainda banham nas lembranças de uma ordem desaparecida.⁶⁷

(...) Platão era um filho do iluminismo grego. Ele cresceu dentro de um círculo social que não apenas tinha orgulho em passar todas as questões pelo crivo da razão, mas que estava acostumada a interpretar o comportamento humano em termos de interesses racionais, mantendo ainda a crença de que a “virtude” (*areté*) consistia essencialmente em uma técnica de vida racional.⁶⁸

Platão recebeu a herança espiritual de um mundo cuja ordem e o esplendor derivavam de um cosmos organizado pela sobriedade e pela razão geométrica. Como já mencionamos acima, a passagem do século V para o século IV representou a desagregação dessa ordem, tendo como pontos culminantes desse evento: a Guerra do Peloponeso (431 – 404 a.C.), a tirania dos trinta (404 a.C.) e a posterior consolidação do domínio macedônico em toda a Hélade, por volta de 334 a.C., cerca de dez anos após a morte de Platão. Essa desagregação da razão do Iluminismo do século de Péricles tem suas reverberações em Platão, mas o ponto determinante para a abertura ao irracionalismo, para utilizarmos um termo dos estudos de Dodds, na concepção de alma do filósofo, se dá em seu contato direto com seitas pitagóricas, por volta do ano de 390 a.C.

Se estou certo em minha ousada suposição sobre os antecedentes históricos do movimento pitagórico, Platão efetivamente fecundou a tradição racionalista grega com ideias mágico-religiosas, cujas origens remotas pertencem à cultura xamanística do norte. Mas no formato em que as encontramos em Platão, estas ideias já passaram por um processo de interpretação e transposição. (...) Devo supor que foi o próprio Platão que transpôs estas ideias de modo definitivo, do plano da revelação ao plano do argumento racional, através de um ato de verdadeira criação.⁶⁹

⁶⁷ DODDS, E. R. *Op. Cit.*, p. 210.

⁶⁸ *Id.* *ibid.*

⁶⁹ *Id.*, p. 211.

Mas para aqueles que criaram uma imagem de Platão unicamente devotado ao racionalismo, Dodds afirma que observa no mestre da Academia a ideia de que uma vida pautada pelo conhecimento unicamente racional seria insuportável:

Diante da questão sobre se algum de nós se contentaria com uma vida de sabedoria, compreensão, conhecimento e uma memória completa de tudo o que aconteceu durante a história, sem porém ter perimentado prazer ou dor, grandes ou pequenos, sua resposta no **Filebo**⁷⁰ é um enfático 'não'. Enfim, estamos ancorados na vida do sentimento, que é uma parte de nossa humanidade, e não podemos deixá-la de lado nem mesmo tornando-nos 'espectadores de todo o tempo e de toda a existência'⁷¹, como os reis-filósofos.⁷²

A dualidade corpo e alma marcadamente presente no diálogo **Fédon** aponta para uma importante questão na visão de Dodds ainda sobre a questão da dualidade razão e irracionalidade. O corpo cumpriria o papel não só de prisão para a alma racional, e com acesso ao mundo divino, mas também a de purgar a alma pela morte, para que assim ela tenha acesso ao mundo ideal.

No **Fédon** ele transpôs esta doutrina para uma linguagem filosófica, dando-lhe uma formulação que se tornaria clássica: somente quando o 'eu' racional é purgado pela morte ou por autodisciplina 'dos delírios do corpo'⁷³ ele pode retornar à sua verdadeira natureza, divina e sem pecado. A vida do bem é uma prática de purgação.⁷⁴

Prosseguindo na hipótese da centralidade da irracionalidade para o pensamento antigo e, mais especificamente, para Platão, surge o tema do conflito no interior da alma do homem. Uma das ideias mais incrivelmente modernas do filósofo.

⁷⁰ **Filebo**, 21d-e.

⁷¹ **República**, 486a.

⁷² DODDS, E. R. *Op. Cit.*, p. 213.

⁷³ **Fédon**, 67a.

⁷⁴ DODDS, E. R. *Op. Cit.*, p. 214.

Assim que se voltou do 'eu' oculto para o homem empírico, ele se viu forçado a reconhecer um fator irracional no próprio interior da mente humana, passando a pensar o mal moral em termos de conflito psicológico.⁷⁵

Para Dodds, há uma clara evolução no pensamento do Platão dos primeiros escritos, mais colado ao "iluminismo" do Séc. V, passando pelo "puritanismo" dual do Platão do **Fédon**, que vê no corpo mortal e corruptível as causas dos pecados do homem, chegando à refinada visão da **República**, onde a psichê experimenta em si mesma o conflito interior, causa de sofrimento, mas necessário à vida do humana. Nesse sentido, a aparente incompatibilidade do tema das paixões no pensamento de Platão vai se dissipando e ganhando novos contornos. As paixões comporiam algo intrínseco e indissociável à condição humana.

As paixões já não são vistas como uma imperfeição de origem externa, mas como uma parte necessária da vida mental, do modo como a vemos hoje, e até mesmo como fonte de energia, como a libido de Freud que pode ser 'canalizada' para as atividades sensuais⁷⁶ ou intelectuais.⁷⁷

Essas duas visões sobre o homem reconstituem uma antiga dualidade que estará também bastante presente no pensamento moderno, e cristaliza-se no embate entre a civilização e a barbárie.

À luz desta e de outras passagens, creio que devemos reconhecer dois esforços ou tendências do pensamento platônico face à questão do status do homem. Há, de um lado, a fé e o orgulho diante da razão humana, herdado do século V a.C. e para a qual ele encontraria uma sanção religiosa ao igualá-la ao "eu" oculto da tradição xamanística. E há, por outro lado, o reconhecimento amargo do lado imprestável da humanidade, que lhe foi inculcado por sua experiência própria, em Atenas e em Siracusa.⁷⁸

Curioso notar como essa descrição se aproxima de uma possível descrição de Freud, pensador no qual é possível identificar um crescente

⁷⁵ Idem.

⁷⁶ **República**, 485d.

⁷⁷ DODDS, E. R. *Op. Cit.*, p. 215.

⁷⁸ Idem, p. 217.

pessimismo em suas obras finais, muito influenciado pelas suas experiências pessoais. O “velho estoico” mantém a sua fé na razão como único caminho para escapar à barbárie, ao mesmo tempo em que entende ser esse caminho impossível, pela constituição do aparelho psíquico e suas teorizações acerca da “pulsão de morte”. Além dessa coincidência, podemos considerar Freud um herdeiro do racionalismo do século XIX que, por sua vez, está em linha de coerência com o racionalismo Iluminista. Freud é um iluminista, ele se declara dessa forma e busca inscrever-se nessa tradição. Mas também vê o projeto do Iluminismo ruir diante de seus olhos, culminando com as duas guerras mundiais. Ou seja, todo o investimento no racionalismo serviu, em termos de geopolítica mundial, para uma escalada do ódio e da potência de destruição do homem pelo homem.

A Alma como núcleo do *Eu*

A tradição de comentaristas de Platão se estende por cerca de vinte e cinco séculos, já que esse é um dos mais, ou talvez o mais influente pensador do mundo ocidental. Grande parte dessa longa história se dedicou a refletir sobre o conceito de alma diluída em seu *corpus* filosófico. É possível, por meio dos seus diálogos, extrair uma teorização acerca da psicologia humana. Essa teorização encontra-se exposta, principalmente, nos diálogos **Fédon** (sobre a alma), **Fedro**, **República**, e no **Timeu**.

A psicologia desenvolvida pelo filósofo não se apresenta de maneira uniforme em seus diálogos. Há autores que chegam a colocar em cheque a coerência interna desse tema ao longo de uma mesma obra, como é o caso da **República**. Levando em consideração esse fator, e tendo em vista que dispomos de muitos textos para apresentar a concepção de alma em Platão, escolhemos iniciar o debate com um comentador do século III da era cristã, e que portanto ainda faz parte da antiguidade e está mais próximo dos documentos do que nós, leitores modernos. Reporta-nos Diógenes Laércio:

(67) A doutrina de Platão é a seguinte. Ele dizia que a alma é imortal, e transmigando reveste-se de muitos corpos e tem origem aritmética, enquanto a origem do corpo é geométrica. Definia a alma como a ideia do corpo vital

difuso em todas as direções. Afirmava ainda que a alma se move por si mesma e se compõe de três partes: a racional, com sede na cabeça, a passional, com sede no coração, e a apetitiva, cuja sede está no umbigo e no fígado.⁷⁹

Mais adiante, ainda sobre a alma:

(90) A alma divide-se em três partes: uma racional, uma apetitiva e uma irascível. Destas, a racional é a causa da resolução, da reflexão, do pensamento e similares. A parte apetitiva da alma é a causa da vontade de comer, do desejo sexual e similares, enquanto a parte irascível é a causa da coragem, do prazer, da dor e da cólera. Então, uma parte da alma é racional, outra é apetitiva e outra é irascível.⁸⁰

A objetividade com a qual o biógrafo da antiguidade trata o tema dificilmente poderia ser superada e deixa bastante clara a concepção de Platão acerca da alma ou da psiquê do homem. Essa coerência e coesão interna de pensamento será contestada ao longo da história, como propõe T. M. Robinson no seu **A psicologia de Platão**⁸¹. Anastácio Borges de Araújo nos apresenta uma bem acabada descrição da alma tripartite, a qual vale muito a citação:

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 inteligíveis, pois sendo tripartida é composta de um elemento inteligente (*logos, logistikón*) imortal, imutável e próximo das ideias, mas possui também dois elementos mortais, o irascível, caloroso ou coração (*thymós, thymoeidés*) e o apetitivo ou desejante (*epithymetikón*), 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.⁸²

⁷⁹ LAÉRCIO, D. *Op. Cit.*, p. 100.

⁸⁰ Idem. p. 105.

⁸¹ ROBINSON, T.M. **A psicologia de Platão**. São Paulo, Loyola, 2007.

⁸² ARAÚJO Jr, Anastácio Borges de. **Platão e Freud: duas metáforas da alma humana**. Dissertação (mestrado) UFPE. CFCH. Recife, 1999. p. 37.

Essa mesma objetividade da descrição nos levaria a depreender, quase que sem filtro algum, que Platão fala para o humano universal. É uma descrição que pode ser aplicada e facilmente transposta para um homem moderno ou pós-moderno, cabendo evidentemente contraposições, discordâncias, oposições, em função de divergências conceituais, mas não nos pareceria totalmente estranho, para nós, homens do século XXI, descrever a subjetividade humana dividida nessas três partes. Não parece que Platão esteja falando de outro homem, com uma subjetividade fundamentalmente diversa da do homem de hoje. Uma demonstração desse aspecto é o fato de que as comparações do modelo platônico tripartite com o conceito de psiquê humana, em Freud, são muitas. Diversos autores se dedicaram a cotejar essa evidente similitude⁸³. Uma hipótese para explicar essa sensação de continuidade ou permeabilidade entre o pensamento platônico e o homem moderno talvez esteja na apropriação quase sem filtros dessa forma de pensamento pelo cristianismo, como indica-nos Mondolfo.

Assim que, para Jaeger, não existe rompimento nem oposição de orientações entre Filosofia grega e cristã, mas continuidade de desenvolvimento e comunhão, devido, precisamente, a que na primeira reside um empuxo para a interioridade, que abre e prepara o caminho para a segunda.

(...) “não há Filosofia cristã”; isto é, o Cristianismo nascente não determina, no pensamento filosófico, mudança de orientação que possa induzir-nos a falar de nova Filosofia, oposta à anterior.⁸⁴

Mais adiante, ele é ainda mais enfático:

E no capítulo sobre Sócrates volta a insistir sobre essa continuidade, declarando não somente que o conceito socrático da *enkrateía* orientou o pensamento antigo posterior para a interioridade, mas ainda se converteu em ideia central da cultura ética moderna (...)⁸⁵

Não se confunde o conceito de *enkrateía* com as partes da alma como descrevemos, mas veremos adiante que o *domínio sobre si mesmo* passa

⁸³ Cf. ARAÚJO Jr. *Op. Cit.*

⁸⁴ MONDOLFO. *Op. Cit.*, p. 52.

⁸⁵ Id. *ibid.*

também por um conhecimento acerca das partes da alma, especialmente no estudo que Platão realiza das submissões de determinadas partes da alma por outras, no livro IV da **República**.

A simples descrição de Diógenes Laércio, citada acima, já encerraria esse capítulo da nossa dissertação. Entretanto, para o propósito do nosso texto, nos parece, tão interessante quanto estabelecer esse comparativo, observar também a construção cada vez mais próxima do homem como um indivíduo, no pensamento grego antigo. Essa posição, ao que parece, para além da reflexão platônica, é uma contribuição de Sócrates.

O Eu Socrático

(5) Narra-se que Sócrates viu em seus joelhos num sonho um filhote de cisne, cuja plumagem cresceu num instante, e que levantou vôo para emitir um doce canto. No dia seguinte Platão lhe foi apresentado como discípulo, e imediatamente Sócrates disse que ele era a ave de seu sonho.⁸⁶

A discussão acerca da chamada “questão socrática”, ou sobre o verdadeiro Sócrates, passa curiosamente pela epígrafe acima. Seria Platão o cisne de belo canto a serviço do Sócrates histórico? Mais adiante mergulharemos um pouco mais nessa questão; por hora, a metáfora de Diógenes nos serve para explicitar as poucas bordas entre um filósofo e outro ao longo da história do pensamento Ocidental, o que explica, por vezes nos referirmos ao Sócrates de Platão ou ao próprio Platão de forma não muito distinta.

O fato de Sócrates ocupar-se com os destinos do indivíduo deixa necessariamente suas consequências na cidade, é no que acredita Pierre Hadot. O pensador francês deixa clara a sua percepção, no seu **Elogio de Sócrates**. O julgamento do mestre de Platão pode ser entendido como esse marco de passagem para uma nova “subjetividade”. Hadot apoia-se em Kierkegaard para afirmar o surgimento da individualidade com Sócrates.

⁸⁶ LAÉRCIO, D. *Op. Cit.*, p. 86.

Está aí, precisamente, a 'seriedade da existência' da qual fala Kierkegaard. O mérito de Sócrates, a seus olhos, é ter sido um pensador enraizado na existência, não um filósofo especulativo que esquece o que é existir. A categoria fundamental da existência para Kierkegaard é o Indivíduo, é o Único, a solidão da responsabilidade existencial. Para ele, Sócrates foi seu inventor.⁸⁷

Essa perspectiva nos coloca em linha de convergência e coerência com os estudos de Snell e também Mondolfo, sobre os quais já nos debruçamos na primeira parte dessa dissertação. Então, temos aqui um componente a mais na longa história da constituição do Homem, cujo passo anterior foi definido pela lírica arcaica, e agora, com Sócrates, ganha uma nova feição.

Sobre o exercício de Sócrates para chegar no *Eu* individual

A obra de Hadot, ao que tudo indica grande influenciador dos trabalhos finais de Michel Foucault, especialmente do terceiro volume da sua **História da Sexualidade**⁸⁸ e dos seus cursos no *Colège de France*, **A Hermenêutica do Sujeito**⁸⁹, dedica-se a demonstrar que toda a filosofia antiga constituía-se em torno de um *cuidado de si*. Tratava-se mais de um agir, mais de uma ação no mundo, do que de um ato reflexivo ou de um pensar sobre o mundo. Não obstante a narrativa vitoriosa da filosofia no mundo ocidental, ao menos até o início do século XX, estabeleceu-se a ideia de que a filosofia ocupa-se fundamentalmente com o pensar sistemático e racional sobre o mundo, ou sobre os objetos aos quais se dedica. O agir, ou interferir na realidade, ou ainda um *cuidado de si*, não fariam parte do fazer filosófico, mas sim de outras disciplinas ou *práxis* humanas.

Entretanto, podemos observar em Sócrates algumas das raízes para a defesa da tese de Hadot, especialmente ao observarmos a prática da *maiêutica* como um caminho para a sua investigação filosófica.

⁸⁷ HADOT, Pierre. **Elogio de Sócrates**. Trad. Loraine Oliveira e Flávio Fontenelle Loque. São Paulo, Loyola, 2012, pp. 23-24.

⁸⁸ Cf. FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 3: o cuidado de si**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo, Graal, 2011.

⁸⁹ Cf. FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo, Martins Fontes, 2004.

A maiêutica socrática inverte totalmente as relações entre mestre e discípulo, como bem viu Kierkegaard: “Ser mestre não é martelar afirmações, nem dar lições para aprender etc; ser mestre é verdadeiramente ser discípulo. O ensino começa quando tu, mestre, tu aprendes com o discípulo, quando tu te instalas naquilo que ele compreendeu, na maneira como ele compreendeu. O discípulo é a ocasião para o mestre se autocompreender, o mestre é a ocasião para o discípulo se autocompreender”.⁹⁰

A *maiêutica*, aqui descrita por Kierkegaard sendo lido por Hadot, remete-nos à visão freireana⁹¹ da educação como ato dialético. Retomaremos essa importante ligação, que em grande parte parece sofrer um esforço de esquecimento por parte dos educadores contemporâneos, em nosso capítulo final. Por enquanto, fiquemos também com a arriscada, porém oportuna ligação da *maiêutica* com a prática psicanalítica. Arriscada, pois está muito longe da teorização freudiana anteriormente, citada e também distante da intenção socrática final que é a *paideia*. Uma *paideia* bastante diferente da que era praticada nos seus tempos, mas ainda assim um caminho educativo.

A psicanálise não se constitui como um processo de ensino e aprendizagem. O propósito de uma análise passa longe de um processo didático ou pedagógico. Entretanto, se observarmos a *maiêutica* como um modo de *constituição de si*, como uma *tecnologia de si* na qual o praticante e também aquele sobre quem a prática se realiza saem afetados pelo processo, então temos aqui um ponto de intersecção com a psicanálise.

Sócrates não tem um sistema para ensinar. Sua filosofia é inteiramente exercício espiritual, novo modo de vida, reflexão ativa, consciência viva.⁹²

Ainda sobre o tema da impossibilidade de transmissão do saber, nos diz Hadot:

Tocamos em um dos significados possíveis da enigmática profissão de fé de Sócrates: “Sei apenas uma coisa, é que eu não sei nada”. Ela pode querer

⁹⁰ HADOT, P. *Op. Cit.*, p. 21.

⁹¹ FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. São Paulo, Paz e Terra, 2003.

⁹² HADOT, P. *Op. Cit.*, p. 21.

dizer de fato: Sócrates não possui nenhum saber transmissível, não pode fazer passar ideias de seu espírito ao espírito de outrem.⁹³

A figura socrática, nesse ponto, nos parece relevante, pois propõe um distanciamento ou um “recuo de si mesmo” para proporcionar uma modificação em si e no interlocutor. Além das possíveis relações com a psicanálise no sentido de uma intervenção que também se propõe a realizar esse “recuo de si”, temos aqui o surgimento de uma refinada concepção de *Eu* que é capaz não só de distanciar-se de si e colocar o *Eu* em perspectiva, como também, ao realizar essa tarefa, conduzir um interlocutor no mesmo caminho. Esse processo da *maiêutica*, no qual o mestre e o discípulo se entregam a um não-saber, é bem descrito na passagem da aporia de Mênon no diálogo platônico com mesmo nome, o qual vale a citação:

MEN. Sócrates, mesmo antes de estabelecer relações contigo, já ouvia <dizer> que nada fazes senão caíres tu mesmo em aporia, e lebares também outros a cair em aporia. E agora, está me parecendo, me enfeitiças e drogas, e me tens simplesmente sob completo encanto, de tal modo que me encontro repleto de aporia. E, se também é permitida uma pequena troça, tu me pareces, inteiramente, ser semelhante, a mais não poder, tanto pelo aspecto como pelo mais, à raia elétrica, aquele peixe marinho achatado. Pois tanto ela entorpece quem dela se aproxima e a toca, quanto tu pareces ter-me feito agora algo desse tipo. Pois verdadeiramente eu, de minha parte, estou entorpecido, na alma e na boca, e não sei o que te responder.

(...)

SO. (...) Quanto a mim, se a raia elétrica, ficando ela mesma entorpecida, é assim que faz também os outros entorpecer-se, eu me assemelho a ela; se não, não. Pois não é sem cair em aporia eu próprio que faço cair em aporia os outros. Mas, caindo em aporia eu próprio mais que todos, é assim que faço também cair em aporia os outros (**Mênon** 80 a-d).⁹⁴

Seria o “só sei que de nada sei” socrático mais uma dimensão da famosa ironia do mestre de Platão? Seria o “não saber” parte da mesma estratégia retórica na qual Sócrates afirmava não ser bom orador, chegando a pedir desculpas pela sua fala que não era bela como a dos sofistas? Nessa

⁹³ Id. *ibid.*

⁹⁴ PLATÃO. **Mênon**. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro, Loyola – PUC/RJ, 2003.

linha de raciocínio, Sócrates utilizaria o “não saber” como um recurso retórico para conduzir o interlocutor, estrategicamente, até o ponto da aporia, e assim desconstruir os seus argumentos. Nesse caso, a genialidade retórica e lógica atinge níveis elevadíssimos, afinal, Sócrates teria que dar conta não só daquilo que deseja construir como tese, mas também ter a capacidade de prever todos os movimentos retóricos dos interlocutores, e possuir argumentos para cada um deles. O caminho que toma Pierre Hadot no seu **Elogio de Sócrates** é outro. O pensador francês leva em conta o argumento de Sócrates, não o entendendo como elemento retórico ou parte da sua ironia, mas sim como narrativa verdadeira.

Os efeitos provocados pela fala de Sócrates, descritos com a metáfora evocada por Mênon da raia elétrica, podem ser comparados aos efeitos de uma sessão de análise. A sensação de torpor, entorpecimento, configura-se como um *deslocamento de si*. Claro que no caso da psicanálise os caminhos que conduzem a essa catarse são fundamentalmente outros. Sócrates lida com a parcela racional da alma, essa que também é a parcela divina e que possibilita o acesso às formas do mundo inteligível. A psicanálise, por outro lado, lida com os afetos e seus espelhamentos. Evidente que a análise lida com a linguagem é definida como a cura pela fala e, portanto, tem relação direta com estruturas racionais, mas a linguagem pode ser lida como uma via de acesso ao inconsciente e todas as suas possibilidades de transformação do sujeito.

Já que tocamos e tocaremos necessariamente, ao longo dessa dissertação, na figura de Sócrates sendo utilizada por Platão para colocar em movimento a sua filosofia, julgamos pertinente dedicar algumas linhas à chamada questão socrática e suas relações com a filosofia como modo de vida, tema subjacente dessa dissertação.

Sócrates: do *elenchos* à *maiêutica*

A chamada “questão socrática” ocupou grande parte das investigações filosóficas por estabelecer a seguinte pergunta: qual é o Sócrates verdadeiro? Ou, seria a figura de Sócrates uma personalidade histórica? Ou, ainda, qual dos testemunhos mais se aproxima do verdadeiro, já que o próprio filósofo não deixou nada escrito?

Todas as fontes disponíveis apresentam problemas. Aristófanes, por apresentar uma visão exageradamente crítica e ácida ao ridicularizá-lo nas **Nuvens** e pintá-lo como um sofista descolado de qualquer questão prática. Platão, por retratar o mestre de forma idealizada, chegando a atribuir características físicas superlativas, como na cena do **Banquete** em que Sócrates é descrito em estado meditativo ao longo de uma noite inteira, em meio a um acampamento militar, durante o inverno, descalço e vestindo apenas sua usual túnica. Xenofonte foi aceito como o mais próximo de um Sócrates verdadeiro, pelo seu estilo discursivo mais sóbrio, característico de um historiador.

Schleiermacher⁹⁵ contribui decisivamente para avançar na tal “questão” ao refutar Xenofonte como o mais próximo testemunho do conceito de um Sócrates histórico. Afinal, Xenofonte não era filósofo, “mas antes um militar e um político”⁹⁶ e, portanto, não está na melhor posição para realizar a exposição do mestre. Além disso, retrata um pensador “morno” ou conservador demais para depois sofrer um processo da cidade e ser condenado à morte.

Dorion avança ainda mais na “questão” ao sugerir que ela seria uma falsa questão, que parte de falsas premissas. Afinal, a natureza mesma dos testemunhos não tem a intenção de retratar um verdadeiro Sócrates mas, antes, constituem-se como obras literárias dedicadas à invenção. Há, portanto, na literatura devotada a Sócrates, uma parcela de ficção e criação indissociável da natureza dos textos, e assim segue o crítico na exposição das diferentes visões, partindo dos testemunhos que nos restaram: Aristófanes, Xenofonte, Platão e Aristóteles.

Diógenes Laércio parecia já ter percebido essa dissociação entre um possível Sócrates histórico e a personagem construída por Platão.

Dizem que Sócrates, ouvindo Platão ler o **Lísis**, exclamou: “Por Héracles! Quantas mentiras esse rapaz me faz dizer!” Com efeito, Platão atribuiu a Sócrates não poucas afirmações que este jamais fez.⁹⁷

⁹⁵ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768 – 1834) traduziu as obras completas de Platão pra o alemão.

⁹⁶ DORION, L. A. **Compreender Sócrates**. Rio de Janeiro, Vozes, 2006, p. 22.

⁹⁷ LAÉRCIO, D. *Op. Cit.*, p. 93.

Ao contrário do que pensa Schleiermacher, Dorion não credita à Xenofonte a pecha de um não-filósofo. Cita os exemplos de filósofos antigos e modernos que foram influenciados pelo Sócrates de Xenofonte, tais como os estoicos e, mais adiante, Nietzsche. Nesse Sócrates de Xenofonte está colocado em relevo o aspecto da filosofia como um modo de vida, e ainda o ajuste ou coerência entre o que se pensa e como se age, buscando tornar o outro melhor por meio de suas intervenções.

Os exercícios relativos ao *domínio de si mesmo* (*enkrateía*) afastam-se da imagem consolidada ou do que se tornou o senso-comum, em filosofia, acerca de seus objetivos enquanto uma atividade crítica e de especulação que se utiliza apenas de um encadeamento discursivo lógico. Mas, pode essa forma de encarar a atividade de Sócrates, ou seja, a perspectiva dos *exercícios de si*, ser classificada como uma não-filosofia? Dorion acredita que não.

Concorda com Dorion, nesse sentido, Pierre Hadot, para quem a filosofia antiga é antes uma *prática*, um exercício de vida, mais do que um ato reflexivo abstrato. Esse era o sentido dos exercícios espirituais no seio das escolas filosóficas, principalmente no Período Helenístico. Entretanto, para o Sócrates de Xenofonte, a prática do *domínio de si* – caminho para a virtude – é algo bastante corpóreo, prático e físico. Estaria no cerne da obtenção da riqueza e da prosperidade, já que aquele que não pode dominar os próprios desejos terá o seu patrimônio dilapidado na relação de escravidão consigo mesmo.

O Sócrates de Platão vê o *exame de si mesmo* ou o *conhecimento de si* como um exame e conhecimento da alma. Ser filósofo é reconhecer o não-saber, e essa é uma mensagem divina. Esse episódio remonta à cena em que Sócrates, na **Apologia**, recebe a notícia de que o Oráculo de Delfos o considera o homem mais sábio da Grécia. Ora, Sócrates considerava-se alguém desprovido de saber e fica perplexo com a afirmação do deus. Afinal, por que o deus o considera mais sábio, se ele mesmo se percebe como um não-sábio?

O filósofo entende esse questionamento como uma missão de vida, já que o deus não mentiria e é sábio em máxima potência. Ele passa então a inquirir aqueles que se consideravam sábios de alguma forma: políticos, poetas, técnicos, etc, e percebe que em todos há a presença da ignorância, mas todos se consideram sábios nas “coisas grandiosas”. Sócrates conclui que

há algo que ele sabe mais do que todos os outros pretensos sábios. Ele sabe que é ignorante e que deseja a sabedoria. O filósofo é então um *intermezzo* entre a absoluta ignorância e o saber divino.

Tal como Eros – retratado no **Banquete** – que deseja o que não possui e não é mortal, mas também não pode ser uma divindade imortal, pois essas possuem a beleza e a sabedoria, assim também é o filósofo. Retorna, aqui, a questão que já tratamos acima por meio do **Mênnon** e a metáfora da raia elétrica: Sócrates de fato não sabia acerca dos assuntos que tratava com seus interlocutores? Ou fingia não saber? A famosa ironia socrática coloca-se nesse ponto. Segundo Hadot, essa é a essência do ensino de Sócrates, pois o *Outro* tem a oportunidade de experimentar o desfazimento de seus saberes aparentes, e revela-se a sua ignorância, ou seja, colocando-se de frente para o “recuo em relação a si mesmo, isto é, finalmente, a consciência”.⁹⁸

Novamente, para Hadot, Sócrates não possui nenhum saber transmissível. Existe algo do campo da experiência que ele pretende em sua busca e investigação interpellando os homens sábios. O *elenchos* (refutação) surge aí como uma ferramenta privilegiada para proporcionar essa experiência. Enquanto conduz o interlocutor pelos caminhos do não-saber, ele próprio coloca-se em aporia, isso aumenta a carga dramática da experiência. Mas essa aporia é sincera ou é hipocrisia? Dorion, diferente de Hadot, acredita que o não-saber socrático é irônico.

Temos boas razões de sobra para crer, como já suspeitavam alguns interlocutores de Sócrates, que sua declaração de ignorância é uma hipocrisia.⁹⁹

A missão de Sócrates na **Apologia**, por ele atribuída pelo deus, é cuidar das almas tornando-as conscientes de sua própria ignorância por meio do *elenchos*. É, dessa forma, uma missão educativa. O *elenchos* não está ali como um mero exercício retórico, mas para provocar uma paixão, uma experiência de não-saber, e é esse modo de fazer filosófico que se aproxima

⁹⁸ HADOT, P. *Op. Cit.*, p. 20.

⁹⁹ DORION, L. A. *Op. Cit.*, p. 43.

de um exercício espiritual causador de uma ascese. Na comparação com o Sócrates de Xenofonte, o fazer filosófico é também um modo de vida e caracteriza-se pelo *domínio de si*, mas, para esse, devotado ao enriquecimento material do próprio sujeito e também do Estado: o homem virtuoso é aquele que enriquece a si mesmo e a cidade. Já o Sócrates platônico *cuida da alma* e, essa sim, é a sede da virtude, e da virtude surgem as verdadeiras riquezas.

Outra coisa não faço senão perambular pela cidade para vos persuadir a todos, moços e velhos, a não vos preocupardes com o corpo nem com riquezas, mas a pordes o maior empenho no aperfeiçoamento da alma, insistindo em que a virtude (ἀρετή) não é dada pelo dinheiro, mas o inverso: da virtude é que provém a riqueza e os bens humanos em geral, assim públicos como particulares (**Apologia**, 30b).¹⁰⁰

Esse contexto do “empenho no aperfeiçoamento da alma” repetido constantemente, com diferentes palavras, pelo Sócrates de Platão, leva Hadot, apoiado em Kierkegaard, a afirmar que aí reside o nascimento do indivíduo. Essa categoria fundamental para a existência, segundo Kierkegaard, foi inventada por Sócrates. A construção dessa categoria relaciona-se com a missão dada a ele pelo deus e aos desdobramentos inferidos por Sócrates na busca de cumprir esse destino.

Entramos, aqui, na importante questão relacionada à tentativa de adjetivação dirigida a Sócrates. A ele é atribuído o termo *atopótatos*. Além de ser aquele que somente conduziria as pessoas à aporia, o *atopótatos*, ou “sem-lugar”, um “fora de lugar”, estaria relacionado à dificuldade de classificar Sócrates em uma função social até então conhecida, ou uma categorização grupal na qual outros personagens se inseriam. Esses tipos ideais correspondiam a indivíduos, tais como “o grande general nobre e corajoso”, sendo Aquiles o grande representante; ou “homem de Estado e precavido”, tendo como representantes, o grego Nestor, o troiano Antenor e, mais adiante no tempo, Péricles. Já Sócrates não pode ser classificado, é um *atopótatos*. Na

¹⁰⁰ PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, UFPA, 2015.

visão de Hadot esse é um demonstrativo de que Sócrates inventou um modo de ser que o identifica ao indivíduo. “Ele foi o indivíduo”.¹⁰¹

Nessa perspectiva é possível levantar a hipótese de que a presunção de saber observada por Sócrates, e dominante entre os pretensos sábios na *pólis* grega da época, pode estar ligada a esses tipos ideais e a um encadeamento de preceitos a eles associados. “O grande general nobre e corajoso” sabe que da nobreza e coragem decorre um *éthos* já estabelecido e definido, desde os tempos arcaicos. É desconstruindo esse *já estabelecido e definido* que Sócrates dirige o seu *elenchos*. Conhecer a si mesmo, nesse sentido, significa investigar em quais pontos há uma simples repetição irrefletida de um fazer e pensar ancestral; é nesse sentido que o *elenchos* provocaria uma experiência de descolamento com um *Outro* herdado e proporcionaria o início da construção de um *si mesmo*, apontando para o indivíduo.

Com o tempo, ao que parece, a ferramenta da refutação torna-se mais rarefeita. Segundo Dorion, na **República**, Platão chega a alertar sobre os riscos que essa prática, agora considerada intempestiva, pode gerar nos jovens atenienses. De fato, os proveitos do *elenchos* não eram tão perceptivos àqueles que se submetiam ou que caíam em um diálogo com Sócrates. Afinal, ter o seu não-saber revelado diante de todos não parece ser uma experiência agradável, apesar de, por vezes, ser proveitosa.

Aos poucos privilegia-se a *maiêutica* como uma nova missão e um novo modo de fazer filosófico. Enquanto no *elenchos* o procedimento era o de refutar e, portanto, examinar o discurso do outro, desconstruindo-o, agora, na *maiêutica*, o processo tem relação com fazer nascer as almas, “ajudando-as a descobrir em seu seio os conhecimentos que elas abrigam sem o saber”.¹⁰²

A alma no Livro IV da *República* de Platão

O livro IV da *República* é dedicado a estabelecer as relações entre as virtudes, as partes da alma e as características da cidade. As relações entre a alma individual e a cidade estão presentes e diluídas em toda a obra, mas no livro IV aparecem de forma mais evidente. Platão, pela boca de Sócrates,

¹⁰¹ HADOT, P. *Op. Cit.*, p. 27.

¹⁰² DORION, L. A. *Op. Cit.*, p. 56.

advoga a ideia de que a produção da cidade ideal ou da “cidade feliz” é resultado de uma ordenação das suas partes. Cada cidadão deve ter consciência de qual é a sua vocação ou função para o trabalho na *pólis* e assim desempenhá-la. Ao praticar aquilo que lhe é próprio, cada indivíduo contribui para a ordenação do todo e, dessa forma, para a constituição da “cidade feliz”.

Deve, portanto, observar-se, se estabelecemos os guardas tendo em vista proporcionar-lhes o máximo de felicidade, ou se se deve ter em consideração a cidade inteira, para que ela a alcance, e forçar os auxiliares e os guardiões a proceder assim e persuadi-los, a fim de que sejam os melhores artistas no seu mester, e assim em todas as profissões; e deste modo, quando toda a cidade tiver aumentando e for bem administrada, consentir a cada classe que participe da felicidade conforme a sua natureza (**República** 421c).¹⁰³

Dessa forma, cada classe participará da felicidade da cidade conforme a sua natureza. A relação entre a natureza individual, inata e dotada aos homens pelos deuses, e a *paideia* da cidade, é outra tônica desse livro. A natureza pode dessa forma ser melhorada, amplificada “desde que guardem a grande norma proverbial, ou melhor, uma norma que não é grande, mas adequada” (**República** 423e). Essa “norma proverbial” a ser guardada é justamente a educação. A natureza do homem não pode ser mudada, mas sim melhorada por meio da *paideia*.

Ora pois – continuei – a república, uma vez que esteja bem lançada, irá alargando como um círculo. Efectivamente, uma educação e instrução honestas que se conservam tornam a natureza boa, e, por sua vez, naturezas honestas que tenham recebido uma educação assim tornam-se ainda melhores que os seus antecessores, sob qualquer ponto de vista, bem como sob o da procriação, tal como sucede com os outros animais (**República** 424a).

Essa ordenação que cumpre uma melhoria progressiva na cidade ideal “bem lançada”, só pode ser efetivamente realizada por meio do conhecimento da natureza das suas partes. Daí a importância de se conhecer as partes da alma do homem, pois essas são análogas às partes constitutivas da cidade.

¹⁰³ PLATÃO. **República**. Trad. Maria Helena da R. Pereira. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2007.

A garantia de que essa ordenação encontraria ressonância na alma reside no ensino da música. Pelas suas características matemáticas, harmônicas e rítmicas, a música gradativamente construiria a ordenação no espírito do indivíduo. Essa característica, transposta ao coletivo, dotaria a cidade com esse mesmo espírito de ordenação harmônica.

A cidade ideal deve alcançar na plenitude as quatro virtudes cardinais, quais sejam: sabedoria, temperança, coragem e justiça. Não se faz uma cidade sábia, prudente, corajosa e justa, sem homens capazes de atingir essas mesmas qualidades no máximo de suas potencialidades. Para desenvolver tais características o homem precisa antes “ser senhor de si” e nunca “escravo de si mesmo” (**República**, 431a-b). Há que se fazer com que a parcela da alma melhor, domine a pior. Nessa condição ainda podemos observar a alma como sendo composta por duas partes. Uma racional, lógica, organizada e melhor, outra irascível, irritadiça, dominada pela busca de prazeres, e que se confunde com aquela que será a terceira parte, a apetitiva.

Mas esta expressão parece-me significar que na alma do homem há como que uma parte melhor e outra pior; quando a melhor por natureza domina a pior, chama-se a isso ‘ser senhor de si’ – o que é um elogio, sem dúvida; porém, quando devido a uma má educação ou companhia, a parte melhor, sendo mais pequena, é dominada pela superabundância da pior, a tal expressão censura o facto como coisa vergonhosa, e chama ao homem que se encontra nessa situação escravo de si mesmo e libertino (**República** 431a-b).

Na passagem acima fica clara a dualidade da alma. Agora não mais uma bipartição relativa corpo-alma, como aparece no **Fédon**, mas sim um conflito no interior dela mesma, apontando para duas naturezas opostas¹⁰⁴. Uma parcela da alma menor e, portanto, mais suscetível, é caracterizada como *boa*, e outra parte maior, mais robusta e, portanto, com mais potência e possibilidade de influência, que é definida como *má*. Tal posição é confirmada mais adiante quando essa metáfora encontra-se posicionada em analogia à cidade.

¹⁰⁴ Cf. ROBINSON, T.M. *Op. Cit.*, p. 83.

Não vês também que na tua cidade os desejos da multidão dos homens de pouca monta são subjugados pelos desejos e pelo bom senso dos que são menos e melhores? (**República** 431d)

A crítica subjacente à democracia e o elogio simultâneo a uma aristocracia apoiam-se na dualidade da alma expressa por meio de um conflito interno. A temperança é definida como uma espécie de consenso acerca de quem deve governar, tanto no âmbito da cidade quanto no da alma individual (Cf. **República**, 432a-b).

A virtude síntese, tal como é expressa em **República** 430 c, é a justiça. Toda a construção da argumentação para delinear a *cidade feliz* converge para a ideia de justiça e, como veremos, o equilíbrio das partes para se constituir uma cidade justa é bastante delicado. A ideia de um equilíbrio geométrico, harmônico e musical como expressão máxima da justiça, e portanto da saúde de uma cidade bem governada, comporta suas raízes nos tempos arcaicos ou da constituição mesma da identidade helênica como civilização. Não entraremos, pois, nessa enorme avenida, basta-nos, para os propósitos desse trabalho, ter em vista que Platão não é o criador desse ideal, e que a associação entre saúde, justiça, boa-governança e equilíbrio, é muito anterior ao advento da cidade.

Como dissemos, a ordenação das tarefas está no fundamento da constituição da cidade ideal. A partir do trecho 435a, Platão passa a associar o surgimento da justiça com as três ordenações da cidade ou da alma individual.

- Mas a cidade pareceu-nos justa, quando existiam dentre dela três espécies de naturezas, que executavam cada uma a tarefa que lhe era própria; e, por sua vez, temperante, corajosa e sábia, devido a outras disposições e qualidades dessas mesmas espécies
- É verdade
- Logo, meu amigo, entendemos que o indivíduo, que tiver na sua alma estas mesmas espécies, merece bem, devido a essas mesmas qualidades, ser tratado pelos mesmos nomes que a cidade. (**República** 435b)

A tríade do equilíbrio para a constituição da cidade feliz é a mesma que deve existir no indivíduo para a constituição do homem virtuoso e, portanto,

depende das condições estruturantes para um bom governo e um governante justo. Deve ser ele *temperante*, ou seja prudente, que domina a parcela dos apetites da sua alma, deve ser *corajoso*, senhor da irascibilidade da alma, e deve ter uma predileção pelo *saber*, se ocupar da principal atividade da razão, ou seja, o conhecimento. A justiça é então uma resultante do equilíbrio dessas três virtudes: temperança, coragem e sabedoria.

Essa visão presente na **República** acerca da alma difere das que aparecem em outros diálogos que tratam do tema da tripartição, em especial no **Timeu** e no **Fedro**. Nesses dois diálogos a parte irascível e a parte apetitiva são componentes que aprisionam o homem ao mundo sensível, dificultando ou mesmo impedindo o acesso da alma ao mundo inteligível. A razão seria a via de acesso privilegiada. Já na **República** a tônica está no equilíbrio entre as partes, para se compor a justa medida, tanto na alma individual, quanto na cidade. Platão parece ainda estar em processo de investigação e ter consciência de que esse objeto (a alma) não está acabado, mas está em mutação, como podemos observar na passagem abaixo.

- Mas já 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. (**República** 436b)

Aparece nessa passagem também o sentido mais corrente da divisão tripartite da alma em racional, irascível e apetitiva. Algo que complementa as partes da alma, em analogia com a cidade, quando estabelecidas a partir das virtudes cardinais: sabedoria, coragem e temperança, que em equilíbrio resultam na justiça. A derivação que leva Platão a concluir que a alma individual é análoga às partes da cidade nasce da observação de que a cidade é o resultado da soma das suas partes, dos indivíduos que a compõe ou dos seus cidadãos. Mais ainda, determinadas coletividades tendem por natureza a certas propensões, algo que acaba por delinear virtudes próprias de

determinados povos. Essa observação teve como resultado a bela passagem que segue:

- Porventura não é absolutamente forçoso que concordemos que em cada um de nós estão presentes as mesmas partes e caracteres que na cidade? Não é, efetivamente, de nenhum outro lado que elas para lá vão. Seria, na verdade, ridículo que alguém supusesse que a irascibilidade não provinha dos habitantes das cidades, que são acusados de ter esse temperamento, como os da Trácia e da Cítia e de quase todas as regiões setentrionais; ou o gosto pelo saber, que poderia atribuir-se de preferência ao nosso país; ou o amor das riquezas que não deixariam de imputar aos Fenícios e aos Egípcios. (**República** 436a)

Curioso notar que a função apetitiva da alma está em correspondência não só com os apetites de alimento ou sexuais, mas também com os desejos e prazeres relacionados ao enriquecimento, como foi citado na passagem 436b: “toca aos prazeres da alimentação, da geração e quantos há gêmeos destes”.

O livro IV da **República** explora, como já mencionamos, um dos aspectos mais ricos e curiosamente modernos relativos aos estudos da alma, que é a sua característica conflituosa: o fato de que a alma humana entra, não raro, em contradição consigo mesma. Entretanto, para Platão esse conflito se dá necessariamente nas partes da alma entre si, e nunca o conflito ocorre internamente a uma parte, dirigindo-se ela contra ela mesma. Os apetites, por exemplo, podem investir contra a irascibilidade ou contra a razão, mas nunca os apetites realizarão um ataque contra eles mesmos.

(...) tão-pouco nos persuadirá de que jamais o mesmo sujeito poderá sofrer, ser ou realizar efeitos contrários na mesma das suas partes e relativamente à mesma coisa. (**República** 437a)

Mais adiante:

- Por conseguinte, se, quando tem sede, alguma coisa a puxa, encontrar-se-á nela algo de distinto que tem sede e que a leva, como um animal selvagem, a beber. Efectivamente – já o dissemos – o mesmo sujeito, na mesma parte e

relativamente ao mesmo objeto, não pode produzir ao mesmo tempo resultados contrários. (**República** 439a)

Cada parte da alma terá a sua função, e a educação entra como o elemento que possibilita a harmonização entre as partes. A má educação provoca o desequilíbrio e, por conseguinte, a injustiça na cidade. As “disciplinas” protagonistas nesse processo da harmonização são a ginástica e a música. A ginástica, promovendo ritmo, regularidade e domesticação da irascibilidade, desenvolvendo a coragem, enquanto a música alimenta a alma com belos discursos e ciência, fortalecendo a razão.

Platão estabelece uma hierarquia das partes da alma apontando para a hierarquia similar que se manifestará na cidade. Essa hierarquia nos remete ao livro VII onde serão descritos os caminhos para a realização da *paideia* que proporcionará o equilíbrio na alma e na cidade ideal.

- E estas duas partes¹⁰⁵ assim criadas, instruídas e educadas de verdade no que lhes 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 torne grande e forte, e não execute a sua tarefa, mas tente escravizar e dominar uma parte que não compete à sua classe e subverta toda a vida do conjunto. (**República** 442a-b)

Por essa passagem podemos inferir que a razão é a parcela que deve governar, e também a menor parte na alma; segue em tamanho a irascível, que deve ser controlada pela racional; e as duas seguidas pela parcela apetitiva ou concupiscível – esse último termo acentua ainda mais a sua propensão aos prazeres, a ânsia por riquezas, a lascívia e, dessa forma, a uma espécie de corrupção da alma – e por esse motivo tem uma propensão maior a escravizar as outras partes da alma, submetendo-as a seu jugo.

O esforço da virtude da justiça consiste em mantê-las em equilíbrio, não necessariamente em tamanhos iguais, mas cumprindo cada qual a sua função específica, já que por natureza a razão sempre será a menor parte, e a concupiscência será a maior. Assim também ocorrerá na cidade, e daí a

¹⁰⁵ Racional e irascível.

necessidade de se formar indivíduos por meio de um caminho educativo tal, que se ocuparão da razão na sua mais plena atividade e controlarão as demais partes ou funções na cidade. O paralelo entre a harmonia musical e a justiça segue nessa passagem:

- Na verdade, a justiça era qualquer coisa neste gênero, ao que parece, excepto 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 a tarefas alheias nem que interfiram umas nas outras, mas depois de ter posto a sua casa em ordem no verdadeiro sentido, de ter autodomínio, de se organizar, de tornar amigo de si mesmo, de ter reunido harmoniosamente três elementos diferentes, exatamente como se fossem três termos numa proporção musical. (**República** 443d)

Devemos ainda acrescentar que a música instrumental é acompanhamento para a performance recitativa. Dessa forma, quando Platão se refere à música, podemos entender como um composto entre a música, como a concebemos, composta pelas regras harmônicas (progressões como tônica, terça e quinta, por exemplo), ritmo e melodia. Isso tudo associado a uma recita mnemônica, em geral obedecendo métricas e rimas definidas. Além desse elemento mais técnico, o termo *mousiké* remete à “arte das Musas, ao canto, à dança e à poesia”.

O substantivo grego μουσική, que ocorre tanto no gênero feminino quanto no neutro plural, significa “arte das Musas, canto, dança, poesia”, e usualmente, em Platão, é identificado com as noções de “formação espiritual, educação superior, cultura, persuasão.” Desses significados, quatro deverão receber atenção especial: arte das Musas, formação espiritual, educação superior, e persuasão – ou palavra persuasiva.¹⁰⁶

Como podemos observar, um dos significados para *mousiké* é a “arte das Musas”, nesse sentido, entoar o cântico é antes estar predisposto a escutar as vozes das Musas, das quais *Mnemosyne* é a mãe geradora. O componente da memória relaciona-se mais a uma revelação divina ou inspiração das musas do

¹⁰⁶ SILVA, B. D. M. **TES MOUSIKES TOPOS TEI POLITEIAI: sobre a educação elementar através da música na República de Platão**. 2009. 131f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, p. 16.

que propriamente com uma função de resgate mental de um evento do passado.

Quando Platão se refere à música como um dos componentes fundamentais da *paideia* e também como uma “disciplina” elementar para gerar equilíbrio entre as partes da alma, e portanto justiça na cidade, estamos aqui mergulhando em águas que vão muito além da estrutura geométrica que as notas podem assumir em uma escala tonal. É possível assumi-la como a própria linguagem das Musas e, portanto, uma forma de comunicação da instância divina com a humana.

Ao final do livro IV vemos um esforço de Platão para estabelecer os caminhos que a *paideia* deverá trilhar para estabelecer a justiça na alma dos indivíduos. Para isso, o filósofo utiliza-se de uma metáfora bastante comum nos seus diálogos, tanto pela conveniência literária quanto pelos elementos investigativos próprios dessa arte, que é a medicina. Para estabelecer a saúde da alma, o educador-filósofo deve dispor os “elementos da alma” da mesma maneira que o médico dispõe os elementos do corpo na busca da cura.

- Ora, produzir a saúde consiste em dispor, de acordo com a natureza, os elementos da alma, para dominarem ou serem dominados uns pelos outros; a doença, em, contra a natureza, governar ou ser governado um por outro.
(**República** 444d)

Ordenação e hierarquização dos elementos segundo sua natureza e função pode determinar os caminhos entre a saúde e a doença da alma e, no âmbito coletivo, a justiça ou injustiça na cidade.

Sócrates e Platão: dois projetos de *paideia*

Platão constrói a catedral da sua filosofia de modo a projetar em sua nave central o problema do melhor Estado possível, elaborado na **República**. Essa cidade ideal busca a justiça na plenitude e, para atingir esse Estado justo, é necessário criar uma *paideia* que seja capaz de desenvolver essa virtude nos homens.

Sócrates é, para Jaeger, “mais do que aquilo que resta como ‘apontamento filosófico’”¹⁰⁷, ou seja, a figura de Sócrates transcende aquilo que poderia ser impresso na filosofia platônica, configurando-se como o “mais espantoso fenômeno pedagógico da história do Ocidente.”¹⁰⁸ Sócrates mergulha na alma para compreender a moralidade humana e, partindo desse mergulho, encontra o caminho para a sua *paideia*.

Sócrates era amigo do povo, mas era considerado mau democrata. Não simpatizava com a intervenção política ativa dos Atenienses nas assembleias do povo ou como jurados nos tribunais da justiça. Só uma vez agiu publicamente como membro do senado e presidente da assembleia popular, na qual, sem prévia resolução, a multidão condenou à morte, por sentença em bloco, os chefes da batalha vitoriosa das Arginusas, por não terem salvo, devido à tempestade, os náufragos que lutavam com as ondas. Foi Sócrates o único dos prítanes que se negou a autorizar a votação, ilegal. Este ato poderia mais tarde ser invocado como feito patriótico, mas era indubitável que ele tinha declarado defeituoso, como norma fundamental, o princípio democrático dominante em Atenas, segundo o qual o Governo era incumbência da maioria do próprio povo; em substituição proclamara, como norma para a direção do Estado, o princípio do superior conhecimento das coisas.¹⁰⁹

Há algo do espírito democrático na *paideia* socrática, afinal, após receber a notícia de que ele é o “mais sábio dos homens” do Oráculo, parte para interpelar as pessoas: aristocratas, sofistas, escravos, jovens, pessoas comuns, para tentar entender como pode ser ele o mais sábio dos homens, já que não se via dessa forma. Mas, ao mesmo tempo, não se pode negar uma sentença divina. Sócrates trava diálogo com todos, indiscriminadamente, e busca fazer nascer o conhecimento dessa troca de falas e escutas.

O seu método tem algo da sobriedade do método empírico dos médicos. O seu ideal do saber é a *techné*, tal qual a medicina a encarna, até na subordinação do saber a um fim prático.¹¹⁰

¹⁰⁷ JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. São Paulo, Martins Fontes, 2001. p. 512.

¹⁰⁸ Id. *ibid*.

¹⁰⁹ Id., pp. 514-515.

¹¹⁰ Id., p. 519.

Sócrates é um autêntico médico, a ponto de, segundo Xenofonte, não se preocupar menos com a saúde física dos seus amigos do que com o seu bem-estar espiritual. Mas é sobretudo o médico do homem interior.¹¹¹

A preocupação de Sócrates está dirigida à saúde da alma do seu interlocutor. Ele entende o seu diálogo como uma ação de cura da alma, como um exercício espiritual. Esse diálogo comporta necessariamente algo do campo do inesperado, afinal não se pode saber com exatidão o que o outro responderá ao ser perguntado acerca de um assunto qualquer, ainda mais quando esses assuntos comportam conceitos de vasta complexidade, tais como: o que é a justiça? O que é a virtude? O que é o amor?

A *paideia* socrática suporta a dúvida e a incerteza com um componente intrínseco à sua intervenção filosófica diante dos indivíduos. Ele leva em conta o que o seu interlocutor fala, mesmo que em meio a uma ácida ironia, o campo de experiência do outro constitui a matéria prima da sua *maiêutica*.

Em Platão, o exato oposto ocorre. Caso tomemos o livro VII da **República** como uma síntese da sua concepção educativa, observamos que há ali um caminho bastante bem acabado pelo qual deve trilhar o filósofo-educador para estabelecer a justiça no espírito dos homens e, ao final, formar um cidadão possuidor da *kalokagatia* (a suma bondade e a suma beleza). Há um curriculum pré-estabelecido, etapas a serem cumpridas, e um sentido de progressão geral dos saberes que resulta na formação do homem ideal, cidadão da *pólis* ideal.

Talvez uma das passagens mais conhecidas da obra de Platão seja a “alegoria da caverna”. A metáfora criada pelo mestre da Academia é amplamente conhecida por estudantes e professores do ensino fundamental. Em geral, a discussão, em sala de aula, acerca do mito da caverna, encontra-se nos momentos introdutórios das aulas de filosofia e servem para ilustrar a passagem da ignorância à sabedoria, promovida pelo seu estudo sistemático. Não por acaso essa alegoria encontra-se na abertura do livro VII da **República**. De fato, Platão, pela boca de Sócrates, é bastante claro quanto às intenções da alegoria nesse ponto da obra, e a descrição do caminho pedagógico de dissolução das pseudo-realidades, “sombras ou imagens das sombras”, vividas

¹¹¹ Id., p. 520.

pelos habitantes da caverna, até o sofrido processo de aquisição da verdade, representada pela luz divina.

- A presente discussão indica a existência dessa faculdade na alma e de um órgão pelo qual aprende; como um olho que não fosse possível voltar das trevas para a luz, senão juntamente com todo o corpo, do mesmo modo esse órgão deve ser desviado, juntamente com a alma toda, das coisas que se alteram, até ser capaz de suportar a contemplação do Ser e da parte mais brilhante do Ser. A isso chamamos o bem. (...)
- A educação seria, por conseguinte, a arte desse desejo, a maneira mais fácil e mais eficaz de fazer dar a volta a esse órgão, não a de o fazer obter a visão, pois já a tem, mas, uma vez que ele não está na posição correcta e não olha para onde deve, dar-lhe os meios para isso. (**República** 518d)

O “órgão” do aprendizado não parece estar localizado na alma, mas parece ser um atributo interno do homem. Por conseguinte também não parece ser esse “órgão” uma parcela da alma tripartite, como a racional, algo que seria natural se conjecturar. Todo o processo da educação, em Platão, consiste em um esforço para direcionar esse “órgão” do aprendizado, análogo à visão, para a direção certa. O caminho desse esforço corretivo não ocorre sem um grau de sofrimento, e implica um trabalho coercitivo, como podemos observar na passagem que segue:

- Portanto, se alguém o forçasse a olhar para a própria luz, doer-lhe-iam os olhos e voltar-se-ia, para buscar refúgio junto dos objetos para os quais podia olhar, e julgaria ainda que estes eram na verdade mais nítidos do que os que lhe mostravam? (**República** 515e)

O uso do termo “forçar” condiciona a direção do tal “órgão” cognitivo de forma coercitiva para a observação da luz divina. Na passagem abaixo essa ação fica ainda mais evidente.

- E se o arrancassem dali à força e o fizessem subir o caminho rude e íngreme, e não o deixassem fugir antes de o arrastarem até à luz do Sol, não seria natural que ele se doesse e agastasse, por ser assim arrastado, e, depois de chegar à luz, com os olhos deslumbrados, nem sequer pudesse ver nada daquilo que agora dizemos serem os verdadeiros objetos? (**República** 516a)

Expressões como “arrancassem dali à força”, “fizessem subir o caminho rude e íngreme”, “que ele se doesse e agastasse”, “arrastado”, acentuam o caráter de coerção ao qual esse primeiro filósofo está sendo levado a contemplar a luz e o divino. Algo que nos leva, por inferência, a concluir que todos os que deverão passar pelo processo de aprendizado para redirecionar o “órgão”, passarão também pela mesma natureza coercitiva. Nessa perspectiva, a educação é um processo eminentemente coercitivo.

Platão tem em mente o seu próprio mestre como modelo desse primeiro filósofo. Não conhecemos, entretanto, nenhuma passagem que apresente Sócrates como esse filósofo que sofreu uma pesada imposição dos deuses para contemplar a luz divina. Ele vivencia um grau de “angústia” quando é confrontado pelo Oráculo, por não acreditar ser ele o homem mais sábio, mas a resposta a essa “angústia” é uma deliberada ação investigativa, utilizando-se do método por ele adquirido da medicina, no qual interpela seus interlocutores e trabalha com o material do *lógos* que surge na confrontação – *elenchos* – ou na *maiêutica*.

No diálogo **Mênon**, afirma-se que aquilo a que chamamos de aprendizado não é nada além de rememoração. Entendemos ser essa concepção de aprendizado fundamentalmente diversa da proposta no livro VII da **República**. Seguem duas passagens, com sublinhados nossos.

Sendo então a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas que estão aqui quanto as que estão no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto ao demais, ser possível a ela rememorar aquelas coisas justamente que já antes conhecia. Pois, sendo a natureza toda congênere e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo alguém rememorado uma só coisa – fato esse precisamente que os homens chamam aprendizado. (**Mênon** 81b)

Mais adiante, ainda sobre o que é o aprendizado.

SO. Ainda há pouco te dizia, Mênon, que és traiçoeiro; eis agora que me perguntas se posso te ensinar – a mim, que digo que não há ensinamento mas

sim rememoração – justamente para que imediatamente apareça eu proferindo uma contradição comigo mesmo. (**Mênon** 82a)

Não reconhecemos, nessa passagem, a ação coercitiva que podemos identificar na prática educativa proposta no livro VII da **República**, quando vemos o mestre de Platão realizando o ato educativo na bela passagem do diálogo entre Sócrates e o escravo de Mênon. Sócrates conduz o escravo a deduzir um intrincado problema geométrico, utilizando-se apenas de perguntas e respostas, em um primeiro momento, fazendo o escravo cair em aporia, e depois conduzindo-o à dedução e resolução do problema. Ao comentar o que se passou ali no método de fazer surgir a “ciência” no escravo, Sócrates afirma:

SO. E agora, justamente, como num sonho, essas opiniões acabam de erguer-se nele. E se alguém lhe puser essas mesmas questões frequentemente e de diversas maneiras, bem sabes que ele acabará por ter ciência sobre estas coisas e não menos exatamente que ninguém. (**Mênon** 85d)

Nada menos coercitivo e mais natural do que uma ideia ou ciência que se “ergue como em um sonho”.

O que está em jogo nessas duas abordagens educativas não é o grau de violência ou passividade empregado em cada uma delas, mas, sim, a direção do movimento do aprendizado e, dessa forma, a intensidade de valorização do indivíduo em cada uma delas. Por um lado, a crença de Sócrates na potência humana é tão grande que ele associa essa potência criadora e produtiva, de aquisição ou rememoração de conhecimentos, à potência divina. O mais ignorante dos escravos é capaz de, pelos próprios meios cognitivos, deduzir e resolver um difícilíssimo problema geométrico. A direção do aprendizado se dá do interior do indivíduo, para fora.

Na **República**, o sentido desse aprendizado é diametralmente oposto. É necessário criar todo um sistema estatal organizado em sentido progressivo e linear de “conteúdos”, para que o “órgão” cognitivo do indivíduo redirecione sua visão em direção à luz. O movimento da ação ocorre de fora para dentro. Soma-se a isso toda a descrição das partes da alma no livro IV, onde se estabelece que a função apetitiva e a função irascível são muito maiores do que a racional, logo, os indivíduos seriam pouco propensos à sabedoria e muito

mais aos prazeres e à fúria, por exemplo. O indivíduo teria um aparelho psíquico que não privilegia o aprendizado.

Outra flagrante diferença entre essas duas concepções de *paideia* relaciona-se com a possibilidade de se ensinar ou não a virtude a alguém. Sobre esse tema, segue mais uma passagem do **Mênon**:

SO. Mas concordamos que uma coisa da qual não houvesse nem mestres nem alunos, essa coisa tampouco seria coisa que se ensina?

MEN. Concordamos.

SO. E mestres de virtude em lugar nenhum estão aparecendo, não é verdade?

MEN. É assim.

SO. E se não há mestres, tampouco há alunos?

MEN. É evidente que é assim.

SO. Logo, a virtude não seria coisa que se ensina?

MEN. Parece que não, se realmente nós examinamos corretamente. De modo que também me pergunto precisamente, Sócrates, se afinal nem sequer há homens bons, ou, se há os bons, qual seria a maneira de tornar-se tal. (**Mênon** 96c-d)

Fica claro, então, que para o Sócrates do diálogo **Mênon**, a virtude não é coisa que se ensina. Já na **República**, o tratado todo se relaciona com as possibilidades e caminhos de se conduzir ao ensino da justiça que, por sua vez, possibilita o desenvolvimento das outras virtudes cardinais, algo que também entra em choque com a visão de virtudes do **Mênon**, já que nesse diálogo a única virtude é a ciência, havendo uma exceção para a opinião correta (ὁρθὴ δόξα – 97c).

Dialética como antipedagogia

Abriremos um parêntese nesse momento. Antes de dissertarmos acerca de algo que classificaremos como antipedagógico, faz-se necessário delimitarmos o que entendemos como pedagógico. A pedagogia, na atualidade, representa um esforço organizador, consciente e classificatório, para sistematizar uma certa técnica de ensinar e aprender. Nos termos de Catherine

Millot, a pedagogia seria “a ciência dos meios e fins da educação”.¹¹² O pedagogo é, portanto, alguém versado em uma certa ciência ou arte de ensinar, domina uma técnica que, se seguida, formará o Homem ou, ainda, conservará a sua “forma de existência social e espiritual”.¹¹³

A educação, muitas vezes confundida com a pedagogia, é uma ação humana mais espontânea e, em certo sentido, incontável, pois se estende para além da vontade consciente e da razão. Ensina-se e aprende-se mesmo quando essa não é a intenção deliberada, e para alguns, principalmente quando não há uma intenção deliberada. Acerca das diferenças entre pedagogia e educação, afirma Rinaldo Voltolini:

A própria consolidação universitária da pedagogia indica a consideração de seu caráter científico em nossa sociedade. O mínimo exame em sua grade curricular basta para constatar que ela se caracteriza por ser um lugar de entrecruzamento de várias ciências afins à questão educativa. Sociologia, psicologia, história, ou mesmo a filosofia vêm dedicar-se num lugar supostamente comum a colocar suas linhas de força em jogo no debate educativo.¹¹⁴

A educação configura-se aqui como o fim, e a pedagogia como os meios para atingi-lo. Mais adiante, agora sobre as características gerais da pedagogia:

Nessa definição fica claro o tríptico caráter da pedagogia: pragmático, ou seja, voltado para a proposição; idealizante, ou seja, dirigido por uma imagem ideal da educação; vacuidade de seu saber, o quer dizer que seu saber está em estrita dependência com os diversos saberes que lhe dão substância. Essa condição essencialmente agenciadora lhe aproxima definitivamente da definição que destacávamos acima para a Técnica. Tal proximidade a predispõe a funcionar como mero lugar de agenciamento desses vários saberes. O lugar do ideal, com a consequente pressão que ele exerce em direção ao prescritivo e ao normativo, joga um importante papel de vetor na consideração dos diversos saberes que se apresentam nesse campo. Cada

¹¹² MILLOT, Catherine. **Freud Antipedagogo**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1987, p. 7.

¹¹³ JAEGER, W. *Op. Cit.*, p. 3.

¹¹⁴ VOLTOLINI, Rinaldo. **A pedagogia como técnica: psicanálise e rentabilização dos saberes**. Revista Espaço Acadêmico. Mensal, nº 131, Abril de 2012, Ano XI. Dossiê Psicanálise e Contemporaneidade. INSS 1519-6186. p. 21.

saber que se apresenta nesse campo sofre uma torção na direção da pergunta: o que fazer? E como fazer, para atingir o ideal? Tal torção vetoriza a abordagem que se pode ter desses saberes, restringindo seus sentidos possíveis.¹¹⁵

Em nosso sublinhado, ressalta-se o caráter normativo e prescritivo da pretensa ciência pedagógica ou, para Voltolini, da técnica. Observamos que tais características aproximam-se muito do caminho proposto por Platão no livro VII da **República** e, ao mesmo tempo, distanciam-se da demonstração da *paideia* socrática no diálogo **Mênon**. As características da pedagogia apresentadas por Voltolini aproximam-se da **República**, pois lá a *paideia* tem um caráter pragmático, ou seja, ela servirá para algo, no caso a formação do cidadão virtuoso; é idealizante, pois serve ao ideal maior da construção da cidade ideal, e possui vacuidade em seu saber, já que precisa apoiar-se em diversos outros saberes para constituir um percurso formativo. Ao longo desse percurso, cada um desses saberes sofre uma “torção” de sua intencionalidade original ou de sua constituição natural, para abarcar as idealizações presentes na concepção pedagógica.

O exato oposto podemos evidenciar na *paideia* presente no **Mênon**. A intervenção socrática não visa um pragmatismo aplicável ou uma serventia na *práxis*: a que serviria saber o que é a justiça? Ou o que é a virtude? O que é o amor, a não ser realizar o *cuidado de si* no processo das investigações desses temas? Ela abdica de um ideal prévio que se deseja atingir, essa característica confirmada com o “tudo o que sei é que de nada sei” socrático. E no lugar da vacuidade da sustentação por si mesma, emerge a dialética como um fazer próprio dessa prática educativa.

Esperamos, assim, ter estabelecido um conceito de educação, e outro de pedagogia, e por consequência de antipedagogia, necessário ao desenvolvimento dessa dissertação.

¹¹⁵ Idem, p. 22.

Experiências dialógicas ou antipedagógicas

São muitas as experiências educacionais que exploram esse viés da não-intencionalidade, ou ainda a ideia de explorar a intenção ou desejo de quem aprende, dando menor protagonismo aos desejos de quem ensina. Seguem alguns exemplos:

Em 2013 o educador indiano Sugata Mitra foi o vencedor do TED Prize¹¹⁶ que premia iniciativas de “alto impacto social”, pelo seu trabalho com a “Escola na Nuvem”. Mitra é um engenheiro computacional que, em função da sua proximidade física com favelas indianas, passou a realizar um experimento com crianças que ele intitulou de “Buraco na Parede”¹¹⁷. Basicamente, o experimento consistia em abrir um buraco em uma parede que dava para uma comunidade extremamente carente, e instalar ali um computador conectado à internet. Segundo seu relato, em poucos dias as crianças da comunidade já eram capazes de realizar pesquisas e resolver problemas que se relacionavam com seus interesses.

É notório também o caso da experiência da Escola de *Summerhill*. Tornou-se uma espécie de símbolo dos métodos “alternativos” de educação ao estabelecer uma radical experiência de liberdade e auto-gestão por parte dos alunos. Fundada nos anos 1920, por Alexander Sutherland Neill, teve forte inspiração e influência da psicanálise nascente por intermédio de Wilhelm Reich, seu analista na época.

A Escola da Ponte, em Portugal, explorou outra dimensão da auto-organização e auto-gestão do aprendizado por parte dos próprios alunos. A experiência surge nos anos 1970 a partir das proposições do educador José Pacheco, ganhando grande repercussão mundial, mas especialmente no Brasil, ao longo dos anos 70 e 80, quando havia uma demanda por experiências que rompessem com o modelo dito tradicional, e que propusessem um maior grau de liberdade e autonomia. O contexto histórico e político impulsionava ainda mais esse desejo latente. Não por acaso, em São Paulo surgem escolas que se tornam referências desses propósitos nesse

¹¹⁶ <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2013/02/1237643-educador-indiano-ganha-premio-do-ted-de-us-1-milhao.shtml>

¹¹⁷ O experimento ficou conhecido pelo TED e está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dk60sYrU2RU>

mesmo período, tais como o Colégio Equipe (fundado em 1969), Escola Vera Cruz (1963), e o Colégio Oswald de Andrade (anos 70), entre outros. Mais recentemente, tem se tornado comuns os estudos acerca da abordagem de educação infantil surgidas na região de Reggio Emilia, no norte da Itália.

Chegamos aqui em um ponto de intersecção dessas novas ou novíssimas perspectivas educacionais e antipedagógicas, já que buscam abdicar dos controles dos “meios e fins” da educação, possibilitando uma interlocução com o *Outro*, ou reduzindo as bordas entre *Sujeito* e *Objeto* no processo educacional, de maneira a aproximar todos de se tornarem *Sujeitos* desse mesmo processo. Aí encontra-se a dialética como método para fazer surgir *Sujeitos*.

Para Diógenes Laércio a dialética representa o máximo da evolução filosófica.

(58) Mas, da mesma forma que antigamente apenas o coro se incumbia de representar a tragédia, e mais tarde, para dar ao coro tempo de respirar, Téspis introduziu um primeiro ator proporcionando pausas ao coro, e Ésquilo um segundo ator, e Sófocles um terceiro, fazendo a tragédia chegar à sua plenitude, da mesma forma a filosofia primeiro dedicou-se unicamente à natureza; depois, com Sócrates, introduziu a ética como segundo assunto, e com Platão a dialética como terceiro, levando assim a filosofia à sua perfeição.¹¹⁸

Sócrates aparece, antes de mais nada, como um humanista, alguém que respeita e valoriza o saber do homem e busca investigar tanto quanto possível algo que retrate a sua verdade, para então contestá-la. Sua *tekhné*, vinda da medicina, serve a esse propósito, e tanto quanto possível busca observar o fenômeno humano de forma empírica. O *elenchos* configura-se, dessa forma, como um método de máximo respeito ao fenômeno humano em benefício da investigação de si mesmo, ou pela busca da *areté* máxima: o conhecimento.

¹¹⁸ LAÉRCIO, D.. *Op. Cit.*, p. 98.

A “dialética” socrática era uma planta indígena peculiar, a antítese mais completa do método educativo dos sofistas, que tinha aparecido simultaneamente com aquela.¹¹⁹

O movimento filosófico anterior ao seu, e contra o qual o mestre ateniense se debateu, representa uma diametral antítese do seu modo de vida. Os assim chamados “sofistas” realizam a tarefa pedagógica por excelência ao estabelecerem um discurso pronto, harmônico em suas formas e desenhado para tornar vitorioso aquele que dominasse seus caminhos. Tem como fundamento prático a barganha mercantil, ao prover grandiosas somas de dinheiro aos seus mestres, tal como o exemplo de Protágoras, de quem se diz ter acumulado mais bens do que o escultor Fídias.

Sócrates exige que, em lugar de se preocupar com os ganhos, o Homem se preocupe com a alma (*psiqué therapeia*).

(...) Sócrates fala como um médico cujo paciente fosse, não o homem físico, mas o homem interior. Abundam extraordinariamente nos socráticos as passagens em que se fala do cuidado da alma ou da preocupação com a alma, como a missão suprema do Homem.

Este caráter religioso da sua missão baseia-se no fato de ser precisamente do “cuidado da alma” que se trata, pois a alma é para ele o que há de divino no Homem.¹²⁰

A contradição, ou talvez menos do que essa palavra, a tensão presente entre a *paideia* de Sócrates e a de Platão encontra-se nos seus diferentes propósitos de existência ou projetos de vida filosóficos. Para o primeiro, o *cuidado da alma* está no centro organizador do ser e, dessa forma, o *elenchos* ganha força e relevância, mais ainda do que a *maiêutica*, como maneira de fazer surgir a parcela imortal do homem, sua alma que esteve em contato com os deuses. Dessa forma, todo o processo de fazer surgir o conhecimento depende fundamentalmente do outro, do interlocutor. A fala do interlocutor está no centro divino das possibilidades de atuação do mestre. Sem essa fala, nada se estrutura, e o conhecimento simplesmente não surge.

Já no projeto platônico da *paideia*, essa fala aparece vinculada a uma estrutura pedagógica preconcebida. Um edifício hierarquizado e

¹¹⁹ JAEGER, W. *Op. Cit.*, p. 523.

¹²⁰ Idem, p. 527-8.

compartimentado onde cada parte tem sua função na constituição daquele Estado ideal. Entende-se essa contraposição e tentativa de adequação justamente pelos objetos e objetivos diferentes dos dois projetos: para o primeiro, a alma bem cuidada, para o segundo, o Estado ideal.

Ainda hoje é possível identificar esses dois projetos em franca tensão. Não obstante, observamos o edifício platônico como vitorioso nos mais diferentes modelos escolares. Uma estrutura progressiva em complexidade, compartimentada em seus objetos, que tem como função a reprodução ou conservação da produção cultural humana, encontra nos seus elementos incontroláveis, a saber, o componente humano, as pessoas que por ali transitam, suas formas de escape e, por vezes, de resistência. Esses elementos do imponderável atuam nas brechas deixadas pela estrutura, quebram paredes que não deveriam ser quebradas pelas normas, utilizam caminhos que não deveriam ser transitados, enxergam cores diferentes das que foram estabelecidas, e dessa forma a estrutura como um todo se mantém em pé, vencendo os séculos.

Nesse momento cabe perguntar: no entender de Jaeger, a que serve, enfim, todo o cuidado da alma? Ou, qual é o propósito da *paideia* socrática?

Através dele [Sócrates], a missão de toda a educação é banhada por uma luz nova: já não consiste no desenvolvimento de certas capacidades nem na transmissão de certos conhecimentos; pelo menos, agora isto só pode ser considerado um meio e uma fase no processo educacional. A verdadeira essência da educação é dar ao Homem condições para alcançar o fim autêntico da sua vida.¹²¹

Os propósitos educativos de Platão e de Sócrates diferem substancialmente. Para Platão, a educação, elemento estruturante de sua cidade ideal, como se pode observar no livro VII da **República**; já para Sócrates, a finalidade da ação educacional reside em alcançar o “fim autêntico da sua vida”.

Mas foi dele e só dele que Platão recebeu a ideia de que o renascimento do Estado não se podia conseguir pela simples implantação de um forte poder

¹²¹ Idem, p. 571.

exterior, mas tinha de começar pela consciência de cada um, como hoje diríamos, ou, para usar a linguagem dos Gregos, pela sua alma. Só dessa fonte interior pode jorrar, purificada pela investigação do *logos*, a verdadeira norma obrigatória e irrecusável para todos.¹²²

Cada vez mais vemos ser delineada a diferença entre duas concepções educativas que ao longo do processo histórico cristalizam-se como complementares. De um lado, uma normativa que busca, por meio das regras externas e da “implantação de um forte poder exterior”, construir no homem a sua *paideia*. Por outro, o *cuidado da alma* que vem antes de qualquer tipo de normatização, sempre passando pelo filtro do *lógos*. Esse contraponto, esse movimento pendular, oscila entre duas tendências expostas por Jaeger da seguinte forma:

Para eles, tratava-se de um choque inevitável entre o indivíduo espiritualmente livre e a comunidade, com a sua inevitável tirania.¹²³

Algo curiosamente muito próximo a um movimento pendular no seio da própria sociedade moderna, tal como é descrita por Zygmunt Bauman em **O mal-estar da pós-modernidade**. Ele afirma:

Dessa ordem que era o orgulho da modernidade e a pedra angular de todas as suas outras realizações (quer se apresentando sob a mesma rubrica de ordem, quer se escondendo sob os codinomes de beleza e limpeza), Freud falou em termos de “compulsão”, “regulação”, “supressão” ou “renúncia forçada”. Esses mal-estares que eram a marca registrada da modernidade resultaram do “excesso de ordem” e sua inseparável companheira – a escassez de liberdade. A segurança ante a tripla ameaça escondida no frágil corpo, o indômito mundo e os agressivos vizinhos chamados para o sacrifício da liberdade: primeiramente, e antes de tudo, a liberdade do indivíduo para a procura do prazer. Dentro da estrutura de uma civilização concentrada na segurança, mais liberdade significa menos mal-estar. Dentro da estrutura de uma civilização que escolheu limitar a liberdade em nome da segurança, mais ordem significa mais mal-estar.¹²⁴

¹²² Idem, p. 573.

¹²³ Id. *ibid.*

¹²⁴ BAUMAN. Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998. p. 9.

Bauman, apoiado em Freud, remete-nos a um antigo pêndulo ilustrativo das propensões humanas primitivas. De um lado, o desejo por segurança, que pode ser representado, no plano da *paideia*, pelo projeto da **República**. Um caminho que propõe o ensino como algo de fora para dentro, exercido por um poder coercitivo, normativo, linear, progressivo, e com uma finalidade última predefinida, e, por outro lado, o desejo por liberdade, que, pela sua natureza mesma, se apresenta anárquica, multidirecional e centrada nas potências do indivíduo.

No próximo capítulo veremos como a psicanálise organiza sua psiquê tripartida, e como o inconsciente está no centro organizador dessa proposta, contribuindo decisivamente para uma visão de educação antipedagógica.

3 - Freud e o modelo psíquico tripartite

Notas biográficas para Sigmund Freud

Sigmund Freud nasceu em 1856 na cidade de Freiberg, Morávia, então pertencente ao império Austro-húngaro. Quando tinha 4 anos, sua família se muda para Viena, capital do império. Viena se caracteriza nesse final de século XIX como uma cidade devotada às artes, onde o ambiente aristocrático propiciava um clima ao mecenato, garantindo um público cativo para as apresentações musicais e de teatro, mas também tomada por uma frivolidade e superficialidade das relações.

Tocar música, dançar, ir ao teatro, conduzir-se com bom gosto e propriedade, eram em Viena coisas consideradas como uma arte especial. O mais importante, tanto na vida do indivíduo quanto na da comunidade, não eram as questões militares, políticas ou comerciais; a primeira página do jornal a ser lida por um cidadão comum não era a das discussões no Parlamento ou a dos acontecimentos internacionais, mas a dos programas de teatro.¹²⁵

A ascensão da burguesia e seu desejo por mimetizar a aristocracia e entrar nos fechados círculos da corte tem como resultado um panorama de artificialismo nas artes e nas relações. Muito desse ambiente de ascensão burguesa contribui para o crescimento do principal e mais gritante sintoma da época: a histeria. Está aí também a principal fator a contribuir para a formação da clientela de Freud.

Fútil, frívola, seduzida pelo ritmo da valsa e pela pompa visual das fachadas, Viena revela sua vocação essencial neste amor pelo decorativo, pela superfície e pela maquiagem.¹²⁶

Freud passa a frequentar a universidade em 1873 e, segundo ele mesmo, sente pela primeira vez os efeitos de ser judeu. O antissemitismo crescente na Europa se fazia sentir no ambiente universitário. Ele afirma ter

¹²⁵ ZWEIG, Stefan. *Die Welt Von Gesten*. Frankfurt, Fischer Verlag, 1977, p. 22-23. Apud MEZAN, Renato. **Freud, pensador da cultura**. Brasília, Brasiliense, 1985. p. 23.

¹²⁶ MEZAN, R. *Op. Cit.*, p. 36.

rejeitado por completo sentir-se inferiorizado por sua origem, mas a sensação de ser estrangeiro não lhe era de todo desagradável, pelo contrário, a sensação de ser um “proscrito” causava-lhe certa impressão de liberdade e “independência de espírito”.¹²⁷

A decisão pela medicina, segundo Freud, veio menos por uma possível pressão familiar e mais por nutrir um grande interesse pelas descobertas de Darwin e por ter tomado contato com um ensaio sobre a natureza que ele atribui à Goethe, mas que para James Strachey trata-se de um texto de G. C. Tobler. As disciplinas próprias da medicina pouco o atraíam, e seu interesse inicial volta-se para a pesquisa acadêmica. Inicialmente trabalha no laboratório de fisiologia de Ernst Brucke, onde afirma ter encontrado “enfim tranquilidade e plena satisfação”. Foi o próprio Ernst Brucke, a quem Freud se refere como “mestre”, que o aconselhou a abandonar a carreira teórica por conta de sua situação financeira. Ele abandona suas pretensões laboratoriais e passa à prática da clínica. No Hospital Geral alcança o posto de médico residente e passa a se dedicar ao estudo do sistema nervoso central humano. Torna-se pesquisador no Instituto de Anatomia Cerebral e passa a vislumbrar a possibilidade de obter a docência na cátedra de doenças nervosas, na Universidade de Viena, para concretizar o plano de viajar a Paris e encontrar com o então grande nome desse campo: Charcot.

Em 1885, Freud de fato obtém a docência em neuropatologia e conquista uma bolsa que o possibilita ir a Paris. Charcot precisava de alguém que realizasse as traduções de estudos para o alemão, e Freud se prontificou e foi aceito pelo médico francês, passando a fazer parte de seu círculo mais íntimo.

Os estudos e descobertas de Charcot sobre a histeria, utilizando métodos até então reservados aos espetáculos de palco (hipnose), causaram um enorme impacto na formação de Freud. Tanto é assim, que uma reprodução do óleo sobre tela de Pierre-André Brouillet Charroux, de 1887, intitulado *Une leçon clinique à la Salpêtrière*, que mostrava o mestre francês em uma aula tratando de uma mulher acometida pela histeria, permaneceu no consultório de Freud, acima de seu divã, ao longo de toda a sua carreira.

¹²⁷ FREUD, Sigmund. Autobiografia. Trad. Paulo César de Souza. In: **Obras Completas**, vol XVI. São Paulo, Companhia das Letras, 2011, p. 79.

Em 1886, Freud passa a se dedicar à clínica de doenças nervosas em Viena. Logo de início ele descreve uma péssima acolhida dos relatos que realizou acerca de sua estada em Paris, especialmente acerca da existência da histeria masculina. Entre 1886 e 1891, Freud dedica-se quase exclusivamente à prática clínica e dispunha basicamente de duas formas de intervenção para lidar com as doenças nervosas: eletrochoques e hipnose. Quanto aos eletrochoques, Freud afirma:

Infelizmente, logo tive de constatar que a obediência às prescrições em nada ajudava, que o que eu havia tomado como fruto de observações exatas era apenas uma construção da fantasia. A percepção de que a obra do principal nome¹²⁸ da neuropatologia alemã não tinha maior relação com a realidade do que, digamos, um livro de sonhos “egípcio”, desses que são vendidos em nossas livrarias baratas, foi algo doloroso, mas contribuiu para minar um pouco mais a ingênua fé na autoridade, de que eu ainda não estava inteiramente livre.¹²⁹

Essa será uma das marcas das investigações de Freud: seu embate com o modo de pensar e fazer a medicina. A medicina alemã, como demonstra o trecho acima, fiava-se na noção de que todo o sintoma deve ter uma causa fisiológica, e que, dessa forma, haveria sempre um agente externo da causa desse distúrbio ou trauma, que teve como efeitos os sintomas observados. Desconstruir esses paradigmas foi uma das primeiras grandes tarefas do pai da psicanálise.

Freud teve melhores resultados com a prática da hipnose. Os possíveis retrocessos dos sintomas de seus pacientes eram então atribuídos a estados hipnóticos que não atingiam a profundidade necessária. Havia ainda os casos em que alguns pacientes simplesmente não entravam em estado hipnótico, fato esse que em breve seria desvendado com os avanços nas práticas analíticas e o retorno de Freud às pesquisas científicas. O encontro de Freud com Josef Breuer foi crucial no sentido desses avanços, e teve como resultado a publicação **Estudos sobre a histeria**, de 1895. A partir das pesquisas de Breuer com sua paciente Bertha Pappenheim, conhecido como “o caso de Ana

¹²⁸ Freud refere-se à Wilhelm Erb (1840 – 1921), neurologista alemão.

¹²⁹ Id., p. 88.

O”, desenvolve-se aquilo que o próprio Breuer chamou de “método catártico”. Dessa forma, Freud pode sair da monótona abordagem da sugestão hipnótica, a qual ele nunca foi totalmente aderente, e iniciou os experimentos sobre as relações entre os sintomas e as suas origens afetivas, o que possibilitava uma descarga emocional que aliviava dramaticamente os efeitos da doença nervosa sobre os pacientes.

O passo seguinte para abandonar o método catártico, e também a hipnose, foi a percepção de Freud de que a etiologia que casos neuróticos tinham em comum era a sua natureza sexual. Invariavelmente, os sintomas eram acompanhados por traumas de origem sexual, e dessa forma os “distúrbios da função sexual” tornaram-se o núcleo central da compreensão das neuroses.

Eu tampouco sabia que, ao relacionar a histeria com a sexualidade, havia remontado aos primeiros tempos da medicina e acompanhado Platão.¹³⁰

A hipnose perde o sentido nesse contexto, restando dessa fase o hábito de posicionar o paciente deitado à frente, enquanto o terapeuta permanece atrás. A utilização do divã, que Freud parece tratar com certo desdém em sua **Autobiografia**, torna-se a característica mais marcante da prática analítica.

Entre os anos de 1887 e 1904 ocorre uma intensa troca de cartas entre Freud e Wilhelm Fliess, médico alemão que se torna uma espécie de confidente do pai da psicanálise. Vemos, nas cartas, a intimidade do nascimento da psicanálise, em passagens célebres, tais como a em que Freud conjectura com o amigo a possibilidade da colocação de uma placa no local onde teria realizado a descoberta do “segredo do sonho”.

Você acha que, algum dia, será possível ler numa placa de mármore nesta casa,
“Aqui, no dia 24 de julho de 1895,
O segredo do sonho
Se revelou ao Dr. Sigm. Freud”?¹³¹

¹³⁰ Id., p. 99.

¹³¹ MASSON, J. M. **A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess – 1897-1904**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Imago, 1986, p. 418.

Esse mesmo período é também conhecido como o da *autoanálise* de Freud; em meio ao enamoramento nutrido pelo amigo Fliess, vemos o inventor da psicanálise tomar contato com suas próprias neuroses, recalcamientos, analisando seus próprios sonhos, isso tudo ocorrendo à medida que constrói o seu corpo teórico. Avancemos um pouco mais no contexto da época e, posteriormente, na concepção de psique para Freud, e assim, naturalmente, revelaremos mais sobre a sua forma de pensar conjugada aos elementos biográficos.

Freud, pensador em tempos de transição

Assim como o desfecho do conto de horror de Edgar Allan Poe, **A queda da casa de Usher**¹³², a passagem do século XIX para o XX é marcada também uma queda das crenças e ilusões acerca do mundo moderno. Mais especificamente, as promessas lançadas no contexto do Iluminismo entram em colapso. O mundo solar, luminoso, abundante, equitativo, fraterno e livre, dá lugar a uma existência sombria e repleta de contradições. Por mais que a razão luminosa apontasse para o fim das injustiças, algo de subterrâneo emergia como que para cobrar o seu preço e abraçar o irmão que antes a enterrou viva.

Todo o desenvolvimento tecnológico e científico concretizado ao longo do século XIX correu em paralelo com o aprofundamento da exploração impiedosa e extrema da mão de obra egressa dos campos na Europa pós Revolução Industrial, uma corrida armamentista estimulada pelas disputas nacionalistas, no contexto do novo colonialismo que atinge duramente os continentes africano e asiático, e é coroado, no início do século XX, por duas guerras de dimensões mundiais, com consequências devastadoras especialmente para a Europa, mas com reflexos em todo o mundo moderno. Grosso modo, está dado o contexto daquilo que se convencionou chamar pós-

¹³² POE, Edgar Allan. **A Queda da Casa de Usher**. Adaptação de Ana Carolina Vieira Rodriguez. Ed. Rideel. Disponível em: <http://www.editorarideel.com.br/wp-content/uploads/2015/07/A-queda-da-Casa-de-Usher.pdf>

modernidade e de mundo em transição, que nunca mais será o mesmo, como o corvo de Edgar Allan Poe já havia prenunciado: *nevermore*¹³³.

Freud e Platão são pensadores de transição. Eles anunciam e, ao mesmo tempo, inventam um novo mundo. Anunciam o crepúsculo de uma era, em certo sentido, áurea. No caso de Platão, as luzes do século de ouro de Péricles dão lugar à decadência da democracia e à unidade do império com a conquista macedônica. No caso de Freud, o mundo das certezas científicas que apontavam para o inevitável “bem da humanidade”, da razão e da consciência direcionando para um estado de progresso e evolução. Nas artes podemos encontrar diversos desses sinais que prenunciavam a falência dessa maneira de enxergar a realidade ao longo do século XIX. Essa passagem de um mundo a outro é descrito com maestria por Marshall Berman no seu **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**¹³⁴.

Sigmund Freud é um dos pensadores que, ao investigar a natureza do psiquismo humano, se depara também com algumas das repostas acerca do que vêm após essa *queda* ou mudança de era. Investigando, acaba por construir um edifício teórico capaz de lançar luz em algo que vai muito além das estruturas psíquicas do homem, dando conta de uma leitura do mundo pós-queda ou pós-modernidade.

A psique para Freud

Para compreender a estrutura da psique proposta por Freud, é preciso observar, antes, o seu desenvolvimento no tempo. Tal compreensão não nasceu pronta, e podemos arriscar dizer que, até o fim da vida do pai da psicanálise, esse conceito passa por revisitações e complementos. Essa característica é própria do método de investigação freudiano: sempre que se deparava com um novo fato, caso clínico, ou evento, não se furtava a revisitar sua obra para complementá-la, ou mesmo expor uma contradição. No caso da constituição de um modelo para o aparelho psíquico, Freud passa por duas fases marcadamente características, chamadas “primeira e segunda tópicas”.

¹³³ **O Corvo**, poema publicado originalmente em 1845.

¹³⁴ BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

O pensador tomou o cuidado, entretanto, de não eliminar as pesquisas advindas da primeira tópica ao instituir e passar a pensar de uma forma diversa. As duas concepções se sobrepõem uma à outra e decerto modo se acomodam uma à outra.

Os ecos da primeira tópica já podem ser sentidos nos **Estudos sobre a Histeria**, de 1893 até 1895, e no **Projeto para uma psicologia científica**, de 1895. Entretanto, nessa fase inicial de desenvolvimento do pensamento psicanalítico ou pré-psicanalítico, os termos e as hipóteses ainda estão muito ligados a uma concepção fisiológica da psique humana, transportando conceitos da neurologia, da fisiologia, e até da ótica, para a sua elaboração conceitual. O descolamento inaugural dessas primeiras conjecturas e o estabelecimento de fato de uma teoria que se apoia somente em elementos psíquicos, apesar da utilização de determinados termos ainda oriundos da fisiologia, ocorre naquela que ainda é considerada a obra inaugural da psicanálise: **A interpretação dos sonhos** (1900).

A chamada segunda tópica, ou o segundo momento da elaboração do modelo do aparelho psíquico, começa a ser definido nas hipóteses levantadas em **Além do princípio de prazer** (1920), e cristalizadas no **Eu e o ID**, de 1923. Essa segunda tópica é mais comumente associada ao modelo tripartite de psique: *Eu*, *Super-eu* e *Id*. Entretanto, já na primeira tópica podemos identificar características dos sistemas divididos em: Sistema ICs (inconsciente); PCs-Cs (pré-consciente e consciente), formando algo como um modelo tripartite. Iniciemos a abordagem do assunto pela primeira tópica, mais especificamente pelo capítulo VII da **Interpretação dos Sonhos**. Apoiamo-nos, para esse trecho, na própria obra e no livro **Freud e o Inconsciente**, de Garcia-Roza¹³⁵.

A primeira e talvez mais importante ruptura desse texto com o **Projeto**, de 1895, é a ausência de referências anatômicas; não mais se trata aqui de lugares físicos, nem mesmo de alguma “realidade ontológica”. Garcia-Roza explica da seguinte maneira a necessidade de Freud apoiar-se em elementos anatômicos no contexto da redação do **Projeto**.

Essa declaração de fé numa explicação “psicológica” dos fenômenos psíquicos exclui qualquer possibilidade de vermos os “lugares” a que se refere Freud,

¹³⁵ GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995.

como sendo lugares anatômicos, físicos ou neurológicos. Podemos concordar com a suposição de que essa teoria dos lugares psíquicos foi sugerida pelo contexto científico da época, que tentava, a todo custo, encontrar lugares anatômicos para os distúrbios mentais e para os fenômenos psíquicos normais. (...) No entanto, a tópica freudiana escapa a esse tipo de empreendimento, já que os lugares de que ela trata não são lugares físicos, não podem ser localizados anatomicamente e não possuem nenhuma realidade ontológica.¹³⁶

Na sessão B do capítulo VII – Regressão, Freud realiza a descrição dos três passos para a formulação final do seu modelo do aparelho psíquico até aquele momento. Os componentes desse aparelho serão designados com o termo “sistemas”, e cada um deles é regido por uma lógica própria. Sua primeira formulação diz respeito a um aparelho que possui um “sentido ou direção”. O estímulo “interno ou externo” inicia-se com uma extremidade perceptual, ou de natureza sensorial, e tem como terminação a outra extremidade motora (Figura 1)¹³⁷.

Temos então, nessa representação gráfica, dois sistemas. Um responsável por receber os estímulos sensoriais, e outro, localizado na extremidade final, responsável pelas atividades motoras. A simplicidade dessa representação não era capaz de dar conta da complexidade dos sistemas, cujas manifestações já foram exploradas por meio dos casos clínicos e relatos de sonhos ao longo do livro. Passemos, então, para uma segunda representação.

As percepções (Pcpt) deixariam marcas mnêmicas pelo aparelho, mas não são capazes de retê-las, então:

¹³⁶ Id., p. 78.

¹³⁷ Id., p. 518.

Suporemos que um sistema logo na parte frontal do aparelho recebe os estímulos perceptivos, mas não preserva nenhum traço deles e, portanto, não tem memória, enquanto, por trás dele, há um segundo sistema que transforma as excitações momentâneas do primeiro em traços permanentes.¹³⁸

Temos então a representação gráfica da segunda hipótese levantada por Freud (Figura 2)¹³⁹.

A representação gráfica da segunda hipótese comporta as inscrições mnêmicas necessárias ao modelo proposto, abarcando as funções de armazenamento de conteúdos, e também da associação entre eles.

Essas funções ficam reservadas aos vários sistemas mnêmicos que recebem as excitações do primeiro sistema e as transforma em traços permanentes. As associações entre os traços ocorre apenas no interior dos sistemas mnêmicos. Uma associação ocorre tanto pela diminuição das resistências quanto pelo estabelecimento de caminhos facilitadores.¹⁴⁰

Falta ainda, a esse modelo, integrar aquilo que há de mais característico e essencial no pensamento freudiano, o inconsciente. Ora, a maior parte das memórias, bem como suas possíveis interações, ocorre no sistema inconsciente. Nesse momento, se estabelece no pensamento de Freud a substantivação do inconsciente. Essa instância não será mais encarada, como havia sido até esse momento na história do pensamento, como um adjetivo. Agora ela ganha centralidade no mecanismo psíquico como um todo.

¹³⁸ FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. Rio de Janeiro, Imago, 1999, p. 519.

¹³⁹ Id. idib.

¹⁴⁰ GARCIA-ROZA, *Op. Cit.*, p. 80.

Por outro lado, nossas lembranças – sem excetuar as que estão mais profundamente gravadas em nossa psique – são inconscientes em si mesmas. Podem tornar-se conscientes, mas não há dúvida de que podem produzir todos os seus efeitos mesmo em estado inconsciente. O que descrevemos como nosso “caráter” baseia-se nos traços mnêmicos de nossas impressões; e, além disso, as impressões que causaram maior efeito em nós – as de nossa primeira infância – são precisamente as que quase nunca se tornam conscientes. Mas quando as lembranças voltam a se tornar conscientes, não exibem nenhuma qualidade sensorial, ou mostram uma qualidade sensorial ínfima se comparadas às percepções.¹⁴¹

Para estabelecer essa representação, Freud finalmente chega a um modelo gráfico que comporta o sistema inconsciente. Isso, entretanto, exige a elaboração do conceito de sistema pré-consciente, que funcionaria como uma espécie de sensor para conteúdos que desejam ganhar cidadania no sistema consciente. Segue então, a representação gráfica final da primeira tópica (Figura 3).

Freud situa o “pré-consciente” na extremidade final do modelo de aparelho psíquico, reforçando assim a ideia de que conteúdos que chegam nesse sistema podem penetrar o consciente, dependendo de algumas condições. Tais condições relacionam-se, por exemplo, com o grau de intensidade excitatória que determinado conteúdo detém ao atingir o sistema *Pcs*. Quanto ao sistema *ICs*, Freud afirma:

Descrevemos o sistema que está por trás dele como “o inconsciente”, pois este não tem acesso à consciência senão através do pré-consciente, e seu

¹⁴¹ FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. Rio de Janeiro, Imago, 1999, p. 520.

processo excitatório é obrigado a submeter-se a modificações ao passar por ele.¹⁴²

No sistema ICs Freud localiza o impulso para a formação dos sonhos. Temos então a existência de uma “sintaxe” ou “gramática” com a qual cada um dos sistemas opera. Compreender essas “gramáticas” consiste em um dos principais trabalhos na realização da análise.

A segunda tópica

Em o **Eu e o Id** (1923), Freud reelabora sua concepção de aparelho psíquico, estabelecendo a célebre divisão, também tripartida, em: Eu, Super-eu e Isso (*Id*). Com essa reelaboração inicia-se aquilo que se convencionou chamar de 2ª tópica do pensamento freudiano. As estruturas para essa nova forma de ver o psiquismo já haviam sido lançadas em 1920 no ensaio **Além do princípio de prazer**¹⁴³. A experiência do contato com os sobreviventes da 1ª Guerra Mundial foi determinante para essa reelaboração. Havia algo no psiquismo humano que não funcionava apenas no restrito binômio *prazer-desprazer*, ou nos conteúdos lançados no sistema ICs que desejavam irromper via sistema PCs para ganhar cidadania no Cs.

Freud observa que os traumatizados de guerra revivem e recordam as cenas traumáticas com grande importância e intensidade em suas vidas cotidianas, e em estado de vigília. Tais episódios os levam a reviver os traumas sem, no entanto, elaborarem seus conteúdos. Haveria, dessa forma, algo de prazeroso no reviver dessas cenas; algo pertencente ao próprio mecanismo do psiquismo leva o sujeito a reviver esses traumas.

O psicanalista revisita sua concepção de psiquismo iniciando pelas reflexões acerca da dualidade entre consciência e inconsciente. Algumas verificações novas são atestadas nesse ponto e, para a nossa dissertação, que coteja elementos do pensamento de um filósofo da antiguidade com o de Freud, faz sentido sublinharmos esse tema. A certa altura ele afirma:

¹⁴² Id., p. 521.

¹⁴³ FREUD, Sigmund. Além do princípio de prazer. Trad. Paulo César de Souza. In: **Obras Completas**, vol XIV. São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

Para a maioria daqueles que tem cultura filosófica, é tão inapreensível a ideia de algo psíquico que não seja também consciente, que lhes parece absurda e refutável pela simples lógica. Acho que isto se deve ao fato de não terem jamais estudado os pertinentes fenômenos da hipnose e do sonho, que – sem considerar o dado patológico – obrigam a tal concepção. A sua psicologia da consciência é incapaz de resolver os problemas do sonho e da hipnose.¹⁴⁴

Segundo esse olhar, toda a história da filosofia ocidental ocupou-se de objetos de investigação, sempre na perspectiva de que a razão consciente era não só a sua principal ferramenta, mas também a única estrutura psíquica capaz de observar tais objetos de investigação. Essa instância psíquica consciente, entretanto, não passaria de uma pequena parcela, a propósito, a mais insignificante, se tomada em conta a complexidade do todo da psique humana¹⁴⁵.

Se fizermos um paralelo com a concepção de alma para Platão, teremos a parcela *racional* como aquela que possibilita o contato com as verdades em estado puro. Observemos uma passagem do **Fedro** de Platão.

A essência que realmente existe e é sem cor e sem forma, impalpável e só pode ser percebida pelo guia da alma, o intelecto, sobre ser o objeto do verdadeiro conhecimento, tem aqui a sua sede. Ora, o pensamento de Deus, nutrido exclusivamente de inteligência e de conhecimento puro, tal como se dá, aliás, com toda alma que se preocupa de receber o conhecimento que lhe convém, alegra-se quando chega a tempo de voltar a perceber a realidade e se nutre com delícias da contemplação da verdade, até que o movimento circular a traga de novo para o ponto de partida. (**Fedro**, 247c-d)¹⁴⁶

Por meio do intelecto ocorre a possibilidade de conexão da instância humana com a divina, aquilo que define o exercício da filosofia, por excelência, e que torna o filósofo uma espécie de alma de primeira grandeza frente às outras possíveis atividades humanas¹⁴⁷.

¹⁴⁴ FREUD, Sigmund. O Eu e o ID. Trad. Paulo César de Souza. In: **Obras Completas**, vol XVI. São Paulo, Companhia das Letras, 2011, p. 15.

¹⁴⁵ Sobre o tema da consciência, Cf. ASSOUN, Paul – Laurent. **Freud, a filosofia e os filósofos**. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976.

¹⁴⁶ PLATÃO. **Fedro**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, UFPA, 2011.

¹⁴⁷ Cf. **Fedro** 248a-d.

Para iniciarmos a descrição da nova tríade da aparelho psíquico de Freud, vale a citação da formação da ideia de *Eu* para o psicanalista:

Formamos a ideia de uma organização coerente dos processos psíquicos na pessoa, e a denominamos o *Eu* da pessoa. A este *Eu* liga-se a consciência, ele domina os acessos à motilidade, ou seja: a descarga das excitações no mundo externo; é a instância psíquica que exerce o controle sobre todos os seus processos parciais, que à noite dorme e ainda então pratica a censura nos sonhos. Desse *Eu* partem igualmente as repressões através das quais certas tendências psíquicas devem ser excluídas não só da consciência, mas também dos outros modos de vigência e atividade. Na análise, o que foi posto de lado pela repressão se contrapõe ao *Eu*, e ela se defronta com a tarefa de abolir as resistências que o *Eu* manifesta em ocupar-se do reprimido.¹⁴⁸

Esse *Eu* protagonista no processo de realização da repressão de conteúdos com os quais não quer tomar contato está também ligado à função da consciência, algo que poderia ser identificado com a função do *intelecto* ou a parcela *racional* da alma, em Platão. No filósofo ateniense, essa é a parcela que conecta o homem ao divino e à verdade; já para o pensador alemão, essa é a parcela responsável por afastar do sujeito um conteúdo desprazeroso e que, portanto, contém uma verdade que lhe possibilitaria uma instância de cura e liberdade com relação às suas neuroses.

Freud, aprofundando as conclusões do **Além do princípio do prazer** (1920), nota algo de curioso nessa instância do psiquismo. Ele encontra algo de inconsciente no próprio *Eu*, o que teria como consequência superar a noção de que as neuroses teriam origem em uma derivação do conflito entre consciente e inconsciente, passando a adotar a ideia de que “temos de substituir essa oposição por outra: aquela entre o *Eu* coerente e aquilo reprimido que dele se separou”¹⁴⁹. A segunda conclusão, a partir dessa linha de investigação, incide agora no sistema ICs. Freud passa a reconhecer que o ICs “não coincide com o reprimido; continua certo que todo reprimido é ICs, mas nem todo ICs é também reprimido”.¹⁵⁰

¹⁴⁸ FREUD, Sigmund. O Eu e o ID. Trad. Paulo César de Souza. In: **Obras Completas**, vol XVI. São Paulo, Companhia das Letras, 2011, p. 20.

¹⁴⁹ Id., p. 21.

¹⁵⁰ Id. *ibid.*

Essa conclusão dá conta de explicar os efeitos dos traumatizados de guerra, e também apontará para uma característica fundamental da segunda tópica, que é a pulsão de morte. Mas antes de entrarmos nesse importante tema, mergulhemos um pouco mais nas demais instâncias que compõem a tríade da psique para o campo de estudos da psicanálise.

Mais adiante, Freud, para elucidar ainda mais o *Eu*, articula essa instância do psiquismo a algo passivo. O *Eu* teria um protagonismo bastante reservado frente às forças que regem o todo psíquico humano. Vale a citação da passagem:

Agora será de grande proveito para nós, creio, acompanharmos a sugestão de um autor que em vão assegura, por motivos pessoais, nada ter com a ciência estrita e elevada. Refiro-me a Georg Groddeck, que está sempre a enfatizar que aquilo a que chamamos nosso *Eu* conduz-se, na vida, de modo essencialmente passivo, que somos, com diz, “vividos” por poderes desconhecidos e incontroláveis.¹⁵¹

Essa força que foi ali enterrada viva, ou que ali permaneceu desde a sua constituição, como na casa dos Usher, e que deseja emergir, sem controle e sem contorno – e que será mediada por esse *Eu* que pouco tem a fazer diante do seu surgimento. O nosso pensador começa a desenhar, aqui, o estranho e intrigante conceito de *Id*.

Nós todos tivemos esta impressão, embora ela não nos tenha dominado a ponto de excluir as demais, e não hesitamos em atribuir à intuição de Groddeck um lugar no conjunto da ciência. Proponho que a levemos em consideração, chamando de *Eu* a entidade que parte do sistema Pcp (percepção), e de *Id*, segundo o uso de Groddeck, a outra parte da psique, na qual ela prossegue, e que se comporta como ICs.¹⁵²

Daí o *Id* estar imerso no sistema ICs, enquanto o *Eu* participa dele, sendo em grande parte inconsciente.

¹⁵¹ Id., p. 28.

¹⁵² Id., p. 29.

Assim como no capítulo VII da **Interpretação dos sonhos**, Freud busca uma representação gráfica do seu novo modelo do psiquismo, e o explica da seguinte forma:

Um indivíduo é então, para nós, um *Id* (um algo) psíquico, irreconhecido e inconsciente, em cuja superfície se acha o *Eu*, desenvolvido com base no sistema *Pcp* (percepção), seu núcleo. Se buscarmos uma representação gráfica, podemos acrescentar que o *Eu* não envolve inteiramente o *Id*, mas apenas à medida que o sistema *Pcp* forma a sua superfície (do *Eu*), mais ou menos como o “disco germinal” se acha sobre o ovo. O *Eu* não é nitidamente separado do *Id*; conflui com este na direção inferior.

Segue a imagem da representação gráfica desse modelo:

Figura 4¹⁵³

Os conteúdos reprimidos permanecem separados do *Eu* pelas resistências representadas pela barreira *Vdgt*¹⁵⁴, entretanto, tais conteúdos podem ter acesso ao *Eu* por meio do *Id*. Além disso, o *Eu* aparece nesse primeiro modelo gráfico da segunda tópica como fazendo parte do *Id*, e modificado pelo sistema *Pcp-Cs* (percepção – consciência).

O *Eu* representa o que se pode chamar de razão e circunspecção, em oposição ao *Id*, que contém as paixões.¹⁵⁵

Freud retoma nesse ponto uma oposição muito comum entre razão e emoção, associando a razão ao *Eu*, e as emoções ao *Id*. Nesse ponto, vale citar um

¹⁵³ Id., p. 30.

¹⁵⁴ *Vdgt*, ou *Verdrangung*. Recalque ou recalçamento.

¹⁵⁵ Id., p. 31.

trecho que parece manter estreita relação com uma das metáforas célebres da alma em Platão, presente no diálogo **Fedro**.

A importância funcional do Eu se expressa no fato de que normalmente lhe é dado o controle dos acessos à motilidade. Assim, em relação ao Id ele se compara ao cavaleiro que deve pôr freios à força superior do cavalo, com a diferença de que o cavaleiro tenta fazê-lo com suas próprias forças, e o Eu, com forças emprestadas. Este símile pode ser levado um pouco adiante. Assim como o cavaleiro, a fim de não se separar do cavalo, muitas vezes tem de conduzi-lo aonde ele quer ir, também o Eu costuma transformar em ato a vontade do Id, como se ela fosse a sua própria.¹⁵⁶

O *Eu*, sede da razão, aparece no lugar de um cavaleiro que tenta dirigir o conjunto, mas, na verdade encontra-se em posição submissa a uma força superior, que é a do cavalo, representante das paixões. Dessa maneira, o cavaleiro conduz, mas é sobretudo conduzido pelas forças, até certo ponto, indomáveis do cavalo. No **Fedro** de Platão (246a – 254e), o papel de condutor é exercido pelo auriga que conduz uma biga com dois cavalos de naturezas ou temperamentos opostos. O cocheiro é também, para Platão, o representante da razão, e esforça-se em conduzir os cavalos, representantes das paixões.

O contexto, no **Fedro**, é evidentemente diverso do contexto da explanação de Freud, já que Sócrates está tecendo, em parte, sua teoria do conhecimento, ou de onde surge o conhecimento no Homem. Contudo, ao realizar essa tarefa, acaba por expor também uma rica metáfora da natureza da alma humana. Algo que nos interessa para fins de cotejamento. O conjunto todo, cocheiro, biga e cavalos, seguiria um caminho circular no céu, ao que tudo indica a eclíptica, já que Platão faz menção a onze grupos de deuses e *daimones* que seguem Zeus, e que permaneceriam fazendo evoluções e espetáculos no interior do céu, remetendo-nos às constelações que seguem um caminho linear, e aos planetas conhecidos, que, pelo ponto de vista do observador terrestre, realizam movimentos lineares e retrógrados.

Zeus, o guia supremo, abre a marcha no céu com o seu carro alado, ordenando tudo e de tudo cuidando, seguido por um exército de deuses e

¹⁵⁶ Id. idib.

demônios, repartidos em onze grupos. Só fica Héstia na morada dos deuses; os demais, que compõem o número de doze deuses dominadores, seguem à frente do grupo para que foram designados. Infinitos e abençoados são os espetáculos dessas evoluções do interior do céu, executadas pela feliz raça dos deuses, cada um na sua esfera particular e acompanhados dos que querem e podem sempre segui-los, pois a Inveja foi excluída do coro divino. (**Fedro** 246e – 247a)¹⁵⁷

Nesse caminho da morada dos deuses, as almas dos homens seguiriam determinados deuses em acordo com as suas predisposições. Ao segui-los, os cocheiros teriam a oportunidade de contemplar as verdades puras divinas; e quanto mais as contemplam, mais evoluem na hierarquia anímica. O distúrbio, ou os desvios nessa contemplação do bem em estado puro, ocorrem em função das disputas entre os cavalos. Um deles é branco, belo e justo, e deseja seguir as verdades divinas. O outro é negro, tem o pescoço curto e uma propensão àquilo que é feio. Os dois são alados e seguem o “grande círculo”, trajeto dos deuses. Entretanto, as contradições entre os dois levam por vezes à perda das asas e sua consequente queda. Grande parte dos esforços do cocheiro está em tentar controlá-los. Quando ocorre a queda, tem-se a possibilidade da alma migrar para um corpo que corresponde à gradação da riqueza da visão que conseguiu ter das verdades divinas. Haveria, dessa forma uma lei divina que estabelece que:

(...) a que teve visão mais rica penetre no germe de um homem destinado a ser amigo da sabedoria e da beleza ou cultor das Musas e dos amor; a alma colocada em segundo lugar dará um rei legítimo, potentado ou guerreiro de prole; a terceira classificada será um político, ecônomo ou comerciante; a quarta, um ginasta amigo dos exercícios físicos ou alguém entendido na cura das doenças do corpo; a quinta terá vida de adivinho ou de iniciado nos mistérios; a sexta será poeta ou alguém afeito às artes da imitação; a sétima, artista ou lavrador; a oitava, sofista ou demagogo, e a nona, algum tirano. (**Fedro** 248d-e)

Retornando a Freud, o modelo de psique humana representado pela Figura 4 ainda parece insuficiente ao pensador. Nos atendimentos analíticos,

¹⁵⁷ PLATÃO. **Fedro**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, UFPA, 2011.

Freud nota que há uma “autocrítica ou consciência (moral)”¹⁵⁸ agindo de forma inconsciente e com relevante intensidade, produzindo um “sentimento de culpa inconsciente”. Tal sentimento oferece dificuldades ainda maiores no processo analítico e assume um papel decisivo na produção das neuroses. Essa conclusão nos possibilita entrar na terceira ponta do nosso tripé, o *Super-eu* ou *ideal do Eu*. Tal instância seria uma “gradação no *Eu*”¹⁵⁹ com caráter predominantemente inconsciente, diferente do que se supunha em reflexões anteriores, tais como na **Introdução ao narcisismo**¹⁶⁰ (1914) e na **Psicologia das massas e análise do Eu**¹⁶¹ (1921).

Em Platão não há nada como uma instância do psiquismo análoga ao *Super-eu* ou *ideal do Eu*. Suas funções, tais como a “moral e o sentimento social”, seriam facilmente distribuídas entre a parte racional e a parte passional da alma. Entretanto, encontramos uma passagem interessante sobre o tema da lei e de uma constituição interna à alma dos homens que deveria ser construída pelo processo da *paideia*:

Também a lei demonstra ser esse mesmo o seu desejo, aliada, como é, de todos os que vivem na cidade. E bem assim a maneira de mandar nas crianças, não as deixando em liberdade, até termos organizado na sua alma, como na cidade, uma constituição, e, depois de termos cultivado o que elas tem 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. (República 590a – 591e).¹⁶²

A gênese ou as origens do *Super-eu* remontam às escolhas objetais do sujeito. Os “investimentos objetais” procederiam do *Id*, que os sente como demanda libidinal. O *Eu*, ainda em formação, aprova ou repele os investimentos objetais. Quando o objeto do investimento tem que ser abandonado, Freud afirma que é comum ocorrer uma “alteração do *Eu*”, ou

¹⁵⁸ FREUD, Sigmund. O Eu e o ID. Trad. Paulo César de Souza. In: **Obras Completas**, vol XVI. São Paulo, Companhia das Letras, 2011, p. 33.

¹⁵⁹ Id., p. 34.

¹⁶⁰ FREUD, Sigmund. Introdução ao narcisismo. Trad. Paulo César de Souza. In: **Obras Completas**, vol XII. São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

¹⁶¹ FREUD, Sigmund. Psicologia de massas e análise do eu. Trad. Paulo César de Souza. In: **Obras Completas**, vol XV. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

¹⁶² PLATÃO. **República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2007.

seja, uma transformação no *Eu*. Ele dirige a reflexão para a ideia de que o *Eu* é um resultado desses abandonos de objeto e consequentes transformações nessa instância do psiquismo. A dificuldade no abandono desse objeto constituiria o estado patológico da *Melancolia*, tal como descrito em **Luto e Melancolia**¹⁶³ (1917). O *Super-eu*, por conseguinte, é não só uma espécie de resíduo das escolhas objetais do *Id*, mas é também uma formação reativa a essas escolhas. Vale a citação do trecho no qual Freud elucida o nascimento dessa instância:

Podemos supor, então, que o resultado mais comum da fase sexual dominada pelo complexo de Édipo é um precipitado no *Eu*, consistindo no estabelecimento dessas duas identificações, de algum modo ajustadas uma à outra. Essa alteração do *Eu* conserva a sua posição especial, surgindo ante o conteúdo restante do *Eu* como ideal do *Eu* ou *Super-eu*.

Mas o *Super-eu* não é simplesmente um resíduo das primeiras escolhas objetais do *Id*; possui igualmente o sentido de uma enérgica formação reativa a este. Sua relação com o *Eu* não se esgota na advertência: “Assim (como o pai) você deve ser”; ela compreende também a proibição: “Assim (como o pai) você não pode ser, isto é, não pode fazer tudo o que ele faz; há coisas que continuam reservadas a ele”. Essa dupla face do ideal do *Eu* deriva do fato de ele haver se empenhado na repressão do complexo de Édipo, de até mesmo dever sua existência a essa grande reviravolta.¹⁶⁴

Essa formação ativa e reativa já fora descrita antes por Freud em outros ensaios, talvez com maior didatismo em **Totem e Tabu**¹⁶⁵ (1912-1913), onde o psicanalista remonta seu mito alegórico da horda primeva. O sentimento de culpa, nesse texto, viria de um ato de canibalismo por parte dos filhos do macho *Alpha* que, para romperem com o eterno ciclo de submissão, estabelecem um *Totem* que simbolizaria o poder régio do pai dominante, ou o *ideal do Eu*, em termos psíquicos. A má digestão, por sua vez, estaria associada à culpa pelo assassinato, que, assim como o incesto, passa a se tornar um *Tabu* da sociedade que nasce como civilização. A substituição

¹⁶³ FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. Trad. Paulo César de Souza. In: **Obras Completas**, vol. XII. São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

¹⁶⁴ FREUD, Sigmund. O *Eu* e o *ID*. Trad. Paulo César de Souza. In: **Obras Completas**, vol. XVI. São Paulo, Companhia das Letras, 2011, p. 42-43.

¹⁶⁵ FREUD, Sigmund. Totem e tabu. Trad. Paulo César de Souza. In: **Obras Completas**, vol. XI. São Paulo, Companhia das Letras, 2012.

desses impulsos agressivos ocorreria por meio do desenvolvimento da linguagem, sublimação constituinte do gênero humano, ideia que já exploramos no primeiro capítulo dessa dissertação. A diferença, nesse ponto, como já mencionado acima pelo próprio Freud, é o caráter inconsciente desse *Super-eu*. Vejamos como o autor articula a noção do *Super-eu* e suas consequências no aparelho psíquico, especialmente no *Eu*:

Como os pais, em especial o pai, foram percebidos como obstáculo à realização dos desejos edípicos, o Eu infantil fortificou-se para essa obra de repressão, estabelecendo o mesmo obstáculo dentro de si. Em certa medida tomou emprestada ao pai a força para isso, e esse empréstimo é um ato pleno de consequências. O Super-eu conservará o caráter do pai, e quanto mais forte foi o complexo de Édipo tanto mais rapidamente (sob influência de autoridade, ensino religioso, escola, leituras) ocorreu sua repressão, tanto mais severamente o Super-eu terá domínio sobre o Eu como consciência moral, talvez como inconsciente sentimento de culpa.¹⁶⁶

O resultado da dissolução do complexo de Édipo é o *Super-eu*, que funciona como uma força representante das demandas do *Id* em confronto com o *Eu*. Temos, então, que o *Eu* representa fundamentalmente as demandas do real, do universo externo, assim como o *Super-eu* representa as demandas do mundo interno, psíquico, por excelência, pressionado pelo *Id*. Está estabelecida, assim, a oposição entre real e psíquico.

Não é difícil mostrar que o ideal do Eu satisfaz tudo o que se espera de algo elevado no ser humano. Como formação substitutiva do anseio do pai, contém o gérmen a partir do qual se formaram todas as religiões. O juízo acerca da própria insuficiência, ao comparar o Eu com seu ideal, produz o sentimento religioso de humildade que o crente invoca ansiosamente.¹⁶⁷

Nessa mesma linha de pensamento, não seria difícil inferir que a instituição escolar conforma-se pela mesma premissa psíquica, ou seja, a demanda por “algo elevado no ser humano” que impele o *Eu* a organizar a realidade por meio de normas, leis e regras, por vezes estritas demais a ponto

¹⁶⁶ FREUD, Sigmund. O Eu e o ID. Trad. Paulo César de Souza. In: **Obras Completas**, vol XVI. São Paulo, Companhia das Letras, 2011, p. 43.

¹⁶⁷ Id., p. 46.

de se tornarem tirânicas. Observamos aqui a dimensão da educação que se convencionou chamar de *pedagogia* e da qual tratamos no segundo capítulo dessa dissertação, apoiando-nos no artigo do professor Rinaldo Voltolini.

Entre Cila e Caridbe

Em **Educação e Psicanálise**¹⁶⁸, o professor Rinaldo Voltolini sublinha a tensa polarização experimentada pelas instituições escolares. Essa polarização remonta ao pêndulo entre segurança e liberdade do qual tratamos no segundo capítulo desse trabalho. Voltolini traz à pauta a conferência **Explicações, aplicações e orientações**¹⁶⁹, de Freud, na qual o psicanalista evoca as imagens do mito grego de Cila e Caridbe. Quando Ulisses teve que atravessar o estreito de Messina, teria que forçosamente passar entre os dois monstros marítimos (**Odisseia**, xii, 244-262)¹⁷⁰. Estando ele a uma distância próxima de qualquer um dos dois, seria destruído. Por conselho da feiticeira Circe, aproximou-se mais de Cila, e perdeu seis dos seus tripulantes. “Não há como evitar ambos conciliatoriamente, porque os dois estão em lugares opostos e, portanto, polarizados”¹⁷¹.

Nem toda discussão pedagógica desenvolvida ao longo dos séculos foi capaz de resolver os dilemas que continuam atormentando os educadores no que diz respeito às finalidades da educação: educar para desenvolver talentos pessoais ou para contemplar necessidades sociais? Devemos desenvolver uma educação voltada para uma visão universal ou devemos educar na direção específica de uma dada profissão? Devemos flexibilizar o currículo na direção de viabilizar a inclusão de todos ou garantir seus pressupostos para manter o nível de qualidade?

Se me inclino para o Cila dos talentos pessoais, afasto-me do Caridbe das necessidades sociais, e vice-versa. Não há expectativa aqui de solução conciliatória, embora, com frequência, o discurso pedagógico se empenhe na busca de uma justa medida.¹⁷²

¹⁶⁸ VOLTOLINI, Rinaldo. **Educação e Psicanálise**. Rio de Janeiro, Zahar, 2011.

¹⁶⁹ FREUD, Sigmund. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise: explicações, aplicações e orientações. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Vol. 22, trad. J. Salomão. Rio de Janeiro, Imago, pp. 135-154.

¹⁷⁰ HOMERO. **Odisseia**. Trad. Trajano Vieira. São Paulo, Editora 34, 2011.

¹⁷¹ VOLTOLINI, R. *Op. Cit.*, p. 38.

¹⁷² Idem. p. 38 – 39.

De fato, observamos há algum tempo a busca de um discurso conciliatório pelas instituições de ensino. Entretanto, as práticas tendem em direção às “necessidades (?) sociais”; na verdade, ao nosso modo ver a prática tem buscado suprir uma demanda de mercado intimamente associada a um fetiche pelo consumo, característica própria da pós-modernidade. Não por acaso, observamos um crescimento exponencial dos sistemas de ensino no Brasil, bem como dos grandes conglomerados educacionais, que abarcam todos os níveis da escolarização e avançam em todas as camadas sociais. Uma ilustração desse fenômeno pode ser observado pela recente compra da *Somos Educação* pela gigante *Kroton*, autorizada pelo CADE (Conselho Administrativo de Defesa Econômica) em uma transação que ultrapassa a casa dos 6 bilhões de reais¹⁷³. A *Somos Educação* era detentora de escolas, cursinhos pré-vestibulares, sistemas de ensino como: *Anglo* e *Sigma*, além de editoras de livros didáticos, como: *Ática*, *Scipione* e *Saraiva*. Com isso, a *Kroton* torna-se líder no mercado brasileiro de educação de ponta-a-ponta.¹⁷⁴

A pedagogia institucionalizada mantém uma posição de *Super-eu*, com tamanha tirania, que mesmo diante das críticas que se lhe dirigem desde seu estabelecimento histórico, há pouco mais de três séculos, ainda assim não se afastou dessa identificação, ou, visto por outro ângulo, os educadores, assumindo o papel de *Eu* nessa relação, não se fortaleceram suficientemente a ponto de serem capazes de abalar essas estruturas tão bem estabelecidas. Entretanto, há uma instância desejante emergente, representada pelo corpo discente. Não por acaso, o maior gargalo atual no sistema educacional brasileiro é o Ensino Médio. Essa é a fase na qual os alunos já gozam de certa autonomia com relação às pressões dos adultos, já que muitos deles já são praticamente adultos, com o complicador de que essa estrutura *totêmica* da escola apenas reproduz uma lei adquirida dos ancestrais, e em pouco garante a vazão dos desejos de aprendizado dos discentes. O resultado desse conflito tem se mostrado cada vez mais catastrófico, em prejuízo para a instância desejante.

¹⁷³ Matéria da Revista Exame de 19 de setembro de 2018, disponível em: <https://exame.abril.com.br/negocios/cade-aprova-compra-da-somos-pela-kroton/>

¹⁷⁴ Matéria do Valor Econômico, disponível em: <https://www.valor.com.br/empresas/5477097/kroton-vira-lider-tambem-na-educacao-fundamental>

O conflito é ainda agravado pelos marcos dos ideais de *Eu* que a sociedade moderna estabeleceu como objetivos para uma vida bem sucedida. O fetiche do consumo e o padrão dos objetos de desejo, estabelecidos pela pós-modernidade, estão muito distantes daquilo que esses jovens podem alcançar, além do fato de que essas distâncias mantêm um ritmo crescente de ascensão, produzindo uma ruptura com qualquer tipo de fantasia de identificação com a instituição escolar. Ora, a escola foi se tornando uma instituição cuja função é a de ser a via de acesso a esses marcos do consumo por meio da via profissional.

Há muito a escola deixou de ter como função o enriquecimento espiritual, que se utilizava do universo da cultura para atingir esse fim. Ao contrário, quando se apresenta um objeto cultural, um clássico, por exemplo, ele imediatamente está submetido à lógica do consumo, e sua existência e sentido naquele ambiente é apenas o de se ter acesso à vida profissional, que deverá dotar o aluno das competências necessárias para o consumo. Em outras palavras, um clássico é apresentado apenas na medida em que “cairá no vestibular”.

Eros e Thanatos

A segunda tópica desvela, além de um novo modelo de psiquismo, uma nova pulsão ou força psíquica que ainda não havia sido explorada por Freud: a pulsão ou instinto de morte. Essa força psíquica gera até hoje uma grande polêmica entre os psicanalistas, por ser de difícil identificação ou por poder ser confundida com outros sintomas em estados patológicos. Há ainda a polêmica, recentemente reavivada, acerca da paternidade dessa ideia. Freud toma contato com o ensaio **A destruição como origem do devir** (1912), de Sabina Spielrein, que trata explicitamente do assunto e pode ser entendido como um artigo fundador dessa noção¹⁷⁵. Destacamos aqui um trecho desse ensaio:

¹⁷⁵ Sabina Nikolajevna Spielrein nasceu em 1895, em Rostov, na Rússia, e morre na mesma cidade, fuzilada junto com suas duas filhas, por nazistas, em 1942. Foi o primeiro caso psicanalítico clínico atendido por Carl G. Jung, com quem manteve um caso amoroso. Em 1910 forma-se em medicina e é aceita como membro da Sociedade Psicanalítica de Viena, tendo então conhecido Freud. Em Genebra, torna-se analista do jovem Jean Piaget.

Decididamente tenho de defender a visão de que a psique do Eu, inclusive a inconsciente, é guiada por emoções que se encontram ainda mais profundas e não se ocupam nem um pouco com nossas reações emocionais às demandas impostas por elas. O prazer é simplesmente a reação afirmativa do Eu a essas demandas originárias do âmagos e nós podemos ter prazer diretamente a partir do desprazer e prazer pela dor, a qual, tomada em si mesma, é fortemente carregada de desprazer, pois a dor corresponde a um prejuízo do indivíduo, contra o qual o nosso instinto de autoconservação se opõe. Portanto, em nosso âmagos há algo que, por mais paradoxal que isso possa soar *a priori*, busca esse autoprejuízo, uma vez que o Eu reage a ele com prazer. O desejo do autoprejuízo, o regozijo pela dor é, no entanto, completamente incompreensível se considerarmos apenas a vida do Eu, a qual só quer ter prazer.¹⁷⁶

A autora e sua relevância permanecem em tal estado de hibernação, que não excede uma nota de rodapé no **Além do princípio de prazer**¹⁷⁷ (1920), até começar a ser redescoberta no início dos anos noventa do século XX. Observemos como Freud sintetiza as duas forças:

Com base em reflexões teóricas amparadas pela biologia, supusemos que há um *instinto de morte*, cuja tarefa é reconduzir os organismos vivos ao estado inanimado, enquanto Eros busca o objetivo de, agregando cada vez mais amplamente a substância viva dispersa em partículas, tornar mais complexa a vida, nisso conservando-a, naturalmente. Ambos os instintos comportam-se de maneira conservadora no sentido mais estrito, ao se empenhar em restabelecer um estado que foi perturbado pelo surgimento da vida.¹⁷⁸

O tema de Eros, em Freud, e suas relações com Platão, já foi exaustivamente explorado em diversos outros trabalhos, e não constitui um centro de gravidade para essa dissertação. Dessa forma, destacaremos

¹⁷⁶ SPIELREIN, Sabina. A destruição como origem do devir. Trad. Renata Dias Mundt. In: **Sabina Spielrein: uma pioneira da psicanálise – obras completas**, volume 1. Renata Udler Cromberg (org.). São Paulo: Livros da Matriz, 2014, p. 237.

¹⁷⁷ FREUD, Sigmund. Além do princípio de prazer. Trad. Paulo César de Souza. In: **Obras Completas**, vol XIV. São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

¹⁷⁸ FREUD, Sigmund. O Eu e o ID. Trad. Paulo César de Souza. In: **Obras Completas**, vol XVI. São Paulo, Companhia das Letras, 2011, p. 50.

apenas algumas intersecções entre dos dois pensadores, as quais se mostram férteis para o nosso propósito.

Eros é o mais importante dos deuses e também o primeiro deles na **Teogonia** de Hesíodo¹⁷⁹. Platão remonta essa importância em diversos diálogos, dentre eles o **Banquete**¹⁸⁰, que comporta diversas relações com o tema do desejo e da libido em Freud, e no **Fedro**, diálogo que nos apoia nas reflexões desse terceiro capítulo.

O **Fedro** é um diálogo considerado uma síntese do pensamento platônico. Nele atuam diversos temas centrais para o filósofo, tais como a *metempsicose*, a *philia* e, em especial, Eros e o tema da retórica ou do aprisionamento das ideias na palavra escrita, frente à potência da palavra falada. Ao tentar superar o discurso do sofista Lísias, Sócrates constrói dois discursos sobre Eros. O primeiro condena o amor, o segundo é um elogio. Fedro propõe que Sócrates realize um discurso que supere o de Lísias e, se ele conseguir esse feito, o aristocrata mandaria construir uma estátua de ouro em tamanho natural em honra ao mestre (**Fedro** 235e). Fedro admite que se parta do mesmo argumento de Lísias, a saber, “que o indivíduo apaixonado tem o espírito mais doente do que o não apaixonado” (**Fedro** 236b). Segue então a constatação de que Fedro está apaixonado pelo discurso de Lísias, e seria muito difícil, nessa situação, superá-lo. Sócrates então estabelece a seguinte tese:

Todo o mundo está de acordo em que o amor é um desejo; por outro lado, sabemos que as pessoas que não amam desejam também o belo. Qual critério, então, para distinguirmos entre o indivíduo que ama e o que não ama? Convém saber que em todos nós há dois princípios que nos governam e dirigem, e aos quais seguimos para onde quer que os conduzam: um é o inato desejo dos prazeres (ἐπιθυμία ἡδονῶν); o outro, a ideia adquirida de que é preciso procurar o bem. Esses dois princípios ora se acomodam no nosso íntimo, ora se combatem, com predomínio alternado de um ou de outro. Quando prevalece o gosto racional do bem e esse gosto nos dirige, recebe o nome de temperança; porém, quando é o desejo irracional que nos arrasta para os prazeres e impera em nós, intemperança é o nome dado a esse governo. (**Fedro** 237d - 238a)

¹⁷⁹ HESÍODO. **Teogonia**. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2011.

¹⁸⁰ PLATÃO. **Banquete**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, UFPA, 2011.

Muito interessante notar a proximidade desse trecho com a noção de princípio de prazer, em Freud, assim como a ideia de que Eros é constituído fundamentalmente por um desejo (ἐπιθυμία). O primeiro princípio seria o do desejo inato pelo prazer (ἐπιθυμία ἡδονῶν) e o segundo deles, algo adquirido, ou seja, aprendido, que é a busca pelo bem. Esse segundo impulso é algo racional e precisa vencer o desejo pela busca de prazer. Grande parte da *paideia* apresentada no livro VII da **República** relaciona-se com superar o desejo da busca pelo prazer e constituir, ou colocar no seu lugar, a busca pelo bem e pela justiça.

A busca pelo prazer é, por natureza, intemperante, e afasta o indivíduo do bem e do autogoverno. Já a busca racional, a busca pelo bem, configura-se como temperança, uma das virtudes cardinais que tem ligação posterior com a justiça, bem maior referido na **República**. Eros, nesse primeiro discurso, é confundido com a intemperança, desagregação e afastamento do bem e da racionalidade. Dessa forma, aquele que é dominado pela paixão acaba sendo “rebaixado à condição de escravo” (**Fedro** 238e).

Transpondo o discurso para o plano da educação, o aluno deve afastar-se de Eros, afastar-se dos desejos, pois eles são intemperantes e desagregadores, e deve buscar a via racional que conduzirá ao bem divino. Mas esse é apenas o primeiro discurso, aquele que atribui a Eros uma carga negativa. A mudança discursiva vem ao meio-dia, quando Sócrates e Fedro atravessam um rio, atravessam um limiar.

Sócrates: (...) De minha parte, vou atravessar o rio e fugir daqui, para evitar que sobre mim exerças maior violência.

Fedro: Ainda não, Sócrates; espera que a calma se atenuie; não vês que é quase meio-dia, quando dizemos que o sol para? É preferível ficar e entretermo-nos a conversar sobre o que acabamos de expor; quando refrescar, partiremos. (**Fedro**, 242a)

Um dia, em sua completude, compõem o período da manhã e o período da tarde. A existência da tarde não elimina o período da manhã. Talvez a tendência natural no **Fedro** seja buscar uma leitura dos discursos por meio de

uma característica de sobreposição, onde um discurso supera e, portanto, elimina o anterior, assim como Fedro desejava que Sócrates superasse o discurso de Lísias. Mas a metáfora do caminho do sol pela eclíptica apontada no texto nos dá outra perspectiva, aponta para um conjunto que perfaz um caminho, em um todo harmônico, apesar de dissonante. O sol só pode continuar o seu caminho após o meio-dia, ou o meio do céu, pois chegou até aquele ponto; eliminar a primeira parte do seu caminho é também eliminar o seu sentido de completude, assim como só é possível atravessar o rio após ter percorrido o caminho que os levou até esse ponto.

A mudança de opinião ou de sentido que ocorre na Palinódia – no discurso em que Eros é elogiado –, é análoga ao movimento retrógrado dos planetas, que mudam a direção de seu movimento aparente, mas depois seguem o seu rumo pela eclíptica, tal como o *daimon* sopra no ouvido de Sócrates a terrível injustiça que ele está cometendo com o deus. Daí o segundo discurso do mestre ateniense. Ora, se Eros é divino, não pode ser mal. Esse será o mote da Palinódia.

Foi mentira quando eu disse que, tendo o jovem um apaixonado, é preferível entregar-se a quem não lhe dedique amor, por delirar o primeiro e ser o outro equilibrado. Se fosse admissível, sem restrição de qualquer espécie, que o delírio é um mal, seria muito justa semelhante assertiva; porém a verdade é que os maiores bens nos vêm do delírio, que é, sem a menor dúvida, uma dádiva dos deuses. A profetisa de Delfos e as sacerdotisas de Dodona, em seus delírios prestaram inestimáveis serviços à Hélade, tanto nos negócios públicos como nos particulares; ao passo que no juízo perfeito pouco fizeram, ou mesmo nada. (**Fedro** 244a-b)

Aqui Eros aparece como um princípio agregador e criativo, justamente pela sua característica anárquica, não consciente. Assim, a conclusão a que se chega é: “em nobreza ultrapassa o delírio a ponderação, um dom divino *versus* um talento puramente humano” (**Fedro** 244d).

Os dois tipos de impulsos, ou pulsões, estão presentes no **Fedro**. Um Eros da primeira metade do diálogo, destrutivo, desagregador, associado ao aprisionamento, e outro, tido como um princípio de unificação, um intermediário entre os deuses e os homens, amplificando a vida, algo, no nosso entender,

bastante próximo das pulsões descritas por Freud no **Eu e o Id**. Essa disposição erótica, incontrolável, ingovernável, mas também agregadora, criativa, que estabelece novas conexões, está presente nas relações educacionais.

A origem dessas pulsões é o *Id*, que na nossa analogia é representada pelos discentes nas instituições educacionais. Ao que nos parece, essa dimensão da libido e, portanto, do Eros, tem sido obliterada nas relações educacionais ou, melhor dizendo, nas relações pedagógicas, que pela sua natureza mesma opta por lidar privilegiadamente com a dimensão ascética dos sujeitos em cena. Essa opção não está livre de consequências melancólicas, como podemos observar na atualidade, e trataremos brevemente da mecânica dessas consequências em nosso capítulo final. Mas ela, de algum modo, que parece permitir a Freud a afirmação da educação como uma tarefa impossível, e por isso cabe já perguntar: Porque educar é, para Freud, uma tarefa impossível? A resposta liga-se diretamente à dimensão erótica do ser humano. Tomemos o seguinte trecho da Interpretação dos sonhos:

O pensamento, afinal, não passa do substituto de um desejo alucinatório, e é evidente que os sonhos têm de ser realizações de desejos, uma vez que nada senão o desejo pode colocar nosso aparelho mental em ação. Os sonhos, que realizam seus desejos pelo atalho da regressão, simplesmente preservaram para nós, nesse aspecto, uma amostra do método primário de funcionamento do aparelho psíquico, método este que foi abandonado por ser ineficaz. O que um dia dominou a vida de vigília, quando a psique ainda era jovem e incompetente, parece agora ter sido banido para a noite – tal como as armas primitivas abandonadas pelos homens adultos, os arcos e flechas, reaparecem no quarto de brinquedos. O sonho é um pedaço da vida anímica infantil já suplantada.¹⁸¹

O pensamento, e portanto o aspecto mais evidente da racionalidade, é tido como um substituto do desejo cuja origem é necessariamente libidinal. Tomemos outros dois trechos que avançam no mesmo sentido:

Os impulsos desejosos inconscientes tentam claramente tornar-se efetivos também durante o dia, e o fato da transferência, assim como as psicoses,

¹⁸¹ FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. Rio de Janeiro, Imago, 1999, p. 544.

indicam-nos que eles lutam para irromper na consciência através do sistema pré-consciente e para obter o controle do poder de movimento.¹⁸²

Aceitamos a ideia de que a razão por que os sonhos são invariavelmente realizações de desejos é que eles são produtos do sistema lcs., cuja atividade não conhece outro objetivo senão a realização de desejos e não tem sob seu comando outras forças senão os impulsos desejosos.¹⁸³

Essa luta interna, indissociável da busca pelo equilíbrio entre a vazão dos desejos e a sistematização do pensamento por meio da razão, lembra-nos algo da ética estoica e sua busca para atingir a *ataraxia* (tranquilidade da alma), uma vez que a ausência de perturbações e inquietações propiciariam a apreciação da verdade. Curioso como esse ideal está presente na imagem de Freud construída por um dos seus principais biógrafos.

*Schur estava à beira das lágrimas, enquanto presenciava Freud encarando a morte com dignidade e sem autopiedade. Ele nunca vira alguém morrer assim. Em 21 de setembro, Schur repetiu a injeção, quando ele se tornou inquieto, e administrou uma dose final no dia seguinte, 22 de setembro. Freud entrou num coma do qual não despertou. Ele morreu às 3 horas da manhã de 23 de setembro de 1939. Quase quarenta anos antes, Freud escrevera a Oskar Pfister, indagando o que se faria, 'quando as idéias falham ou as palavras não vêm?'. Não pôde evitar um 'tremor diante desta possibilidade'. 'É por isso que, com toda a resignação perante o destino que convém a um homem honesto, eu tenho um pedido totalmente secreto: apenas nenhuma invalidez, nenhuma paralisia das faculdades pessoais devido a uma desgraça física. Que morramos em nosso posto, como diz o rei Macbeth'. Ele providenciara que seu pedido secreto fosse atendido. O velho estóico conservou o controle de sua vida até o fim.*¹⁸⁴

¹⁸² Id., pp. 544-545.

¹⁸³ Id., p. 545.

¹⁸⁴ GAY, Peter. **Freud: Uma Vida para o Nosso Tempo**. São Paulo, Companhia das Letras, 2019, p. 650.

4 - Freud e Platão: antipedagogos

Notas e apontamentos para uma conclusão

Para iniciar nossas costuras, apontando para a conclusão dessa dissertação, retomemos algumas reflexões que realizamos ao longo do texto. Garcia-Roza, referindo-se a Descartes como herdeiro do pensamento grego e medieval e, também, como filósofo que estabelece uma nova forma de se relacionar com o conhecimento, afirma que o que ele se propõe a realizar é investigar os domínios da subjetividade.

A subjetividade foi assim constituída e transformada em referencial central e às vezes exclusiva para o conhecimento e a verdade. A verdade habita a consciência: é o que proclamam racionalistas e empiristas. Desde Descartes, a representação é o lugar de morada da verdade, sendo o problema central o de saber se chegamos a ela pela via da razão ou pela via da experiência. Racionalistas e empiristas diferem sobretudo quanto ao caminho a tomar, mas ambos já sabem aonde querem ir: ao reino da verdade, da universalidade, da identidade. Platão é, ao mesmo tempo, o grande inspirador e o guia infatigável nessa caminhada.

Assim é que a filosofia moderna constrói uma subjetividade-representação no interior da qual mantém as mesmas exigências e os mesmos objetivos do discurso platônico. Seu ideal continua sendo o da *episteme* platônica, isto é, o da constituição da Ciência, verdadeiro conhecimento da Verdade. (...) O Mundo das ideias foi substituído pela Subjetividade, o *Cogito* substituiu o *Topos Uranos*, mas em ambos os casos trata-se de determinar o lugar onde as cópias encontram os seus modelos e de onde os simulacros devem ser expulsos. O objetivo é um só: reduzir a horizontalidade dos acontecimentos à verticalidade do conhecimento. E isso é feito independentemente de um credo racionalista ou empirista. Por maiores que sejam as diferenças entre Descartes e Freud ou entre Locke e Hegel, todos são platônicos.¹⁸⁵

Investimos na citação dessa passagem por entender que a conexão, na longa linha temporal, entre Platão e Freud, é realizada de forma precisa por Garcia-Roza. Ele toca em algo central para essa dissertação: as relações entre os modelos de alma no pensamento platônico e no pensamento freudiano.

¹⁸⁵ GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995, pp. 9 – 10.

Avançando ainda para o importante tema da verticalidade do pensamento, temos:

Se relermos o **Teeteto** de Platão, encontraremos a afirmação de que a ciência (*episteme*) consiste na posse da verdade e que esta nada mais é do que a revelação do ser. Ora, essa definição da ciência coincide com a definição de razão (*logos*) e não podemos nos esquecer que na língua grega a mesma palavra – *logos* – significa razão e discurso. Daí a definição platônica de ciência como sendo a revelação e a expressão do ser pelo discurso.¹⁸⁶

A decisão platônica acerca do que é filosofia, incide na aceitação de um discurso que se opõe à opinião (*dóxa*). A multiplicidade de opiniões que formariam um conjunto horizontal de saberes abre margem para os desejos dos sujeitos enunciadorees. Em oposição a isso vem o discurso filosófico que, pela sua verticalidade, separação entre as cópias do modelo e os simulacros, que devem ser rejeitados, configura-se como a realização da razão. Dessa forma, a ciência (*episteme*) é a revelação do *Ser* por meio do discurso.

O objetivo final do platonismo é, portanto, a produção do Discurso Universal, que coincidirá com a realização plena da Razão e a revelação do Ser em sua totalidade. (...)

O grande operador desse projeto é o conceito, que, com sua universalidade, nos aponta para a Ideia ou a essência. Estamos imersos no simbólico. Entre a *Ideia* platônica e o *Édipo* freudiano a diferença é menor do que pensamos. Em ambos os casos estamos lidando com estruturas que são o fundamento último dos acontecimentos e o princípio de sua inteligibilidade.¹⁸⁷

Partindo agora para o ponto central nessa discussão pertencente a esse longo período do pensamento ocidental, chegamos ao tema da consciência.

A identificação da subjetividade com a consciência parece ser um ponto inabalável da filosofia moderna. (...)

Com a filosofia moderna, posso duvidar da existência do mundo e até mesmo da existência de Deus mas nada pode ameaçar a certeza inabalável do cogito. A consciência é o absoluto. Quase três séculos depois de Descartes, ainda é

¹⁸⁶ Id., p. 11.

¹⁸⁷ Id., p. 12.

em torno dessa certeza que gira o pensamento filosófico. Da consciência individual à consciência transcendental, a problemática permanece a mesma.¹⁸⁸

Garcia-Roza afirma, aqui, que todo o problema da filosofia ocidental permaneceu o mesmo, a saber: a verdade está assentada na consciência e todas as suas possíveis derivações ou desvios são uma forma de amplificar o seu espectro. Então, chegamos à questão: qual o lugar da psicanálise nessa história do pensamento?

Sem dúvida alguma, a psicanálise produziu uma derrubada da razão e da consciência do lugar sagrado em que se encontravam. Ao fazer da consciência um mero efeito de superfície do Inconsciente, Freud operou uma inversão do cartesianismo que dificilmente pode ser negada.

Se a psicanálise não há de ser localizada no lugar cartesiano, se ela é prevaricadora, se ela ofende a razão e os bons costumes, se aponta a consciência não como o lugar da verdade mas da mentira, do ocultamento, da distorção e da ilusão; se ela coloca a consciência e a razão sob suspeita, não por um procedimento análogo ao da dúvida cartesiana que visava recuperar a consciência em toda a sua pureza racional mas por considerar que ela é essencialmente farsante, então a psicanálise só pode ser vista como um “filho natural”.¹⁸⁹

O lugar da psicanálise, segundo Garcia-Roza, seria um lugar inaugural, novo. O campo de investigação criado por Freud deverá ocupar um lugar produzido por ele mesmo. O conceito de inconsciência resulta em uma “clivagem da subjetividade”. A subjetividade deixa de ser identificada à razão e à consciência, e passa a ter um caráter cindido em dois grandes sistemas que operam entre si uma luta, uma disputa por tornar pátrios certos conteúdos, representações e afetos.

O descentramento do sujeito configura-se como outra mudança significativa operada pela psicanálise. Esse descentramento, localizado por Garcia-Roza no desejo, ajuda-nos a compreender grande parte do problema da

¹⁸⁸ Id., p. 19.

¹⁸⁹ Id., p. 20.

educação e também o famoso enunciado de Freud acerca das tarefas impossíveis: governar, analisar e educar.

Desde Descartes, o sujeito ocupava um lugar privilegiado: lugar do conhecimento e da verdade. A subjetividade, identificada com a consciência, devia se fazer clara e distinta para que o modelo fizesse seu aparecimento. Nessa transparência, o desejo era visto como perturbação da ordem, era ele que modificava o pensamento tornando-o inadequado à realidade que pretendia representar. Se a alma fosse puramente passiva, isto é, cognitiva, não haveria erro. Este surge apenas porque o desejo introduz deformações no material adquirido pelo conhecimento.¹⁹⁰

Esse trecho se aplica, sem muitas modificações, às intenções do que definimos como *pedagogia*, no segundo capítulo dessa dissertação, apoiando-nos no artigo de Rinaldo Voltolini¹⁹¹. Retomando o modelo ordenado de ensino, estabelecido por Platão no livro VII da **República**, podemos encontrar grande coerência com a ideia de que o desejo “introduz deformações” no caminho esperado para construção da alma harmônica preconizado pelo filósofo.

Universo Objetivo e Subjetivo

Voltemos a um autor no qual nos apoiamos para a construção do primeiro capítulo.

O mundo humano que os gregos contemplam – e o mesmo se pode dizer de qualquer outro povo – na fase arcaica de sua cultura é, pois, um mundo objetivo, exterior, cuja consideração não equivale ainda a uma penetração consciente na interioridade espiritual, a um reconhecimento e uma compreensão conscientes da subjetividade. Não obstante, observei em outra ocasião que também no conhecimento do humano objetivo, que historicamente se desenvolve com precedência cronológica e espontaneidade imediata, cada homem interpreta e compreende os outros enquanto ele mesmo é homem; isto é, enquanto interpreta ou adivinha nas manifestações alheias os motivos interiores – afetos e intenções, paixões exigências, desejos e vontades – que

¹⁹⁰ Id., p. 23.

¹⁹¹ VOLTOLINI, Rinaldo. A pedagogia como técnica: psicanálise e rentabilização dos saberes. **Revista Espaço Acadêmico**. Mensal, nº 131, ano XI, abril de 2012. Psicanálise e Contemporaneidade – INSS 1519-6186.

por si próprio experimentou em situações análogas, e enquanto os experimentou.

É certo que esta experiência interior do sentimento não chega a ser ainda conhecimento verdadeiro, nem é, tampouco, objeto direto do conhecimento, que, por sua vez, está constituído pela atuação dos demais homens. Esta atuação, porém, depende sempre dos afetos e impulsos, desejos e paixões, que cada um conhece por sua experiência interior e aplica à interpretação e previsão das ações alheias. Assim, cada um lê nos outros o que sente dentro de si mesmo; lê ou acredita ler com certa evidência nos outros o que em si mesmo sente ou apenas sentiu obscuramente; não obstante, mesmo quando apenas possa aprender a ler em si mesmo depois de haver adquirido o hábito de ler nos outros, embora a consciência refletida do *ego* tenha que formar-se através da experiência do *alter*, e o conhecimento claro da própria interioridade tenha de preceder o das manifestações alheias, não é menos certo que o meio para interpretar estas manifestações alheias é necessariamente o sentimento interior, que se apresenta em forma de instinto obscuro e não de reflexão consciente, mas sempre é efetivo e se torna imprescindível para todo conhecimento do humano.

Em outras palavras, o conhecimento do humano em sua forma explícita começa como conhecimento objetivo, exterior – com uma espécie de psicologia behaviorista “avant la lettre” – mas implica necessariamente uma subjetividade em ação, da qual o sujeito tem, pelo menos, consciência instintiva e obscura. A apreensão objetiva está condicionada por uma consciência subjetiva, cuja existência resulta, afinal, documentada e provada por aquela. E embora seja verdade que não deve confundir a contemplação do humano com a orientação subjetivista explícita, é necessário reconhecer igualmente que esta última existe na primeira como potencialidade implícita, documentando certa capacidade e tendência espiritual que terá sucessivo desenvolvimento e manifestação aberta quando a acrescentada maturidade cultural o permita e determine.

Portanto, o fato de os gregos, desde os poetas teogônicos até os naturalistas pré-socráticos, haverem alcançado uma representação e interpretação da Natureza cósmica valendo-se de conceitos derivados do mundo humano, demonstra não apenas que neles tem prioridade a reflexão sobre o humano com respeito à contemplação da Natureza, mas também ao mesmo tempo que existe um subjetivismo potencial como tendência espontânea, que se desenvolverá em condições adequadas.¹⁹²

¹⁹² MONDOLFO, Rodolfo. **O Homem na Cultura Antiga: a compreensão do sujeito humano na cultura Antiga.** São Paulo, Mestre Jou, 1968, p. 61-62.

A longa passagem vale a pena ser citada. Mondolfo chega a uma conclusão apenas pela leitura da cultura Grega Antiga: a de que não há conhecimento constituído como objetivo, o qual não tenha antes passado pela interpretação subjetiva. Os afetos, paixões, sentimentos, moldam a constituição do conhecimento e, por consequência, a construção da cultura que merece ser passada de geração em geração. A educação tem como uma das suas atribuições essa passagem e manutenção, mas o que acontece quando, por muitas gerações, se acredita ser o conhecimento objetivo o único válido e merecedor da alcunha de “cultura”, e digno de manutenção e passagem para as futuras gerações? Talvez os sinais de esgotamento desse modelo estejam gritando silenciosamente diante de nós.

Um Bonde Chamado Desejo

Sobre o tema do desejo, encontramos uma boa ilustração do que buscamos explicitar, bem como suas relações com a educação, em **Um Bonde Chamado Desejo** (*A Streetcar Named Desire*, de 1951), filme de Elia Kazan baseado em peça homônima do dramaturgo Tennessee Williams. A personagem Blanche Dubois diz, na primeira cena: “– Me disseram para pegar um bonde chamado *Desejo*, e depois outro chamado *Cemitérios*, e depois descer em *Elysian Fields*”.

O desejo é um transporte, um veículo que levará aos Campos Elísios (paraíso, lugar dos bravos e morada final das almas honradas na cultura grega e na cultura romana); paradoxalmente, *Elysian Fields* é um cortiço, local onde exacerbam os conflitos interiores de Blanche Dubois, os quais resultam, ao final de sua trajetória, em loucura irremediável. Os dois aspectos de Eros, discutidos no **Fedro**, estão aqui presentes: a paixão, desagregadora e aprisionadora, mas também o paraíso dos vínculos e da criação de vida em instâncias mais complexas, associada à loucura divina.

Blanche é uma personagem cindida, dividida entre dois mundos internos. Um *Eu* que cria um discurso de virtuosidade imaculada e busca um ideal cavaleiresco de pureza medieval nas relações, e outro *Eu* indômito, esse sim, que deseja realizar a sexualidade com um objeto impossível (seu cunhado

Stanley, personagem de Marlon Brando, que representa a impetuosidade, virilidade e brutalidade pura).

Stanley é descrito por Blanche: “– Ele parece um animal, tem hábitos animais”. Blanche não pode governar os seus desejos, assim como seu ex-marido (homossexual) não pôde, e resolveu seu conflito cometendo suicídio. Ela continua suas investidas de sedução, tentando domar o seu *Eu* idealizado de virtude romântica, e depara-se com Mitch (personagem de Karl Malden) que entra no seu jogo e, confrontando seu *Eu* ingovernável, interpela Blanche: “– Eu pensei que você fosse direita. Blanche: - Direita? O que é direita? Uma linha ou uma rua podem ser, mas o coração de um ser humano?”

Blanche, ao final, é devorada pela própria fantasia, pois seu desejo não tem espaço naquela realidade de *Elysian Fields*, e acaba absorvida pela loucura.

O sujeito não sabe quem é, e por isso mesmo fala com outros, na tentativa de achar a resposta, na tentativa de que ele ou alguém, profira, no dizer, uma representação que o represente sem perda. Uma representação que coincida com o representado, isto é, que costure a fenda que o desgarrar e que a psicanálise chama desejo (de ser).¹⁹³

O bonde de Blanche não é capaz de levá-la a uma representação que coincida com o representado, e essa é a imagem da sua morte psíquica.

Implicações ao afastar o *mal-dito*

Trazendo essa imagem para o campo das experiências educacionais, percebemos que educar, psicanalisar e governar, aparecem como tarefas impossíveis, mas não irrealizáveis, na medida em que ocorrem para além da intenção consciente daqueles que as emanam. Daí as suas impossibilidades, daí os seus equívocos.

A pedagogia como ciência ou campo do saber que se pretende ser capaz de dotar os seus atores com os instrumentos para o bem ensinar, é também uma tentativa de eliminar esses equívocos. O modelo apresentado na

¹⁹³ LAJONQUIERE, Leandro. **Epistemologia e psicanálise: o estatuto do sujeito**. Percurso, nº 13 – 2/1994.

paideia platônica do livro VII da **República** constitui o ato inaugural desse projeto. Por outro lado, temos a figura de Sócrates, ou melhor, do Sócrates de Platão, que, ao praticar a sua *paideia*, marcada pela *maiêutica*, realiza também a abertura ao equívoco, expõe-se ao erro interpretativo, tornando-se perigoso, não seguro, apátrida na linguagem, algo rejeitado pelo meio social, a tal ponto que se torna insuportável. Estão dados os opostos: Cila e Caribde e o longo estreito de Messina pelo qual todo o educador deve transitar.

Chama a atenção o relevo que Diógenes Laércio dá, em seu relato biográfico de Sócrates, ao amor desse filósofo pelo gênero humano, ultrapassando os limites de um mero estudo acerca da moral e ética posterior as suas possíveis reflexões sobre a natureza (*physis*). Esse interesse por todas as dimensões do gênero humano ganha tintas mais espessas, por exemplo, quando o biógrafo retrata a relação do filósofo com sua esposa Xantipa, também retratada como portadora de uma fúria incontrolável, motivo de chacota e, por muitas vezes, alvo da ira daqueles que acompanhavam o mestre.

Certa vez Xantipe, em plena praça do mercado, arrancou-lhe o manto; como seus acompanhantes o instassem a puni-la esmurrando-a, o filósofo disse: “Sim, por Zeus, de modo a que enquanto nós dois nos engajamos num pugilato, cada um de vós nos exorte gritando: Muito bem, Sócrates! Muito bem, Xantipe!”

Sócrates dizia que diante de uma mulher violenta devemos comportar-nos como os cavaleiros com os corcéis fogosos; “da mesma forma que, quando estes conseguem domá-los, podem lidar facilmente com os outros, eu, na convivência com Xantipe, aprendo a adaptar-me a todas as pessoas”.¹⁹⁴

A imagem do cavaleiro tentando lidar com os cavalos desejosos é novamente evocada, remetendo-nos à imagem criada por Platão no **Fedro** e à Freud no **Eu e o Id**, citado no segundo capítulo desse trabalho.

Acima de tudo, segundo a narrativa do biógrafo, confirmada pelos contextos dramáticos dos diálogos de Platão, o filósofo deseja se adaptar e conhecer todas as pessoas. Em outra passagem, o biógrafo acentua o amor de Sócrates até as últimas consequências pelo sistema político inventado pela sua

¹⁹⁴ LAÉRCIO, Diógenes. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília, UnB, 1987, p. 57.

cidade, e que atribui ao gênero humano o seu maior valor, qual seja: a democracia.

Aisquines disse-lhe: “Sou pobre e nada mais tenho a dar-te além de mim mesmo”; Sócrates respondeu: “Ora! Não percebes que me estás a dar o maior de todos os presentes?”¹⁹⁵

Sócrates parece aceitar a injustiça. Não somente aceitar, mas a ele parece absolutamente natural o que se está desenhando contra sua própria vida. O argumento distorcido, falho, *mal-dito* dos seus acusadores, com ampla aceitação dos votantes pela sua condenação, tem peso suficiente para que o filósofo abrace sua condição.

Quando sua mulher lhe disse: “Morrerás injustamente”, o filósofo retrucou: “Querias que eu morresse justamente?”¹⁹⁶

Parece ser esse o Sócrates do **Mênon**, que confia a tal ponto no gênero humano, e que uma parcela de sua alma (a razão) pode alcançar o divino, que ele desafia o aristocrata Mênon ao fazer surgir o conhecimento no seu escravo, tal como descrevemos no segundo capítulo dessa dissertação. Confia tanto nessa capacidade, que acha impossível que um mestre ensine algo para outro homem. O máximo que se pode fazer é realizar um parto das ideias, ajudar a nascer algo que já se sabe, afinal, cada um dos homens é, em essência, divino, pois esteve exposto ao mundo das ideias.

Esse Sócrates parece contrastar com aquele que organiza o complexo sistema de hierarquização social e pedagógico exposto na **República**. Não poucas vezes a utopia platônica é associada aos fundamentos dos totalitarismos, e o filósofo declaradamente se opõe à democracia como um sistema ideal, talvez pelo choque de ter presenciado o terror da condenação do seu mestre por esse sistema, ou talvez por entender que apenas um mundo regido por filósofos, com acesso mais direto ao conhecimento divino, funcionaria de forma justa, prudente e harmoniosa. Platão realiza um esforço

¹⁹⁵ Id., p. 56.

¹⁹⁶ Id. *ibid.*

grandioso para banir da sua cidade ideal a falha, a incompletude, o erro, a injustiça, ou, em termos de linguagem, o *mal-dito*.

O projeto platônico foi, ao final, vitorioso no mundo ocidental. Por meio da **Cidade de Deus** de Santo Agostinho, Platão influencia poderosamente o mundo medieval, especialmente o regime hierárquico da estrutura clerical, monástica e, por fim, das Universidades europeias. O *mal estar da civilização* reside em uma quebra de expectativas. Ao afastar o erro, o ato falho, a palavra *mal-dita*, a incompletude, a humanidade pretendia ascender à Cidade de Deus. Entretanto, ao afastar o elemento da falha humana, bebemos a cicuta “pela boca de Sócrates”¹⁹⁷.

Educação, tarefa impossível

A educação é tarefa impossível em ambos, Platão e Freud. Em Platão, porque a alma já contém todo o conhecimento da verdade, já que ela participa do divino. Em Freud, porque o desejo inconsciente estabelece, em grande parte, o espectro do que se pode conhecer. Há um agente, que se crê no poder de conduzir o conhecimento; existe um “outro”, no seio de si mesmo, que se crê potente para educar-governar a parcela irascível da alma. Ainda hoje isso se traduz pela aposta nos métodos e organização do conhecimento nas escolas, mesmo com toda a chamada crise da pós-modernidade, ainda se aposta em um modelo de educação em que um detém o conhecimento, e o outro está sujeito, submisso a ele.

Uma potente contribuição da psicanálise à pretensa ciência da pedagogia é, por assim dizer, uma desconstrução dela mesma, tanto como ciência – em sentido estrito e entendido nos moldes cartesianos –, quanto em seu próprio sentido organizador de transmissão dos conhecimentos acumulados pela humanidade.

Freud utiliza a expressão *impossível* para classificar três tarefas: governar, psicanalisar e educar. Isso ocorre marcadamente em dois textos, no seu **Prefácio à 'Juventude desorientada' de Aichhorn** (1925) e em **Análise**

¹⁹⁷ Id., p. 59.

terminável e interminável (1937)¹⁹⁸. Buscamos, ao longo dessa dissertação, realizar a distinção entre a educação e a pedagogia, sendo essa segunda o objeto mais coerente dessa ação impossível a qual Freud se refere. Já a primeira, é não só possível, como também é inevitável e incontrolável, já que o desejo do *outro*, bem como suas identificações, são protagonistas nessa relação. Tanto o psicanalisar quanto o governar ocorrem, da mesma maneira que no caso do educar, para além da intenção consciente daqueles que os emanam.

Retomando o diálogo platônico **Mênnon**, Sócrates (o mestre ideal) parece ter certo grau de consciência dessa impossibilidade de educar quando apresenta a sua tese acerca de como as pessoas aprendem as coisas ao retirar-se, tanto quanto possível, do protagonismo no momento do “parto das ideias”. A tese central do diálogo, como vimos no segundo capítulo dessa dissertação, centra-se na ideia de que todas as pessoas possuem na alma todo o conhecimento existente no universo, algo que também aparece destacado no **Fedro**. O que diferencia as pessoas quanto ao conhecimento é justamente o grau das lembranças que cada um tem acerca desse saber que já existe. Ou seja, sabemos de todas as coisas, mas não nos lembramos de tudo. O ato educacional consiste em permitir ou conduzir a pessoa à recordação desse conhecimento. Não é possível, então, ensinar algo a alguém, assim como também não é possível aprender algo de alguém, mas, sim, espera-se que um saber já existente na alma reverbere com um conteúdo ou experiência particular do mundo, e a partir desse momento torne-se um saber consciente.

Freud explora uma ideia semelhante quando apresenta em seu texto **Nota Sobre o Bloco Mágico** (1925)¹⁹⁹ uma descrição do sistema percepção – consciência. Segue o funcionamento do Bloco Mágico segundo o próprio autor:

O Bloco Mágico é uma tabuinha feita de cera ou resina marrom-escura, com margens de papelão, sobre a qual há uma folha fina e translúcida, presa à tabuinha de cera na parte superior e livre na parte inferior. Essa folha é a parte

¹⁹⁸ CIFALI, Mireille. Ofício "impossível"? Uma piada inesgotável. **Educ. rev.**, Belo Horizonte, v. 25, n. 1, abril de 2009 p. 149-164. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-46982009000100008&lng=en&nrm=iso>. access on 18 Nov. 2015. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-46982009000100008>.

¹⁹⁹ FREUD, Sigmund. Nota sobre o “bloco mágico”. Trad. Paulo César de Souza. In: **Obras Completas**, vol XVI. São Paulo, Companhia das Letras, 2011, p. 270.

mais interessante do pequeno aparelho. Consiste ela mesma de duas camadas, que podem ser separadas uma da outra nas bordas laterais. A camada de cima é uma película de celuloide transparente, a de baixo é um papel encerado, ou seja, translúcido. Quando o aparelho não é utilizado, a superfície de baixo do papel encerado cola-se levemente à superfície de cima da tabuinha de cera. (...) É um retorno ao modo como os antigos escreviam, em tabuinhas de argila e de cera. (...) No Bloco Mágico o estilete não age diretamente na cera, mas sim através da folha que a cobre; ele pressiona o verso do papel encerado contra a tabuinha de cera, nos locais em que toca, e as ranhuras tornam-se visíveis como caracteres escuros, na lisa superfície acinzentada do celuloide. Querendo-se apagar o que foi escrito, basta levantar brevemente a dupla folha de cobertura, a partir da borda inferior que não é presa. Assim o íntimo contato do papel encerado com a tabuinha de cera nos lugares pressionados (mediante o qual se produz a escrita) é desfeito e não volta a ocorrer quando os dois se tocam novamente. Então o Bloco Mágico fica novamente vazio, pronto para receber outras anotações.²⁰⁰

Está claro que um “traço mnemônico duradouro” tem uma origem bem diversa da tese de Platão acerca do “conhecimento sobre todas as coisas”, que seria resultado da observação das formas perfeitas na esfera divina com a qual todos nós, enquanto almas anteriores à vida sensorial, tivemos contato. Mas, colocando de lado a teologia platônico-socrática e nos atendo à noção de que há algo de indelével inscrito na psique, encontramos aí algo de convergente entre os dois pensamentos. Podemos pensar que o movimento que se faz na “película de celuloide da folha que cobre a tabuinha de cera” para “apagar” o que foi inscrito, é análogo ao esquecimento que a alma sofre – no diálogo de Platão – ao nascer, mas, não obstante, todas as memórias anteriores permanecem inscritas em uma instância mais profunda da alma, representada pela “superfície receptora” de cera no bloco mágico²⁰¹.

O mestre realiza o parto das ideias

Sócrates, que se torna para as gerações posteriores o paradigma do mestre ideal, assume como atitude para o ensinar, o ato de retirar-se do processo. Como vimos no segundo capítulo dessa dissertação, ele próprio se

²⁰⁰ Id., p. 270 – 271.

²⁰¹ Id., p. 271.

atribui o epíteto de “parteiro das ideias”, aquele que faz nascer, que faz emergir algo que já está no sujeito, diferentemente da crença, que se torna o senso comum, de que o conhecimento é transmitido do mestre para o discípulo. Assim também era com os chamados “peripatéticos” do Liceu de Aristóteles. O processo de ensino-aprendizagem ocorria com uma caminhada em grupo, observando a natureza e refletindo acerca de um tema proposto. Criava-se uma atmosfera de conhecimento que abria possibilidades de interlocução.

Quíron, o mestre ideal

A mitologia grega oferece uma imagem bastante potente da figura do mestre ideal. O centauro Quíron divergia dos outros de sua espécie, por ser sábio e possuir a imortalidade, mas carregava a marca da dor humana, segundo Junito Brandão: “*kheirurgós*, o que trabalha com as mãos, cirurgião, pois que este Centauro foi, antes do mais, um grande médico, que sabia muito bem compreender seus pacientes, por ser um médico ferido.”²⁰²

O centauro assumiu a tarefa de educar os mais importantes heróis mitológicos como: Asclépio (divindade da medicina), Peleu, Jasão, Aquiles e Héracles. O convívio com o mestre configurava a principal fonte de ensino-aprendizagem, como ocorria com os peripatéticos de Aristóteles. Seu corpo, cindido em duas partes, uma humana – racional, lógica e discursiva –, e outra animal – instintiva, intuitiva, irracional –, proporcionava à criatura a capacidade de se conectar aos outros seres, estabelecendo um ambiente de aprendizagem imerso na, e abrigado pela própria natureza. Seu corpo dividido remete-nos à ambivalência já mencionada dos monstros marinhos Cila e Caribde.

Levantamos aqui a narrativa mítica de *Quíron* para ilustrar algo do pensamento da antiguidade acerca dos processos do educar. Seus dois maiores representantes, um mítico (Quíron), e outro envolto em narrativas quase míticas (Sócrates), conduzem o ato educativo equilibrando-se entre dois mundos. Por um lado, retirando-se da pretensão do controle daquilo que é ensinado ou aprendido e, por outro, apresentando, propondo e inserindo um discurso racional sobre os objetos com os quais se pretende apreender.

²⁰² Verbete *Quíron*, In: BRANDÃO, Junito. **Dicionário Mítico-Etimológico**. Vol II. Rio de Janeiro, Vozes, 2000.

No episódio dos doze trabalhos de Héracles, quando o herói visita seus antigos mestres e passa pela cidade dos Centauros, temos um desfecho trágico e belo da narrativa de Quíron. Héracles amava seus mestres e foi tomado por uma *hybris* incontrolável quando os Centauros partiram para roubar o vinho e a carne com as quais celebrava na morada do seu primeiro mestre, Folo. Héracles passa a capturar os Centauros, tidos em sua maioria como seres bestiais. Em meio à sua fúria, acidentalmente atinge uma de suas flechas envenenadas no calcanhar de Quíron, o mais sábio dos seres. Quíron invoca Zeus e pede que sua imortalidade seja retirada em benefício da liberdade do titã Prometeu, que é liberto do seu martírio no Monte Cáucaso. O último ato de Quíron foi de amor à humanidade, ao libertar aquele que dotou os homens com o fogo divino, a liberdade e a autonomia em relação aos deuses. O ser que possuía a marca da justa medida no seu corpo, entre o primitivismo instintivo, sensível e intuitivo do cavalo, e a racionalidade estruturada pelo discurso (*lógos*) de maestria de sua parcela humana, ofereceu sua vida em troca do símbolo da autonomia humana frente aos deuses. Os homens podem finalmente ter uma voz própria.

Quíron era um ser único. O único de sua espécie dotado de verdadeira sabedoria, a ponto de ser o mestre dos heróis. Esse fato dá o tom da raridade dessa justa medida, já que a maior parte dos Centauros era tomada pela *hybris* insaciável da busca dos prazeres. Esse mito pode bem representar a fantasiosa busca pela justa medida entre essas duas instâncias humanas, e dos poucos mestres que a atingiram, oferecendo suas vidas em holocausto pelo amor à humanidade. Talvez o que conecta as três ações impossíveis, levantadas por Freud, seja justamente a pretensão pelo controle das subjetividades do *Outro* ou, ainda, o controle dos desejos e pulsões que residem no *Outro*. Pretensão essa, marcadamente presente na educação da modernidade.

O Sujeito como aquele que pratica a ação

O Sujeito na psicanálise é algo análogo ao sujeito na sintaxe gramatical, ou seja, aquele que pratica a ação: “o sujeito é constituído por um substantivo

ou pronome”²⁰³. Substantivo é aquele que possui substância – termo oriundo da química (matéria formada por elementos específicos em proporções específicas), ou ainda da Filosofia (essência mesma de algo). Nos dois casos, o termo pressupõe uma composição de elementos, contrário à noção de indivíduo (o que não se divide, *átomo*). O Sujeito é, portanto, composto pelas suas marcas indeléveis constitutivas, tal como no **Bloco Mágico**, o *Eu* e o *Outro* são indissociáveis nesse sentido.

O papel do mestre nos moldes socráticos era o de fazer surgir a substância que reside no discípulo. Tal qual o alquimista que realiza as operações de transformação da matéria, mas não possui o controle sobre o resultado das mesmas, a exemplo da fermentação (ato de putrefar um corpo e, pela ação incontrolada dos fungos, transformar os açúcares em álcool), ou ainda a destilação, que por meio da ebulição faz emergir a essência de um composto. O ato de educar pode, assim, ser entendido, como o conduzir a transformação, abdicando do controle das resultantes dessa operação, e tendo em vista a inevitável transformação de si mesmo no processo.

A *agogé* era, do mesmo modo, um conduzir e ser conduzido ao mesmo tempo, submeter e ser submetido no processo constitutivo. Sócrates, no diálogo **O Banquete**, submete – mesmo sem desejar o jovem e belo aristocrata Alcibíades, que pelo mestre encontra-se enamorado –, mas não sem antes ele próprio ser submetido ao enamoramento, para assim aprender sobre Eros com a sacerdotisa de Mantinea. Diotima, a sacerdotisa, é mulher (gênero visto como inferior pelos antigos), ou seja, lidava não com os elementos do discurso ordenado e pretensamente racional, mas com a loucura e a desordem do discurso profético e poético. Justo essa figura, *mal-dita* entre os seus contemporâneos, com aparência de inferioridade frente aos nobres convivas do Banquete, submete Sócrates, tornando-o sujeito do Amor.

A crítica que recebe a dita educação tradicional, por submeter os alunos ao autoritarismo (não seria autoridade?) de um professor ou de um sistema educacional é, de certa forma, desconstruído aqui, afinal, tanto para os antigos quanto para a psicanálise, não há emergência do Sujeito sem a sujeição em determinado grau. Na tentativa de estabelecer um modelo de educação mais

²⁰³ CEGALLA, D. P. **Novíssima Gramática da Língua Portuguesa**. São Paulo, Cia Ed. Nacional, 1990, p. 273.

libertário ou progressista, podemos incorrer em um empoderamento absoluto do educando e, ao torná-lo “protagonista de seu próprio aprendizado”, eliminarmos a única possibilidade da constituição de si mesmo, qual seja, um grau de sujeição. Nesse caso, estaríamos próximos demais da metade cavalo do corpo de Quíron.

Por outro lado, o suposto retorno à educação tradicional, no senso comum, haja vista a produção dos males de uma educação progressista (alunos displicentes, que não sabem nada e nem respeitam as regras mínimas de civilidade), pode trazer consigo o oposto da emergência do Sujeito, ao pretender fazer desse aluno tábula rasa, e ensinar, usando como principal recurso metodológico, a sedução, processo esse análogo ao enamoramento pela hipnose, já descrito por Freud em textos da passagem da primeira para a segunda tópica. Nesse caso, o espaço para o desejo é ocupado pelo discurso totalitário da sedução, reduzindo assim as possibilidades de emergência desse Sujeito.

A mesma humilde sujeição, mesma docilidade e ausência de crítica ante o hipnotizador, como diante do objeto amado. O mesmo solapamento da iniciativa própria; não há dúvida, o hipnotizador assumiu o lugar do ideal de Eu. Tudo na hipnose é ainda mais claro e intenso, de modo que seria mais adequado elucidar o enamoramento pela hipnose do que o contrário. O hipnotizador é o único objeto, nenhum outro recebe atenção além dele.²⁰⁴

A psicanálise, para além de propor um sistema, método ou ciência pedagógica, pode talvez elucidar e analisar os discursos, evidenciando as suas respectivas escolhas: por um lado, espelhando algo de muito necessário, e que se perdeu na chamada educação tradicional, a saber, a inscrição de uma parte da função paterna – que rompe com o possível acolhimento do *laissez faire* prazeroso, muitas vezes atribuído ao modo de fazer da educação progressista ou construtivista; e, ao mesmo tempo, apontando para a necessidade de vínculos e espaços verdadeiramente *desejantes* – normalmente encontrados no discurso da educação progressista.

²⁰⁴ FREUD, Sigmund. Psicologia das massas e análise do Eu. Trad. Paulo César de Souza. In: **Obras Completas**, vol XV. São Paulo, Companhia das Letras, 2011, pp. 73-74.

Sintomas de uma educação pós-moderna

Curiosamente, estamos assistindo, no Brasil dos últimos anos, um avanço rápido dos chamados sistemas educacionais. Tais sistemas são caracterizados por um privilégio no conteudismo e, no âmbito da relação ensino-aprendizagem, caracterizam-se por um modelo que se convencionou chamar de tradicional. Paulo Freire, na sua **Pedagogia da Autonomia**, alertava-nos acerca dos perigos desse modelo que chamava de “educação bancária”.²⁰⁵ As principais consequências, para os alunos, estariam situadas no campo da desintegração das motivações e estímulos para o estudo, a ausência de *desejo* e o fim do espírito crítico de investigação, característico dos jovens.

No TED que já mencionamos anteriormente, Sir Ken Robinson alerta-nos para a mesma questão. Aliás, não são poucos os pensadores da educação que compartilham da mesma ideia. A ilusão de que é possível relacionar-se com o conhecimento apenas pela instância da consciência, ou seja, por meio do *Eu*, leva a uma abordagem didática que interrompe o fluxo natural do *desejo*. Em um primeiro momento, simplesmente gerando uma clara apatia pelo conhecimento. Em um segundo momento, tal apatia transmuta-se para algo mais grave, um sintoma próprio dos nossos tempos: a depressão. Para muitos educadores, esse sintoma já atinge níveis de epidemia.

SÃO PAULO - A rede estadual de ensino paulista dá 372 licenças médicas a professores por dia. No ano passado, foram cerca de 136 mil afastamentos médicos concedidos. Dos 220 mil docentes da rede, 48 mil - 21,8% - saíram de licença ao menos uma vez. A principal causa de afastamento são transtornos mentais e comportamentais, responsáveis por 27,8% dos casos.

Os dados foram obtidos pela reportagem por meio da Lei de Acesso à Informação. A carreira docente, segundo especialistas, é considerada estressante por más condições de trabalho - alta carga horária, conflitos com os alunos e acúmulo de mais de um emprego. O problema cria um desafio para o governo do Estado, que precisa substituir os afastados constantemente para manter as aulas.

²⁰⁵ FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo, Paz e Terra, 1996.

Relatório do Ministério do Trabalho e da Previdência Social de 2015 mostra que transtornos mentais estão entre os quatro principais motivos para conceder benefícios previdenciários no País. Especialistas apontam que saídas por esse tipo de problemas têm crescido em todas as categorias.²⁰⁶

Evidente que estabelecer esse nexos causal entre o aumento dos afastamentos por transtornos mentais e o avanço e persistência de metodologias de ensino que desprezam uma parcela considerável da subjetividade do sujeito, ou seja, seu desejo inconsciente, é algo arriscado e que exigiria uma pesquisa mais ampla do que a que esse trabalho se propõe. Entretanto, acreditamos ser pertinente o levantamento dessa hipótese, ainda que por meio de uma construção ensaística, já que nos deparamos ao longo da nossa pesquisa com diversas vozes diferentes, desde a antiguidade até os nossos tempos, que convergem para esse mesmo sentido.

Indo um pouco além no raciocínio, e observando os dados elencados, notamos que essa condição não atinge somente a classe de professores e trabalhadores da educação, mas parece ser mesmo um mal generalizado.

Tachada de **mal do século**, a **depressão** é responsável por retirar do mercado de trabalho milhares de profissionais todos os anos. No ano passado, **75,3 mil trabalhadores** foram afastados em razão do mal, com direito a recebimento de auxílio-doença em casos episódicos ou recorrentes. Eles representaram 37,8% de todas as licenças em 2016 motivadas por transtornos mentais e comportamentais, que incluem não só a depressão, como estresse, ansiedade, transtornos bipolares, esquizofrenia e transtornos mentais relacionados ao consumo de álcool e cocaína. No ano passado, mais de 199 mil pessoas se ausentaram do mercado e receberam benefícios relacionados a estas enfermidades, o que supera o total registrado em 2015, de 170,8 mil.

Entre 2009 e 2015 (únicos dados disponíveis), quase 97 mil pessoas foram aposentadas por invalidez em razão de transtornos mentais e comportamentais, com destaque para depressão, distúrbios de ansiedade e estresse pós-traumático. Ao todo, esses novos benefícios representam, hoje, uma conta de R\$ 113,3 milhões anuais aos cofres públicos.

Para os especialistas, a situação evidencia a necessidade de colocar esse tipo de transtorno no topo da lista de preocupações para políticas públicas e de

²⁰⁶ <http://educacao.estadao.com.br/noticias/geral,estado-da-a-professores-372-licencas-por-dia-27-por-transtornos-mentais,10000022938>

empresas. A própria Organização Mundial de Saúde (OMS) alerta que, até 2020, a depressão será a doença mais incapacitante do mundo. A Associação Brasileira de Psiquiatria (ABP) estima que entre 20% e 25% da população tiveram, têm ou terão um quadro de depressão em algum momento da vida.²⁰⁷

Ao olhar por essa perspectiva é possível associar a lógica do trabalho moderno em uma sociedade industrial e disciplinar, caracterizada pela alta mecanização dos processos, padronização de tarefas, elevação da eficiência, entendida como produzir o máximo no menor tempo, sem perder a qualidade do produto, com a lógica imposta pelos sistemas educacionais, em especial nos últimos anos, apontando para a emergência de uma nova forma de organização social, diferente daquela descrita por Michel Foucault²⁰⁸, mas, sim, uma sociedade do controle²⁰⁹. Esse novo fenômeno virtualiza ainda mais a opressão ao desmaterializar o corpo do agente da opressão. Na sociedade industrial, a fábrica, a escola, as prisões, os hospícios, corporificavam as relações de poder, instituindo a progressiva eliminação do *Eu*, e substituindo-o pelas demandas dos agentes que emanam esse poder, em suma: o Capital.

Na nova sociedade do controle, com o esfacelamento das relações materiais, surge uma nova relação de poder, também estabelecida pelo Capital, mas assumindo uma nova perspectiva. A opressão é terceirizada para o próprio oprimido, por meio de uma ideologia ou fetichização do *self made man*. Vide o modelo de *uberização* das relações de trabalho.

Em ambos os casos, o mecanismo de supressão narcísica e substituição da libido estão colocadas por um *ideal de Eu*, ou seja, a substituição de uma instância simbólica e necessária para a constituição do *Eu*, uma espécie de farol regulador do desejo, por uma forma rebaixada de correspondência imaginária à expectativas de um *Outro*, basicamente uma maneira de passagem do ser Sujeito para ser Objeto desse *Outro*.

Esse *Eu ideal* converge, não mais com um líder – tal qual descrito na **Psicologia das Massas**, mas com as demandas incorpóreas do Capital

²⁰⁷ <https://epocanegocios.globo.com/Carreira/noticia/2017/02/mais-de-75-mil-pessoas-foram-afastadas-do-trabalho-por-depressao-em-2016.html>

²⁰⁸ FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis, Vozes, 2009.

²⁰⁹ DELEUZE, Gilles. Pos-scriptum sobre as sociedades de controle. Trad. Peter Pál Pelbart.

Conversações: 1972 – 1990. Rio de Janeiro, Editora 34, 1992, pp. 219 – 226. Cf. Han, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis, Ed. Vozes, 2015.

financeiro, muitas vezes recebendo a fantasmática denominação de “mercado”. As consequências desse processo aplicado à educação já se fazem sentir especialmente nos processos de fusões e aquisições das empresas de educação, tendendo à formação de um único grande conglomerado empresarial, de onde, por um lado, emanam maciçamente os conteúdos, métodos de ensino e temporalidade didática, e, por outro lado, fazem surgir um agravamento dos sintomas melancólicos dos agentes desejantes desse sistema: professores e alunos. Transcrevemos abaixo dois excertos que apontam para um agravamento dos sintomas anteriormente observados:

O suicídio é um fenômeno que ocorre em todas as regiões do mundo. Estima-se que, anualmente, mais de 800 mil pessoas morrem por suicídio e, a cada adulto que se suicida, pelo menos outros 20 atentam contra a própria vida. Segundo dados da Organização Mundial da Saúde (OMS), o suicídio representa 1,4% de todas as mortes em todo o mundo, tornando-se, em 2012, a 15a causa de mortalidade na população geral; entre os jovens de 15 a 29 anos, é a segunda principal causa de morte.²¹⁰

Segue na mesma linha uma matéria jornalística dando conta desse fenômeno.

Suicídio de Adolescentes Avança, e casos recentes mobilizam escolas de SP 24.Abril.2018 – Folha de São Paulo.

As taxas de suicídio de crianças e adolescentes no Brasil tem aumentado nas últimas décadas, e casos recentes envolvendo estudantes de São Paulo levaram à mobilização de colégios particulares para tratar o problema.

De 2000 a 2015, os suicídios aumentaram 65% entre pessoas com idade entre 10 e 14 anos e 45% de 15 a 19 anos – mais do que a alta de 40% na média da população. (...)

Nas últimas duas semanas, três estudantes de colégios privados de elite da capital paulistas se suicidaram. (...)

A doutora em psicologia Luciene Tognetta, pesquisadora do grupo de estudos da Unicamp e Unesp, também defende uma ação mais ativa das escolas. Para ela é imprescindível incluir mais disciplinas e atividades que desenvolvam habilidades socioemocionais.

²¹⁰ Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. **Suicídio. Saber, agir e prevenir**. Vol 48. Nº 30, 2017.

“Os currículos ocidentais sempre desprezaram isso e focaram na memorização do conteúdo, mas isso não basta para viver em sociedade.”²¹¹

A matéria reflete dados produzidos por órgãos como a Organização Mundial de Saúde e o Ministério da Saúde brasileiro. Em ambos os casos, temos a constatação de um relevante aumento de suicídios na população em geral e, mais significativamente, entre jovens em idade escolar fundamental. Vale notar ainda que esses índices chegam a triplicar nos casos das populações indígenas brasileiras²¹².

Esses relatórios apontam para um sintoma psicopatológico social que sai da esfera do indivíduo e atinge a esfera do coletivo. Entramos, aqui, no profícuo tema da constituição do sujeito e de possibilidades educativas que dialogam com tais sujeitos. Ora, temos o tema da constituição do sujeito como um tecido cujas tramas, de difícil acomodação, são feitas de fios diferentes: a antiguidade e a pós-modernidade. Ao que parece estamos aqui lidando com efeitos do chamado **Mal-estar na Civilização**, texto de Sigmund Freud da década de 1930, que de tempos em tempos é evocado para lançar luz naquilo que se convencionou chamar, em ciências sociais, de pós-modernidade. O mal-estar do Sujeito moderno residiria no fato de sentir que a sua subjetividade não é contemplada no mundo moderno, tecnológico e científico.

O desenvolvimento do projeto iluminista e o investimento na racionalidade não legaram aos Sujeitos a tão almejada sensação de felicidade, busca humana perene. A cisão no homem moderno entre um *Eu racional*, consciente e senhor de si mesmo, e um *Eu desejante*, inconsciente, que cai nas armadilhas dos afetos, torna-se cada vez mais evidente na atualidade.

²¹¹ Disponível em: <https://goo.gl/VuDuaZ>

²¹² No espaço dessa conclusão não cabe trazer diversos outros tipos de dados, mas seria de grande relevância cruzar os indicadores dos suicídios com: 1) aumento drástico nos casos de depressão entre estudantes, universitários e mesmo na população em geral e, 2) aumento do consumo de medicamentos psicotrópicos, tais como: ansiolíticos, antidepressivos e anfetaminas.

Mas, o que isso tudo tem a ver com o campo de estudos da Educação, ou, ainda, com a Filosofia da Educação?

Avancemos nas costuras e alinhavos, retornando à palestra do TED proferida por Sir. Ken Robinson, a qual já mencionamos: **As escolas matam a criatividade?**²¹³. Na palestra, Robinson tece com maestria o tema da inadequação de um modelo educacional que visava suprir as demandas do projeto iluminista, mas que redundou em absoluto fracasso para os tempos pós-modernos, líquidos e de alta complexidade, pois, ao matar a criatividade, não está a escola matando a própria subjetividade do Sujeito? Essa morte, antes simbólica, passa cada vez mais a ser uma morte física e anunciada, como demonstrado no aumento dos casos de suicídios.

Retomemos, uma vez mais, à imagem do diálogo **Mênnon**. Por meio desse diálogo, Sócrates conduz o escravo à dedução de um complexo problema geométrico, o da duplicação da área de um quadrado. Como um escravo, ignorante sobre as coisas da geometria, foi capaz de encontrar a solução para um problema desafiador até mesmo para os geômetras experimentados de seu tempo? No que esse episódio é importante para nós, hoje em dia?

Como vimos, o mestre da academia coloca na boca de seu próprio mestre, Sócrates, a impossibilidade de ensinar algo a alguém, já que a alma, centro de fato do *si mesmo*, permaneceu em contato com o divino antes de nascer e, portanto, conheceu toda a verdade. Assim, não é possível ensinar, mas sim realizar um “parto” de ideias ou auxiliar na rememoração daquilo que a alma já conhece. Esse processo de rememoração pressupõe um enorme respeito à fala do *Outro*. Somente por meio da escuta atenta das hipóteses atuais (e que se provarão falsas) do discípulo, é que é possível conduzir o processo da *maiêutica*. Não se estaria, aí, dando voz à própria subjetividade do Sujeito? Não seria esse processo uma metáfora mesma da criatividade humana, que encontrou seu túmulo nas nossas escolas modernas?

Tomemos o segundo fio da nossa trama, a psicanálise de Sigmund Freud. Em **Freud e a Educação**²¹⁴, Maria Cristina Kupfer chama o médico

²¹³ Disponível em: <https://goo.gl/QucnU2>

²¹⁴ KUPFER, Maria Cristina. **Freud e a Educação: o mestre do impossível**. São Paulo, Scipione, 2005.

austríaco de mestre do impossível, em função do seu célebre enunciado acerca das três tarefas impossíveis: governar, educar e psicanalisar. Para Freud, essa impossibilidade relaciona-se, em última instância, com o inconsciente e a estrutura da psique humana, regida pelo desejo, pois o interlocução pedagógica, sendo da ordem do discurso e, portanto, da *Eu*, relaciona-se não apenas com a racionalidade do *Outro*, mas sim com o Sujeito como um todo, em sua completude subjetiva, seus afetos, desejos conscientes e inconscientes, memórias e crenças. O educador fala, mas o que o outro ouve é algo do campo do incontrolável, algo do campo do impossível, mas que, ainda assim, é diferente do irrealizável.

Duas concepções convergentes quanto às conclusões: é impossível ensinar algo a alguém. Entretanto, percorrem caminhos de investigação e partem de concepções de homem bastante diferentes. A estrutura da alma ou psiquismo humano dividido em três partes constitui outra convergência de pensamento entre os dois pensadores. Para Freud, no contexto da chamada segunda tópica, o psiquismo é dividido em *Eu*, *Super-eu* e *Id*. Para Platão, a divisão da alma é delineada com maior clareza no **Fedro** e na **República**: ela é parte racional, parte irascível e parte apetitiva.

O assunto nos parece aquecido para a atualidade onde se percebe um avanço dos modelos ditos “tradicionais” de educação, centrados no conteúdo e, portanto, na crença de que a apreensão do conhecimento se dá de forma predominantemente consciente e objetiva. Uma prova desse avanço é o aumento da quantidade e da relevância dos “sistemas de ensino” na educação brasileira. Tal concepção pressupõe ainda um ensejo colonizador por parte do educador e dos gestores educacionais no momento do planejamento e consecução de suas intervenções didáticas. “Aula dada, aula aprendida”; “Eu ensino, você aprende”. Até que ponto estaremos dispostos a insistir nesse modelo que hoje contribui para a morte, simbólica e física do Sujeito?

Cada vez menor é o espaço para a *maiêutica*, ou para os vazios e silêncios cujos espaços possam ser preenchidos pelo desejo do aluno e dos professores. Esses espaços são antes preenchidos pela gana totalizante dos materiais didáticos sistematizados. Todo o trabalho mental, todo o pensamento já foi realizado, restando ao professor e ao aluno um “revozeamento” esvaziado de sentido e de desejo. E, como vimos, as consequências de tais concepções

já se fazem sentir na forma de patologias psíquicas que se tornam epidêmicas. Citamos, por fim, as palavras de Roberto Mangabeira Unger na tentativa de formulação de um projeto de desenvolvimento para a educação do país.

Precisamos organizar no país uma forma radicalmente diferente de aprender e ensinar, que se liberte do enciclopedismo raso e dogmático. O objetivo da educação brasileira atual é transformar as crianças brasileiras do século XXI em crianças francesas do século XIX. É uma guerra contra nós mesmos (...) O Brasil é uma grande anarquia criativa é uma cultura onde o sincretismo é ao mesmo tempo o problema e a solução. O sistema educacional brasileiro é uma conspiração cotidiana contra a nossa própria natureza. Temos que transformar o espontaneísmo inculto em flexibilidade preparada.²¹⁵

Ao final, parece-nos que o tênue fio da navalha é de fato uma arte (*tekhné*) ainda não resolvida, e talvez nunca o seja, entre a necessidade humana de vazão dos desejos, a instância da fantasia e da liberdade, de um lado, e de outro o complemento que se lhe opõe: os cortes civilizatórios da inscrição da instância paterna (lei) entendida como o domínio de uma parcela significativa do *Eu*. Talvez, e somente talvez, uma possível emergência do Sujeito esteja escondida no delicado equilíbrio entre essas duas dimensões.

²¹⁵ Palestra proferida em 16 de Outubro de 2017. Disponível em: <https://goo.gl/CHx5oL>

Referências:

ADORNO, T. W; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 2006.

ARAÚJO Jr, Anastácio Borges de. **Platão e Freud: duas metáforas da alma humana**. Dissertação de mestrado, Recife, UFPE, 1999.

ASSOUN, Paul-Laurent. **Freud a filosofia e os filósofos**. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976.

BAUMAN. Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

BEZERRA Jr, Benilton. Subjetividade moderna e o campo da psicanálise. In: **Freud 50 anos depois**. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1989.

BIRMAN, Joel. **Freud & a filosofia**. Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 2003.

BITETI, Mariane de Oliveira. O mal-estar pedagógico e o desafio do Eros. **Ensaio Filosóficos**, Volume XVIII – Dezembro/2018.

BRANDÃO, Junito. **Dicionário Mítico-Etimológico (Volumes I-II)**. Rio de Janeiro, Vozes, 1991.

CABAS, Antonio Godino. **O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: a questão do sujeito ao sujeito em questão**. Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 2010.

CAIRUS, Henrique. **O Hipócrates de Littré**. ANPUH, 1999.

CAIRUS, Henrique. **Os limites do sagrado na nosologia hipocrática**. Rio de Janeiro, UFRJ, Faculdade de Letras, 1999. Tese de Doutorado em Língua e Literatura Grega.

CANEPPELE, Alessandra. Do Édipo rei de Freud ao Platão de Lacan. **Revista de Educação Filosofia e História da Antiguidade**, Cps/Bsb, n. 22/23, jul. 2006/jun. 2007.

CAPORALINI, José Beluci. O projeto pedagógico platônico em a República. **Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais**. VIII Ciclo de Estudos Antigos e Medievais, UEL Nov. 2010.

CIFALI, Mireille. Ofício "impossível"? Uma piada inesgotável. **Educ. rev.**, Belo Horizonte, v. 25, n. 1, p. 149-164, Apr. 2009.

CORNELLI, Gabriele. Calcular a saúde: a saúde como equilíbrio de forças na tradição pitagórica. In: PEIXOTO, Miriam Campolina Diniz (org.). **A Saúde dos antigos: reflexões Gregas e Romanas**. São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

DELEUZE, Gilles. **Pos-scriptum sobre as sociedades de controle**. Trad. Peter Pál Pelbart. Conversações: 1972-1990. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 219-226.

Diccionario Manual Griego Español. 18. ed. Sabadell: Vox, 2000.

DODDS, E.R. **Os gregos e o irracional**. Trad. Paulo Domenech Oneto. São Paulo, Escuta, 2002.

DORION, L. A. **Compreender Sócrates**. Rio de Janeiro, Vozes, 2006.

DUNKER, Christian I. L. **Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros**. São Paulo, Ed. Boitempo, 2015.

ELIA, Luciano. **O conceito de sujeito**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2004.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo, Martins Fontes, 2004.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 3: o cuidado de si**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo, Graal, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis, Ed. Vozes, 2009.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo, Ed. Paz e Terra, 1996.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. São Paulo, Paz e Terra, 2003.

FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos. **Edição Standart Brasileira das Obras Completa de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro, Imago, 1999.

FREUD, Sigmund. A dinâmica da transferência. In: **Obras Completas**. vol X. São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. Recomendações ao médico que pratica a psicanálise. In: **Obras Completas**. vol X. São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. O início do tratamento. In: **Obras Completas**. vol X. São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. Totem e tabu. Trad. Paulo César de Souza. In: **Obras Completas**. vol XI. São Paulo, Companhia das Letras, 2012.

FREUD, Sigmund. Introdução ao narcisismo. Trad. Paulo César de Souza. In: **Obras Completas**. vol XII. São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. Recordar, repetir e elaborar. In: **Obras Completas**. vol X. São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. Observações sobre o amor de transferência. In: **Obras Completas**. vol X. São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. Trad. Paulo César de Souza. In: **Obras Completas**. vol XII. São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. Psicologia das massas e análise do Eu. Trad. Paulo César de Souza. In: **Obras Completas**. vol XV. São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. O Eu e o ID. Trad. Paulo César de Souza. In: **Obras Completas**. vol XVI. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. Autobiografia. Trad. Paulo César de Souza. In: **Obras Completas**. vol XVI. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. Nota sobre o “bloco mágico”. Trad. Paulo César de Souza. In: **Obras Completas**. vol XVI. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. Trad. Paulo César de Souza. In: **Obras Completas**. vol XVIII. São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. Análise terminável e interminável. In: **Edição Standart Brasileira das Obras Completa de Sigmund Freud**. Vol. XXIII. Rio de Janeiro, Imago, 2006.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente**. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1995.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Palavra e verdade: na filosofia antiga e na psicanálise**. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1990.

GAY, Peter. **Freud: Uma Vida para o Nosso Tempo**. São Paulo, Companhia das Letras, 2019.

GLOTZ, Gustave. **A Cidade Grega**. Algés, Portugal, Difel, 1982.

GLOTZ, Gustave. **Histoire Ancienne – Tome III – La Grèce au IV Siècle: la lutte pour l'hégémonie (404-336)**. Presses Universitaires de France. 1936.

HADOT, Pierre. **Elogio de Sócrates**. Trad. Loraine Oliveira, Flávio Fontenelle Loque. São Paulo, Loyola, 2012.

HADOT, Pierre. **O que é filosofia antiga?** São Paulo, Loyola, 2010.

HADOT, Pierre. **Elogio de Sócrates**. Trad. Loraine Oliveira e Flávio Fontenelle Loque. São Paulo, Loyola, 2012.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Ed. Vozes, 2015.

HESÍODO. **Teogonia**. Trad. Jaa Torrano. São Paulo, Iluminuras, 2011.

HOMERO. **Odisseia**. Trad. Trajano Vieira. São Paulo, Editora 34, 2011.

ILLICH, Ivan. **Sociedade sem escolas**. Petrópolis, Vozes, 1973.

JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

KUPFER, Maria Cristina. **Freud e a educação: o mestre do impossível**. São Paulo, Ed. Scipione, 2005.

LAÉRCIO, Diógenes. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Trad. Mário da Gama Kury. UnB, 1987.

LAJONQUIERE, Leandro. **Epistemologia e psicanálise: o estatuto do sujeito**. Percurso n 13 – 2/1994.

LAO TSÉ. **Tao Te King**. Trad. Marcos Martinho dos Santos. São Paulo, Attar, 1995.

LAPLANCHE, Jean; Pontalis, Jean-Bertrand. **Vocabulário da psicanálise**. Trad. Pedro Tamen. São Paulo, Martins Fontes, 2012.

LO BIANCO, Anna Carolina. Sobre a presença de Sócrates na psicanálise. UFRJ. **Paidéia**, 2001, 11 (20), 23 – 28.

LOBO, Ana Lúcia. **Freud: a presença da antiguidade clássica**. São Paulo, Fapesp, 2004.

LOUREIRO, Ines. **O carvalho e o pinheiro: Freud e o estilo romântico**. São Paulo, Escuta, 2002.

MANNONI, M. **Educação impossível.**, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1988.

MARCUSE, Herbert. **Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud**. Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1968.

MASSON, Jeffrey M. **A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess – 1897-1904**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Imago, 1986.

MEDEIROS, Cynthia P; HOLANDA, Suely A. R. Psicanálise aplicada à educação: uma discussão teórica a partir de Freud e Lacan. **Estilos clin.**, São Paulo , v. 14, n. 26, p. 128-137, 2009. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-71282009000100008&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 24 jun. 2019.

MEZAN, Renato. **A vingança da esfinge: ensaios de psicanálise**. São Paulo, Brasiliense, 1988.

MEZAN, Renato. **Freud, pensador da cultura**. Brasília, Brasiliense, 1985.

MILLOT, Catherine. **Freud Antipedagogo**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1987.

Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde *Suicídio. Saber, agir e prevenir.* –. Vol 48. N. 30 – 2017.

MONDOLFO, Rodolfo. **O Homem na Cultura Antiga: a compreensão do sujeito humano na cultura Antiga.**, São Paulo, Mestre Jou, 1968.

MONTENEGRO, Maria Aparecida de Paiva. **Peri physeos psyches: sobre a natureza da alma no Fedro de Platão.** Kriterion vol.51 no.122 Belo Horizonte July/Dec. 2010.0

MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. ÉDIPO EM FREUD: O MOVIMENTO DE UMA TEORIA. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 9, n. 2, p. 219-227, mai./ago. 2004; disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pe/v9n2/v9n2a08>

MURARI, Francisco P. **Mithistória**. São Paulo, FFLCH-Humanitas, 1999.

OLIVEIRA, Geilson Fernandes de. **A sociedade do desempenho e suas urgências**. Horiz. Antrop., Porto Alegre, ano 24, n. 52, p. 375-382, set./dez. 2018.

PEREZ, Daniel Omar (org.). **Filósofos e terapeutas: em torno da questão da cura**. São Paulo, Escuta, 2007.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Trad. Carlos A. Nunes. Belém, UFPA, 2015.

PLATÃO. **Banquete**. Trad. Carlos A. Nunes. Belém, UFPA, 2011.

PLATÃO. **Fédon**. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. In: Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PLATÃO. **Fedro**. Trad. Carlos A. Nunes. Belém, UFPA, 2011.

PLATÃO. **Mênnon**. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro, Loyola PUC-RJ, 2001.

- PLATÃO. **O banquete**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, UFPA, 2011.
- PLATÃO. **República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2007.
- PLATÃO. **Teeteto - Crátilo**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, UFPA, 2011.
- REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga I. Das Origens a Sócrates**. São Paulo, Loyola, 1992.
- REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga vol. III. Os sistemas da Era Helenística**. São Paulo, Ed. Loyola, 1994.
- REEGEN, Jan Gerard Joseph ter. A psyché na filosofia Antiga. Kalagatos – **Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE Fortaleza**, v. 2 n.3, Inverno 2005, p. 63 – 88.
- ROBINSON, T.M. **A psicologia de Platão**. Trad. Marcelo Marques. São Paulo, Loyola, 2007.
- ROCHA, Zeferino. O desejo na Grécia Arcaica. In: **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**. Vol.II, no 4/1999, pp. 94-122.
- SALES, José J. B. de. **O dualismo antagônico na teoria do Eros em Platão e na teoria pulsional em Freud**. Recife – PE: Dissertação de Mestrado – Psicologia Clínica, UNICAP. 2015.
- SANTI, Pedro Luiz Ribeiro. **A Crítica ao Eu na Modernidade: em Montaigne e Freud**. São Paulo, Casa do Psicólogo, 2003.
- SILVA, Bruno Drumond M. **TES MOUSIKES TOPOS TEI POLITEIAI: sobre a educação elementar através da música na República de Platão**. 2009. 131f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

SILVA, José Wilson. **A tripartição da alma da República de Platão**. São Paulo: Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

SILVA, José Wilson. O princípio que fundamenta a tripartição da alma na República de Platão. **Revista de E. F. e H. da Antiguidade**, Campinas, nº 25, jul. 2008/jun. 2009.

SNELL, Bruno. **A cultura Grega e as origens do pensamento Europeu**. São Paulo, Perspectiva, 2016.

SPIELREIN, Sabina. A destruição como origem do devir (1912). Trad. Renata Dias Mundt. In: **Sabina Spielrein: uma pioneira da psicanálise – obras completas**, volume 1. Renata Udler Cromberg (org.). São Paulo, Livros da Matriz, 2014.

VERNANT, Jean-Pierre & NAQUET, Pierre Vidal. **Mito e Tragédia na Grécia Antiga**. São Paulo, Perspectiva, 2005.

VILELA, Ana Maria Jacó. Concepções de pessoa e a emergência do indivíduo moderno. **Interações. Revista de Psicologia**. Vol. 6, n. 12: p. 11 – 39. 2001.

VOLTOLINI, Rinaldo. A pedagogia como técnica: psicanálise e rentabilização dos saberes. **Revista Espaço Acadêmico** – Mensal – No 131 – Abril de 2012 – Ano XI. Dossiê – Psicanálise e Contemporaneidade – INSS 1519-6186.

VOLTOLINI, Rinaldo. **A questão da vocação: psicanálise e psicologia**. Tese de Doutorado, IPUSP, São Paulo, 1999.

VOLTOLINI, Rinaldo. **Educação e Psicanálise**. Rio de Janeiro, Zahar, 2011.