

OS GREGOS E O DESEJO DO SER: DOS PRÉPLATÔNICOS A ARISTÓTELES¹

Texto de Jean Frère
Tradução de Louise Walmsley

INTRODUÇÃO GERAL

A alma grega é uma alma vibrante. A poesia grega é testemunha disto, assim como inúmeros aspectos da arte clássica. Nenhum filósofo grego ignora este fato. Seria parcial e unilateral ver na filosofia grega apenas uma filosofia da razão e da lei. O ímpeto não é apenas a marca do escândalo do egoísmo. Ele é também um ímpeto sadio: a arte dionisíaca e os heróis homéricos são testemunhas vibrantes disto. A filosofia grega está longe de desprezar esta dualidade de forças (*dynámeis*) afetivas da alma humana, por vezes infelizes, por vezes felizes. Descobrir explicações racionalistas do mundo cada vez mais elaboradas não exclui a paciente elaboração da estrutura não racional da alma. Coração², inclinações e desejos³ não são necessariamente elementos de ordem tirânica, os sentimentos⁴ não são apenas de ordem egoísta, nem o prazer de ordem do prazer carnal. Na aproximação do Verdadeiro e do Justo, a razão é fundamental, mas não é o único: a impetuosidade das inclinações funestas se relaciona e se opõe à impetuosidade das inclinações que auxiliam a busca da Verdade, e por isso mesmo a impetuosidade se revela indispensável. Sinal do distanciamento da Verdade, o desejo reconduz à Verdade. Sinal da tentação do mal, o desejo leva à Justiça. Conhecimento e ação não existem sem prazer (*hedoné*) e tampouco sem pena (*lýpe*). Os pensadores gregos, no rastro desses mensageiros da verdade que são os poetas (Homero, Hesíodo, Ésquilo), foram, pouco a pouco, esclarecendo esta estrutura da alma em sua profundidade e sua riqueza ambígua.

Esta análise psicológica e metafísica da afetividade começa com diversos pré-socráticos, é aprofundada com Platão e ganha precisão com Aristóteles. Para os pitagóricos, Platão e Aristóteles, existe uma “alma irracional” que deve ser combatida pela razão, mas também pode servir de apoio para esta última. Aqui o orgulho dos gregos na razão humana não ignora os seus limites.

A alma não é só o *nous* e o *lógos*. Elas se lança (*ormán, ormé*) na direção desta Verdade escondida e desta Justiça que deve ser esclarecida e realizada. E este impulso não acontece sem que a alma se ligue a um “ser afetado” (*páskhein*) ou uma afecção (*páthos*). Esta ligação se faz durante o próprio impulso e através de seus resultados. Certamente a dupla *páskhein-páthos* pode designar uma afetividade ruim, imoral, mesmo patológica; o homem aqui sofre; é a *hýbris* (desmedida e insolência), e o patético de *páthos*. Mas, ser

¹ FRÈRE, Jean. **Les Grecs et Le Désir de L'Être**: Des préplatoniciens à Aristote. Paris: Belles Lettres, 1981.

² Coração: *phrén, thymós, kardía, splánkhna, prapídes*. Desde os pré-platônicos podemos observar a separação destas noções em relação ao substrato fisiológico.

³ *Ormé, epithymía, órexis, éros, póthos*. (impulso, desejo, appetite, amor, ardor) Alguns impulsos mais específicos prolongam estes impulsos fundamentais: *pístis e elpís*. (convicção ou crença, esperança)

⁴ As felizes “afecções” da alma (*páthe*) são: *hedoné, térpsis, khará, khárma, gethosýne, euphosýne, euthýmia, eudaimonía*. (prazer, deleite, alegria, rejubilo, contentamento, bem estar, boa disposição, felicidade) As afecções designando insatisfação são: *pónos, tónos, lýpe, mérimna, phrontís*. (pena, fadiga, tensão, tristeza, luto, dor, inquietude, preocupação) Sobre o sentido de *páthos*, afecção que designa tanto os impulsos da alma quanto os sentimentos, cf. Platão, *Górgias* 481 c-d; *Leis* VII 811 c. Para Aristóteles a *hedoné* tem um status diferenciado, ela é o acabamento de *energeíen*, deixando assim de participar do grupo de problemas da alma (*páthos*) que caracteriza outros sentimentos (pena, tristeza, etc). Ela é *aísthesis* (*Pol*, 1253 a 14).

afetado por esta dupla não é essencialmente *kakós páskein tinos* (ser afetado por algo feio, mau, vicioso) (Ésquilo, *Prometeu*, 1043). É antes *eu páskein*, experimentar a boa afecção. Isto primeiramente em oposição à ideia de agir – *drán* (Ésquilo, *Coéforas*, 313), de *poieîn* (*fazer*) (Xenofonte, *Ciropédia*, 7, 1, 40), de *érxai* (*praticar*) (Homero, *Odisséia*, 8, 490). *Páskein* não é *drán* ou *poieîn*, mas pode se ligar a *drán*, *poieîn* ou *érxai*. *Páskein* compreende tanto o prazer (*hedoné*) quanto a pena (*lýpe*). E *eu páskein* não é, necessariamente, *hedoné* ou *eudaimonía* (*prazer ou felicidade*): os termos *thymós*, *pónos* e *tónos* (*ânimo, fadiga e tensão*) são significativos, pois expressam ao mesmo tempo o esforço de conquista do Verdadeiro ou do Bem e o sofrimento (padecimento) da alma.

Assim uma reflexão sobre o coração, as inclinações e as afetividades parece se impor para que se possa analisar as faculdades intelectuais e os comportamentos humanos de maneira melhor. Ora, como fizeram os filósofos gregos? Sem dúvida eles partiram de um vocabulário afetivo mais ou menos difundido, naturalmente disseminado pelos poetas. A poesia grega em suas origens traz uma primeira abertura sobre o ímpeto, ora feliz, ora infeliz, que caracteriza o homem. Para Homero, se o homem é *noûs*⁵ (*inteligência*), ele é também *phrén* (*phrénes*), *thýmos*, *étor*, *cardía*, *psukhé*, *prapídes*⁶. (*diafragma, ânimo, coração, alma, mente, afecção*) Ao lado da inteligência que calcula, o homem é “coração”, coração que sente e se emociona, coração que se deixa levar (pela boa como pela má causa), coração que pressente e que adivinha (face às profecias, aos sinais, à verdade). Coração direito, coração sensível, coração atormentado – coração terrível: a poesia homérica faz pensar que a ação e o pensamento humano são fundamentalmente guiados pelo ímpeto, o que pode ser tão bom quanto detestável. Os temas psicológicos de Homero se encontram na poesia de Hesíodo assim como na poesia dos trágicos. Em Homero a *psyché* não compreende o *noûs*. Diante do *thýmos*, a “alma da vida”, a *psyché* é o “espírito da morte”. Para Homero, a *psyché* não é alma oferecida ao corpo, mas o corpo que perdeu a sua substância. Em contrapartida, o homem é animado pelo *thýmos* que resente, que quer, que cessa com o último suspiro. A *psyché* é o sopro de vida que anima o homem em sua vida, e sua existência vaporosa começa no momento da morte. Os movimentos da vontade e dos sentimentos já são pensados no modo psíquico e só veiculam em episódios isolados as ressonâncias fisiológicas: *phrén/phrénes*, os “pulmões”, *étor*, o “coração”, representam mais frequentemente manifestações da vontade, do sentimento e da intuição do que os órgãos do corpo; quanto ao *thýmos*, o “coração”, ele não comporta nada além do vapor que exala do sangue recém derramado, ainda quente⁷.

Esta dualidade presente na poesia, que mostra o ímpeto por vezes cego e por vezes sensível ao justo e ao verdadeiro, será elaborada pouco a pouco na filosofia grega. Antes das análises realizadas por Platão do *thýmos* e do *éros*, antes das análises aristotélicas do *órexís*, vários pré-socráticos já tinham se empenhado em esclarecer alguns aspectos da estrutura afetiva da alma. Sem dúvida os filósofos pré-socráticos parecem dedicar-se prioritariamente ao estudo da *phýsis*, do Ser e das coisas do mundo. Entretanto, alguns entre eles já tinham considerado dar algum tipo de status às potências obscuras da alma, status estes que serão elaborados de maneira mais sistemática por Platão e Aristóteles.

⁵ Sem dúvida *nóos-noûs* não representa sempre a inteligência para Homero. Ele pode ser o coração (*Odisséia*, VIII, 78; *Iliada*, I, 363; II, v. 192), o desejo (*Iliada* XXVI, v. 149) ou mesmo a vista (*Iliada*, X, v. 226). Contudo, o sentido de inteligência é frequentemente atestado (*Odisséia*, X, v. 240. XX, v. 367, etc). Cf. K. VON FRITZ, *Noûs et noeîn in the Homeric Poems*, *Class. Phil*, 40, 1943, p. 79-92 et H. ÉBELINE, *Lexicon Homericum*, p. 1162.

⁶ Cf. MAGNIEN, *Quelques mots du vocabulaire grec*, REG, 1927, p. 117-141. E também W. MARG, *Der Charakter in der Sprache der frühgriechische Dichtung*, Wurzburg, Triltsch, 1938.

⁷ B. SNELL e R. ONIANS mantiveram principalmente o aspecto fisiológico de *phrén/phrénes*, de *thýmos*, de *étor* em Homero. Mas frequentemente é o sentido psicológico do coração que Homero expressa ao utilizar estes vocábulos. R. ONIANS, *Origins of European Thought*, Cambridge, 1954, p. 23-89. B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, Hambourg, 1946, p. 22-27.

Segundo Homero, uma primeira dimensão das inclinações e das afetividades é o coração (*thymós*), na medida em que ele deseja ir em direção ao justo e ao verdadeiro e que ele sente tanto os prazeres quanto o sofrimento. Inclinações nobres, inclinações duvidosas, alegrias e dores encontram no coração a sua origem. Os pré-socráticos retiveram e elaboraram esta dimensão afetiva do homem, dimensão esta que Platão, mais tarde, irá atribuir um papel fundamental. O termo está presente desde Parmênides (fragmento I, v. 1, DK 28)⁸. Ele também se encontra no fragmento 85 de Heráclito. Encontramos este termo em diversos momentos da obra de Empédocles; se os fragmentos 128 e 137 o utilizam no sentido de “vida”, o fragmento 145 vê neste termo o verdadeiro “coração”. O *thymós* tem o seu lugar no pensamento de Demócrito (fragmento 236 e 298), no pensamento do sofista Antifonte (fragmento 58), na obra de Epicharmus (fragmento 53). Todos estes textos nos mostram que o *thymós*, no sentido de belo impulso, de coração sensível ao Justo e ao Verdadeiro (ou à Injustiça), já é, segundo alguns pré-socráticos, uma disposição essencial do homem. Claro que se trata apenas de certa orientação do psiquismo: não se fala ainda de uma parte precisa da alma. Mas isto mostra que, através da infeliz afetividade, representada normalmente pelo *thýmos/cólera*, os pensadores pré-socráticos colocaram na esfera da *psyché*, ao lado da razão, outras potências não racionais, e que, no entanto, são indispensáveis para que o homem possa se elevar no caminho do Verdadeiro e do Justo⁹.

Outra dimensão afetiva do psiquismo humano, segundo Homero, é o coração (*phrén/phrénes*): o “julgamento da consciência”; do sentido do pulmão ou das vísceras passamos ao sentido de “coração direito”¹⁰. Aqui nos aproximamos do *noûs*, sem que se trate especificamente do espírito lógico. Na *Iliada*, diante dos bons conselhos de Calchas, Agamênon se levanta. “É das maiores tristezas. Terrivelmente o seu coração (*phrénes*) se encheu de uma fúria negra”¹¹. “Profeta da infelicidade, jamais anunciastes algo que me agradasse. Em toda ocasião o teu coração (*fresí*) encontra felicidade em predizer a infelicidade”¹². Agamênon canta o elogio de Criseida: “Eu prefiro a ela que a Climnestra, minha legítima esposa. Não, ela não a ultrapassa em nada: na estatura ou no porte, no espírito (*phrénas*) nem na obra (*érga*)”¹³. Coração, alma, mas também espírito, eis o que é com frequência o *phrén/phrénes* homérico, implicando as inclinações, as afetividades e em certa medida, a compreensão intuitiva. No prolongamento da visão de Homero, os pré-socráticos deixarão um lugar para o coração enquanto potência de conhecimento. Evoquemos o fragmento 114 de Empédocles: “Ó, amigos! Eu sei que a verdade se encontra nas palavras, nas palavras que pronunciarei. Mas ela é muito difícil para os homens, pois o ataque da persuasão sobre o espírito deles *epi phréna* é terrível”¹⁴. Em seu distanciamento do verdadeiro, o homem, segundo Empédocles, tende a ir na direção da verdade à qual ele aspira, e isto não acontece sem esforço. O saber, para Empédocles, não se constitui apenas da razão.

Assim, o pensamento filosófico grego, antes de Platão, não se desenvolve sem dar a devida importância, ao lado da razão, à parte psíquica que implica os poderes afetivos e que se encontra à serviço do saber: o “coração” (*thymós-phrén-phrénes*) e os sentimentos que, ao se juntar, intervém na abordagem do justo e do verdadeiro. Tanto guerreiro quanto adorador, tal é, em via direta, o homem grego, tal é o artista grego, tal é também o filósofo grego, desde o início da reflexão filosófica.

§

⁸ DIELS KRANZ. *Die Fragmente des Vorsokratiker*. Berlin, 7ª edição, 1954.

⁹ ONIANS se mostra como um intérprete que materializa demais os textos de Homero no que concerne o *thýmos*.

¹⁰ ONIANS aqui ainda se revela como um leitor que materializa demais o sentido de *phrén*.

¹¹ HOMERO. *Iliada*, I, 103 : *méneos dé ména phrénes amphimelainai pímplant*. P. MAZON traduz : terrivelmente as suas entranhas se encheram de uma fúria negra. Mas o contexto fisiológico está longe de excluir a significação psicológica.

¹² *Ibid*, 106-107.

¹³ *Ibid*, 113-114.

¹⁴ Empédocles, fragmento 114.

Aquilo que é verdadeiro para os filósofos da aurora do pensamento grego, vai ganhar precisão com a investigação platônica. Os poderes afetivos da alma a serviço do Bem e do Verdadeiro são auxiliares indispensáveis do *noûs*. Homero fazia frequentemente a oposição entre o psiquismo do *noûs* e o *phrén-thymós-étor-kardía-psyché*. Mas Platão, além de Homero, Hesíodo, os pré-socráticos e Sócrates, faz referência também à tragédia. Os poetas trágicos, na representação do desencadeamento das paixões, divinas e humanas, se mostram sensíveis às múltiplas forças afetivas que conduzem o homem. Na *Odisséia* e na *Iliada*, o coração é o coração propenso ao retorno à pátria original. Na tragédia o coração é o coração que fica tenso pela liberdade a ser recuperada: há uma ênfase prometeica que domina o coração do herói em direção à justiça, seja em Ésquilo com Prometeu diante de Zeus ou com os gregos diante de Xerxes, seja em Sófocles com Antígona diante de Creonte, seja em Eurípedes com Medéia diante de Jasão. Na análise dos últimos aspectos do ímpeto não racional do psiquismo em busca da liberdade a ser recuperada, alguns temas trágicos continuam o que Homero, Hesíodo, os pré-socráticos e Sócrates já tinham começado a perceber.

A tragédia, assim como a poesia de Homero e Hesíodo e as reflexões dos Préplatônicos, está no horizonte das análises platônicas das potências afetivas da alma.

Ao aprofundar a estrutura da *psyché*, Platão, na *República*, considera uma tripartição da alma, que parece se opor à bipartição dos diálogos anteriores. Esta estrutura tripartida da alma (*noûs-thymós-epithymía*) parece importante em todos os livros da *República*, uma vez que ela constantemente está ligada ao conceito de justiça. Ora, depois da *República*, outros diálogos parecem ignorar esta divisão. Portanto a tripartição se reencontra no *Fedro*, é verdade, mas sem que o nome de *thymós* seja mantido. Nos diálogos da velhice, vemos de maneira ainda mais clara a tripartição da alma expressa no *Timeu*, e aqui voltamos a encontrar o vocábulo *thymós*. Assim, o leitor de Platão é levado a se perguntar a significação desta parte desconcertante da alma, que primeiramente parece estar ausente, em seguida aparece repentinamente, para depois desaparecer e reaparecer.

São inúmeros os problemas suscitados pelo enigma do *thymós*. Inicialmente, bem antes da *República*, esta parte da alma não já está presente na análise platônica da *psyché*? De outro lado, qual é o lugar reservado para o *thymós* depois da *República*? Estas duas questões constituem um problema de evolução e um problema de coerência no interior do platonismo. Enfim, qual é o papel do *thymós* na concepção platônica do homem? Os tradutores sempre estiveram desconfortáveis e acabaram empregando cada vez termos diferentes na tentativa de esclarecer esta noção: coração, coragem, cólera. O que abrange verdadeiramente este poder da alma, que parece por vezes ligado aos desejos mais excessivos, e por vezes parece ser uma potência em combate a serviço da razão?

Aprofundar tal noção em Platão nos leva a colocar novamente o *thymós* na sua relação com as demais potências que expressam, segundo Platão, o dinamismo da alma. Um estudo sobre a relação entre *epithymía* e *thymós* em Platão se impõe. Se *thymós* é um termo relativamente bastante utilizado por Platão, *epithymía*, o desejo, o é ainda mais. Como funciona esta relação? Há apenas uma oposição entre o desejo egoísta-cruel-carnal que é a *epithymía* e a alma como *thymós* e *lógos*? Ou será que não deveríamos considerar uma dualidade na *epithymía*, comparável à dualidade do *thymós*? Como há, diante do *thymós* bestial do tirano, um *thymós* que se põe a serviço da razão, não haveria uma *epithymía* da verdade diante da *epithymía* do depravado ou do tirano? Em que medida e *epithymía* da verdade se relaciona com o *thymós* da verdade e da justiça?

E o que poderíamos dizer de outra noção da língua grega que parece naturalmente se aproximar de *epithymía*: o conceito de *prothymía*, “zelo fervoroso”? Eis três vocábulos com o mesmo radical: *thymós*, *epithymía* e *prothymía*, que parecem se ligar, se de fato as três noções podem carregar um aspecto comum do dinamismo e correlativamente uma afetividade feliz ou infeliz a serviço do Verdadeiro.

O estudo do papel do *thymós*, da *epithymía* e da *prothymía* em Platão nos leva a considerar se as inclinações e a atividade prazerosa ou dolorosa que se ligam não se apresentariam ainda sob outros aspectos essenciais para uma abordagem do Belo e do Verdadeiro. Nesta área, as análises do *Banquete* e do *Fedro* são fundamentais. O *Banquete* relaciona reiteradamente *epithymía* e *éros*. Um estudo sobre as inclinações e a afetividade na obra de Platão deve se elucidar nas relações dos conceitos de *epithymía*, de *thymós* e de *éros*, pois estes são os movimentos que conduzem os seres humanos na busca do Belo. O *éros* do *Banquete* seria apenas um episódio na análise platônica das inclinações? Ou haveria uma relação fundamental, desde antes do *Banquete*, que relaciona a *epithymía* e o *éros* como inclinações naturalmente inscritas já na natureza do animal, e principalmente característica da natureza humana? Estudar em Platão o que estas inclinações e a afetividade trazem de sólido na abordagem das Realidades eternas passa por este questionamento acerca do que religa *thymós*, *epithymía* e *éros*.

A reflexão sobre *éros* conduz a estudar *manía*. No *Banquete*, como no *Fedro*, face à *manía* do homem doente, há a *manía* dos homens inspirados: profetas, poetas ou filósofos deliram algo de divino. Uma vez mais, o afetivo está a serviço do racional. Desejar contemplar o Belo em si, estar perdidamente perturbado diante do Belo em si, desejar se projetar em belas realizações, em todas as dimensões capitais da *psyché*, e sem dúvida tão capitais quanto a própria razão.

Do *thymós*, da *epithymía* e do *éros* concebidos como poderes afetivos da alma à conquista do Verdadeiro, do Belo e o Justo, devemos passar por certo número de especificações destes termos. Segundo Platão, as inclinações e a afetividade se diversificam inicialmente no nível das qualidades correspondentes da *psyché* ou no nível das operações que se unem: *thymós* se liga a *thymoeidés* (corajoso, irascível), a *tò thymoeidés* (temperamento fervilhante, temperamento irascível); *epithymía* se liga a “desejar” (*epithymeîn*), a “desejoso” (*epithymetés* e *epithymetikós*); *prothymía* se liga a *prothymeîsthai*; *éros* se liga a *erân* (amar), a *erastés* (amante). Um grande número de vocábulos marcam indiretamente, em sua dupla orientação, a presença por vezes rígida e por vezes frágil das inclinações e da afetividade na *psyché*.

Mas ainda há muito mais. Muitas outras orientações da *psyché* são ainda a marca desta presença capital de uma boa afetividade a serviço do Verdadeiro no homem. Há a *epiméleia*¹⁵, a “aplicação” (cuidado) (composta de *epí*, que expressa a “inclinação em direção a algo” e de *mélein* que significa “levar a sério”). Há *spoudé*, “o zelo” (*spoudaîos*: zelado; *spoudázzein*: ter zelo por)¹⁶. As duas atividades podem ser associadas¹⁷. Bastante saliente nesta área do desejo e da aspiração é a metáfora, tão frequente, da alimentação: o sábio se nutre de verdade¹⁸. Entre as formas mais características da afetividade a serviço do racional encontramos o sentimento de esperança (*elpís*), dominante no *Fédon*, e o arrependimento (*póthos*), dominante no *Fedro*. Por toda a obra de Platão, as inclinações e os sentimentos que formam o homem constituem, além da razão, um aspecto capital da alma humana.

Há, por outro lado, aspectos de tendências e afetividade que poderiam parecer associados ao impuro, mas que, no entanto, fazem parte da sanidade mesma da alma. Consideremos a cólera (*orgué*) enquanto reação afetiva. A cólera poderia parecer apenas uma má afetividade. Mas este é apenas um dos seus aspectos. A anedota de Leôncio, filho de Aglaios, no livro IV da *República*¹⁹, é um testemunho da bela *orgué*. Ele possui uma alma forte, autenticamente corajosa, ele sabe se repreender ou pode se repreender.

¹⁵ PLATÃO, *Fédon*, 107 b-c. “Mas devemos, diz Sócrates, considerar também o seguinte: se a alma for imortal, exigirá cuidados de nossa parte (*epimeleías de deítai*) não apenas nesta porção de tempo que denominamos vida, mas pela totalidade do tempo”

¹⁶ *Fedro*, 248 b.

¹⁷ *Leis*, V, 740 d.

¹⁸ *Fédon*, 84 a.

¹⁹ *República*, IV, 439 e.

A cólera a serviço da justiça é uma cólera sã e bela. Sócrates não se isenta da ira cruel, não mais do que do sentimento de desprezo em relação à injustiça. As inclinações e as afetividades agressivas podem se expressar nas metáforas guerreiras. Combater pela verdade e pela justiça²⁰. Tomar nas próprias mãos a busca do verdadeiro²¹. Aqui, ao lado da energia das inclinações, que desejam, nós encontramos a energia das inclinações que lutam e a potência do sentimento que mistura. O sábio platônico não é nada mais do que um puro dialético.

Este coração, que conduz a paixão do justo e do verdadeiro, vibra constantemente. Se não fosse a profunda ligação que existe entre a *psyché* e o *sôma*, como poderíamos entender este coração? A alma que se desperta para a verdade continua sendo uma alma modelada pela matéria. É este ponto que algumas análises psico-biológicas do *Timeu* virão especificar: quando o *thymós* da *República* reaparecer, Platão fará a correspondência, no nível corporal, com a *cardía*. Em 70 a-b, Platão afirma que: “A parte da alma que participa da coragem e do ardor guerreiro, aquela que deseja a vitória, foi alojada perto da cabeça, entre o diafragma e o pescoço. Isso para que esta parte da alma possa escutar a razão e, segundo ela, conter pela força os desejos... Quanto ao coração, nó de vasos e fonte do sangue que circula rapidamente em todos os membros, este foi colocado, por assim dizer, no posto de sentinela.”²² Para Platão, há uma união entre alma e corpo, união esta que é responsável pelos limites da condição humana. Entre desejos impuros e razão, há uma bela energia nesta ligação corpo-alma que, longe de importunar a alma, acaba por ajudá-la e apoiá-la. O nobre *thymós* se enraíza em uma nobre *cardía*. Para Platão, a razão no homem não é nunca a razão pura. O desejo de escapar e a energia contra a impureza são tão essenciais quanto a razão.

Ultrapassemos a interpretação demasiadamente e exclusivamente intelectualista da obra de Platão. Filosofia da energia, filosofia do sentimento, filosofia do coração tanto quanto filosofia da razão, isto é o que nos parece que deve ser reconhecido como pensamento platônico. Negligenciar em Platão as inclinações, assim como a afetividades a serviço do Verdadeiro, do Belo e do Bem, nos levaria a desprezar uma das orientações essenciais do próprio platonismo.

§

O que é verdadeiro para os gregos da aurora e do pensamento clássico, o que é verdadeiro para Platão, continua sendo verdadeiro depois de Platão? As inclinações e afetividades, em sua orientação tanto infeliz quanto feliz, em sua profunda impetuosidade, continuarão no centro das análises filosóficas da alma depois de Platão?

Para Aristóteles como para Platão, é necessário elaborar uma psicologia da afetividade. O ímpeto da alma não é apenas o ímpeto perigoso, mas ainda o ímpeto a serviço do verdadeiro e do justo.

Nas *Éticas*, na *Política*, na *Retórica*, no *Tratado da Alma*, na *Metafísica*, a questão da tendência e da afetividade na abordagem do verdadeiro saber e na economia da vida justa no seio das cidades justa se mostra como uma preocupação essencial. Neste estudo, um novo conceito torna-se proeminente: é o conceito de *órexis*, de desejo, na sua relação com o *thymós* (paixão), com a *epithymía* (apetite), com o *boulesis* (desejo, vontade) e com a *proairesis* (escolha). O termo *órexis* é pouco utilizado antes de Aristóteles: nem na língua grega em geral nem na língua dos filósofos – com exceção de Demócrito – o termo não parece ter um papel importante. A que questão responde esta nova denominação? A que responde esta nova estruturação da natureza da *psyché*? Por que desvalorizar o *thymós*, *éros*, *póthos* e valorizar o *órexis*? Assim, a filosofia de Aristóteles se mostra, mas de uma maneira nova, atenta tanto à importância do dinamismo da alma quanto ao rigor da razão. O termo central *órexis* parece mostrar o quanto os desejos, sentimentos de prazer e de dor que se misturam, são essenciais na abordagem das soluções para as questões fundamentais

²⁰ *Apologia de Sócrates*, 32 a.

²¹ *Gorgias*, 502 b. *Sofista*, 239 c.

²² *Timeu*, 70 a-b.

da moral e da metafísica. Além disso, o desejo enquanto movimento se inscreve como um dos aspectos essenciais que explicitam as noções metafísicas de potência e ato. Filosofia lógica, a filosofia de Aristóteles se abre na direção do dinamismo que leva o ser vivo a se realizar e que conduz o homem, com o prazer e a dor que se relacionam, na direção do verdadeiro e do justo. Uma vez mais na filosofia grega a razão se alia a algo diferente da própria razão. Uma vez mais, as inclinações e as afetividades da alma parecem ser tão fundamentais quanto a razão, para o homem, na realização de sua própria natureza. Filosofia do vigor tanto quanto do rigor, este parece ser o pensamento de Aristóteles.

§

Com os pré-socráticos, Sócrates, Platão e Aristóteles, a filosofia grega elabora pouco a pouco a essência da alma; os seus poderes afetivos (*phrén-thymós-epithymía-éros-órexis*) se mostram como sendo essenciais na conquista do justo e do verdadeiro. A alma não é, para eles, uma simples oposição entre a razão admirada e as faculdades não lógicas, cuja manifestação se ligaria à *hýbris*. De Nietzsche a Heidegger, de Rohde à Dodds²³, vários intérpretes do pensamento grego já tentaram mostrar como os filósofos gregos penetraram continuamente a profundidade da alma. Para isto eles dependeram da poesia, da tragédia, da medicina, assim como das religiões misteriosas. Tentemos aqui encontrar este lento caminho no aprofundamento da natureza afetiva da alma pelos gregos, desde os pré-socráticos até Aristóteles. Os desejos não foram para estes pensadores desejos vãos, que nos afastam da sabedoria e do Ser. Há uma ambiguidade nas inclinações que permite aos filósofos a valorização de um certo número de tendências da alma. Nós nos esforçaremos para seguir, dos pré-socráticos a Aristóteles, a lenta elaboração do que implica a noite da alma. Assim, esperamos explicitar todo um aspecto da perspectiva grega sobre o conhecimento, por vezes vislumbrado, mas rapidamente abandonado pelos intérpretes mais cuidadosos em orientar o pensamento grego na direção de um conhecimento racional do mundo.

²³ F. Nietzsche considerou o problema de uma afetividade sã episodicamente e mais intuitivamente do que de maneira elaborada. Cf. *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, capítulo VII, Heráclito. E. Rhode considerou mais a *psyché* em relação à vida humana após a morte do que em relação a nossa vida mesma: *Psyché*, Payot, trad. A. Reymond, 1952. M. Heidegger nos seus ensaios filológicos e metafísicos sobre a verdade abordou momentaneamente o impulso não racional da alma em direção ao *lógos* no seu estudo sobre as implicações de *omologeîn* em Heráclito (*Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 262). E. R. Dodds é principalmente atento aos aspectos arcaicos da afetividade subsistente na poesia e filosofia gregas: *Les grecs et l'irrationnel*, trad. M. Gibson, Paris, Aubier, 1965. Nosso propósito aqui é o de abordar o conjunto de textos filosóficos que, desde os pré-platônicos até Aristóteles, em sua relação com a poesia, identificam o bom ímpeto do homem a serviço do verdadeiro e do justo, assim como os sentimentos de satisfação que daí advém.