

## **A psicologia de Platão: sobre a teoria da *psyché* (alma) humana no diálogo *Fedro*, a partir das categorias do apolíneo e do dionisíaco**

Anamar Moncavo Oliveira

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

**Resumo:** A natureza da alma [*psyché*] humana é descrita no diálogo *Fedro* de Platão de modo tripartite, através do Mito do Cocheiro. Nele, ela é composta por um cocheiro e por uma parilha de cavalos alados, um branco e outro negro. Eles se constituem como dois impulsos no interior da alma humana: um apolíneo e o outro, dionisíaco. Esta teoria ocupa um lugar central na filosofia platônica, na medida em que permite trabalhar com a ascensão do mundo sensível ao inteligível. No contexto do diálogo, ela será analisada conjuntamente com a problemática do amor, da beleza e da relação erótica.

**Palavras-chave:** alma; apolíneo; dionisíaco; *eros*; cavalo negro; cavalo branco.

## **The psychology of Plato: on the theory of the human *psyché* (soul) in the dialog *Phaedrus*, from the categories of Apollonian and Dionysian**

**Abstract:** The nature of the human soul [*psyché*] is described in Plato's dialog called *Phaedrus* in a tripartite way, by the Myth of the Charioteer. In it, the soul is made up of a charioteer and a pair of winged horses, one white and one black. They are like two impulses within the human soul: one apollonian and the other dionysiac. This theory occupies a central place in the platonic philosophy, because it allows working with the rise of the sensible to the intelligible world. In the context of the dialog, it will be analyzed jointly with the problems of love, beauty and erotic relationship.

**Keywords:** soul; apollonian; dionysiac; *eros*; black horse; white horse.

Por que, para nós, no âmago do dia pode aparecer alguma coisa, talvez, que não seja o dia, alguma coisa que, numa atmosfera de luz e limpidez, representasse o arrepio de pavor de onde saiu o dia? (Nietzsche)

## Introdução

Falar da psicologia [*psuchêlogos*] de Platão é trabalhar com sua concepção da alma [*psyché*], pois “psicologia” (formada pelas palavras gregas *psyché* e *logos*) significa, etimologicamente, estudo da psique, isto é, da alma. Interessa-nos, especificamente, a concepção fundada no modelo tripartite que Platão desenvolve no diálogo *Fedro*, pelo Mito do Cocheiro — segundo o qual a alma é como uma força natural, formada por um cocheiro e por uma parilha de cavalos alados.

Tal modelo, que chamamos tripartite, revela, na verdade, no que se refere à alma humana, um dualismo de fundo entre duas figuras antitéticas e complementares: o cavalo negro e o cavalo branco. Segundo nosso ponto de vista, o cavalo negro e o cavalo branco são dois impulsos antinômicos relativos, respectivamente, às divindades gregas Dionísio e Apolo. O elemento dionisíaco, na imagem do cavalo negro, representa o lado bestial e monstruoso da alma humana, e o apolíneo, na imagem do cavalo branco, o que há de verdadeiramente *divino* no homem.

Apolo e Dionísio surgem na cultura grega como o conflito entre o dia e a noite, a ordem e o caos, a aparência e a profundidade, a moderação e o desregramento. Enquanto Apolo é o deus onírico, da serenidade, da harmonia, da razão e do respeito à lei e à ordem, Dionísio é o deus da loucura [*manía*], do desregramento e da desmedida, deus do vinho, dos prazeres do *amor*, do que borbulha, transborda e palpita na *natureza*.

Para os gregos da época de Platão, popularizava-se a concepção de que Apolo e Dionísio eram duas entidades universais, antitéticas e complementares. Como manifestações de um mesmo ser, o apolíneo organiza e contém o ímpeto e o turbilhão dionisíaco.

As investigações que concernem à natureza da alma se inserem, no diálogo *Fedro*, no contexto da fundamentação do amor-delírio por Sócrates, estabelecendo contraponto à concepção do amorque o retórico Lísias ensina aos jovens. Com as categorias do apolíneo e do dionisíaco, interpretaremos o diálogo *Fedro* a partir do embate dessas duas forças — que coexistem em um mesmo ser e lutam para governá-lo.

## O diálogo *Fedro*

No início do diálogo, Sócrates encontra-se na cidade [*polis*] com o jovem Fedro, que acabara de tomar lições com o famoso retórico Lísias, trazendo escondido em seu manto um discurso erótico proferido por ele. Encantado de curiosidade, Sócrates sai das muralhas da *polis* pela primeira vez — pois é da opinião que apenas entre outros homens pode aprender algo, e a natureza nada tem a lhe dizer — para, junto com Fedro, encontrarem um lugar fresco e ameno para a leitura do discurso.

No caminho, Fedro fala sobre mitos, enquanto Sócrates mostra desinteresse: afirma que antes de investigar coisas que não lhe dizem respeito, acredita ser necessário cumprir o preceito apolíneo do oráculo de Delfos e conhecer a si mesmo [*gnôthi se autôn*], saber se é uma *besta mais furiosa e complexa* do que a dos mitos, ou se é uma *criatura mais suave e simples*, que possui parentesco com os deuses e, por isso, pode aspirar a algo maior (229e - 230a).<sup>156</sup>

Enquanto a *polis* concerne ao domínio dos homens, estar *fora de seus muros* — o que Sócrates nunca havia feito antes — significa transpor os limites do humano: é estar entregue a tudo aquilo que está aquém e além dele. Transgressão da justa medida [*métron*], desvirtuamento das palavras de Apolo: tal é a significação da atitude de Sócrates. Se nada se conhece para além dos muros da cidade, então Sócrates, aparentemente, está se afastando do preceito apolíneo, afastando-se do conhecimento de si. — Está se desencaminhando, extraviando-se de si mesmo.

O local onde se instalam para a leitura do discurso erótico é uma paisagem mágica e selvagem, às margens do Ilissô: local consagrado às ninfas, com estátua do deus-rio Aqueloo. O canto das cigarras a pairar sob o dia quente de sol e a brisa fresca convida ao descanso; o rio murmureja e ambos sentam-se à sombra de um enorme plátano.

É, todavia, nesta atmosfera mítica que os discursos sobre o amor terão voz, e onde Sócrates terá a resposta para o problema que o atormenta: o de saber sua própria natureza, descobrindo o que é ser um ser humano. É pelo extravio de si que Sócrates começará, verdadeiramente, a conhecer a si mesmo — o homem deve, antes de encontrar-se, perder-se. Este encaminhamento do diálogo corresponde ao processo de ocorre na alma humana:

---

<sup>156</sup> As indicações de parágrafo sempre dizem respeito ao diálogo *Fedro*, exceto quando discriminadas ao contrário. A edição utilizada foi a de 1975, traduzida por Carlos Alberto Nunes.

para liberar a parte divina do homem, ou o elemento apolíneo, este deve antes experimentar seu lado monstruoso e obscuro: o *dionisiaco*.

## Os discursos sobre o Amor

O *Erótico* de Lísias, que Fedro lê, sustenta a seguinte tese: é preferível ao amado [*eromenos*] ceder seus favores ao amante [*erastas*] não apaixonado. Contrapondo o racional com o irracional, Lísias trata *Eros* [amor] como um apetite [*epithymia*], impulso cego do amante em busca de satisfação e, tão logo é satisfeito, deixa de existir — deixando o amado abandonado, entregue aos piores dissabores, longe de amigos e familiares. A relação só pode ser vantajosa se, de modo paradoxal, se opte pelo amante moderado e controlado, isto é, *não apaixonado*, gerando amizade estável e duradoura.

Concordando, num primeiro momento, com as ponderações de Lísias, Sócrates, sob a invocação das Musas, profere seu *Erótico*, que visa corrigir apenas *formalmente* o discurso de Lísias, preservando seu conteúdo. Porém, Sócrates logo sente influências estrangeiras tomando conta dele, como se estivesse possuído — percebe que caiu em ritmos *ditirâmbicos*, isto é, dionisiacos.

Atordado, tão logo termina o discurso, tenta escapar das forças intoxicantes e inebriantes que tomam conta dele, e retornar a *polis*. Está para deixar a paisagem encantada, quando algo o impede — sob a interferência do seu *daímon*, Sócrates percebe que cometeu uma ofensa ao deus *Eros*, proferindo palavras mentirosas.

É necessário então expurgar a falta cometida e purificar-se, por meio da *Palinódia* ou Retratação, um elogio de *Eros*; segundo o discurso de Lísias, *Eros* foi tomado como doença humana, mero apetite, causador de males e infortúnios. No entanto, Lísias esqueceu-se que *Eros* é um deus e, como tal, só pode ser fonte de coisas boas. A *Palinódia* socrática reposiciona o tema do Amor, segundo o qual ele passa a ser entendido, agora, como *mania* — loucura de inspiração divina.

Sócrates faz a diferenciação hierárquica de quatro espécies de loucuras divinas: o delírio profético inspirado por Apolo; o dos mistérios, presidido pelo deus Dionísio; o delírio poético, obra das Musas e, finalmente, no topo, o delírio amoroso, inspirado por *Eros* e Afrodite. Lísias, em seu discurso, errou ao maldizer o Amor, pressupondo que a causa da loucura amorosa era doença humana. Por outro lado, tomando a *mania* sob seu

aspecto divino, o Amor é reabilitado.

Sócrates, então, afirma: "os maiores bens nos vêm do delírio, que é, sem dúvida, uma dádiva dos deuses" (244a). O delírio inspirado pelos deuses é melhor e mais nobre do que a humana ponderação. Por isso, não faz sentido a doutrina segundo a qual o amante não-apaixonado é preferível em detrimento ao apaixonado.

Por outro lado, como explicar, então, os males e infortúnios que acometem os amantes apaixonados? O motivo pelo qual o Amor, na vida humana, pode degenerar-se não está no Amor [*Eros*] mesmo, mas na *alma* [*psyché*] humana, conforme será visto. No entanto, antes disso, resta ainda explicar alguns termos essenciais na filosofia de Platão, como a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível, importantes para a compreensão do que segue, e proceder com a explicação do que o Amor promete.

## Mundo sensível e mundo inteligível

O itinerário filosófico que está no cerne do pensamento de Platão no diálogo *Fedro* sintetiza-se no *Mito da Caverna*, presente no livro VII da *República*: a alegoria — que narra a saída de um homem da caverna, onde sempre viveu agrilhado com seus outros companheiros, em direção à luminosidade do dia lá fora —, trata da ascensão do filósofo, que sai do mundo sensível em direção ao mundo inteligível.

A caverna é o mundo sensível, *este* mundo, cuja marca é o *devir*, isto é, a transformação incessante de todas as coisas, que são percíveis e mutáveis. Este mundo é feito de *cópias*, imitações imperfeitas das Ideias (essências) presentes no mundo inteligível, que constituem a *verdadeira* realidade, sendo eternas e imutáveis. O mundo sensível guarda, portanto, relação de *participação* com o mundo inteligível. Desta perspectiva, é o mundo inteligível que dá alguma consistência a este mundo, que se constitui de meras *aparências*.

O problema central da filosofia de Platão é possibilitar a *ascensão*, notadamente do filósofo, até o mundo inteligível, lugar da estabilidade e da verdade. Toda alma já teve contato com ele, porém esquece-se do que viu assim que perde suas asas e cai da região inteligível nalgum corpo terreno, que passa a controlar.

Não são todas as almas que serão capazes de “à vista das coisas terrenas, recordar-se das celestes” (250a), pois apenas poucas guardam a lembrança do que viram no mundo

inteligível. Estas, quando percebem alguma imagem das coisas inteligíveis, são tomadas pelo entusiasmo — perdem *o domínio de si*.

Para alcançar novamente a região inteligível, é necessário que a alma vislumbre as verdadeiras essências, lembrando-se delas, para que libere sua *parte divina* e aspire ao retorno à sua verdadeira morada. Por isso, conhecimento, em Platão, é rememoração (*anamnese*), relembração das Ideias.

Apolo seria o deus responsável por libertar a alma do corpo: o corpo é, pois, a *prisão*, o *cárcere* da alma. É exatamente essa noção, notadamente órfica, que Platão expressa, a partir dos seguintes dizeres, no *Fedro*: “... puros também e libertos deste cárcere de morte que com o nome de corpo carregamos conosco e no qual estamos aprisionados como a ostra em sua casca.” (250c). Mas Dionísio é um deus *deste* mundo: ele traz a festa e a exaltação da vida, sem ascetismo e sem fuga para o além; sua presença é anunciada pelo falo [*phallós*].

Para Platão, o grande benefício que o Amor, ou *Eros*, pode trazer aos homens é, justamente, ser o termo iniciatório da jornada da alma que busca ascender ao mundo inteligível. Agora, no confronto da teoria do mundo inteligível de Platão com a proposta de re colocação do problema do Amor no diálogo *Fedro*, poder-se-á perceber como o Amor torna a ascensão da alma possível.

## **A loucura erótica e a Beleza**

O Amor sempre ama o que é belo; assim, amante [*erastas*] é o nome dado pelo indivíduo atacado pelo delírio do deus *Eros*, apaixonando-se das coisas belas. O que a alma ama, na verdade, é, contudo, a própria ideia de beleza, isto é, o Belo em si. Quando vê a beleza terrena na figura do amado [*eromenos*], que reflete, ainda que imperfeitamente, a Ideia da beleza, a alma é despertada pela lembrança da beleza em si, que contemplara outrora, no mundo inteligível. Apenas o Belo, das ideias inteligíveis, com seu brilho incomparável, é capaz de despertar a alma, fazê-la se lembrar.

A loucura amorosa é, pois, o termo iniciatório da atividade filosófica. Alguém é belo não porque foi percebido como belo por alguém, mas porque a própria beleza resplandece neste ser, na proporção das essências. O Mito da Caverna atesta que a ideia do bem, existindo soberana acima das outras ideias, engendra no mundo sensível a *luz*; sendo

causa de tudo o que é belo. Por isso, uma coisa é bela na medida em que, ao se revelar e ocultar, neste alternar entre claridade e sombra, guarda certo grau de participação com o Belo absoluto.

A Beleza, dentre todas as ideias inteligíveis, é a mais fácil de ver, pois possui um brilho peculiar e incomparável; o seu resplendor, ou as sombras dele, pode ser parcialmente captado por meio da visão, que também é nosso mais brilhante sentido. A verdadeira finalidade do Amor, ao se destinar ao Belo absoluto, é a *procriação na alma*. Ela pode apenas ser alcançada pela relação erótica entre amante [*erastas*] e amado [*eromenos*], pois ela necessariamente tem objetivo superior: a filosofia.

A relação entre *erastas* e *eromenos*, como docência erótico-filosófica, consiste na busca conjunta para contemplação das realidades inteligíveis, das verdades eternas que são as ideias. A Erótica, em Platão, deve proceder a partir de uma série contínua de desparticularizações e abstrações: passando do amor aos belos corpos à contemplação do Belo em si, da verdadeira essência. Por isso, o que no começo era amor [*Eros*] no final deve transformar-se em amizade [*Philia*].

Isso só pode surgir a partir de uma relação de reciprocidade, incompatível com a relação erótica, que é, por princípio, assimétrica — o amante, mais velho, desempenhando papel ativo, o amado, mais jovem, passivo. Para que a simetria se dê é necessário que, num primeiro momento, o amado também ame. Ora, “pelo caminho dos olhos refluí para o amado a corrente da beleza” (255c) e, assim, ele se torna, também, amante. A relação se torna plenamente recíproca e simétrica quando aqueles que eram, inicialmente, amante e amado se tornam amigos em busca da verdade, em amigos da sabedoria, isto é, filósofos.

Platão preconiza a renúncia ao contato físico, a abstinência, a continência, a austeridade, o exercício difícil e penoso de controle de si mesmo, resistindo aos prazeres do corpo e aos falsos desejos — que impedem a alma de ascender à região inteligível, deixando-a cega para as verdadeiras essências e entregue ao sensorial, ao corpo, *cárvere da alma*. Trata-se da estilização do desejo, por meio da qual a alma se volta para o que, segundo Platão, seria o desejo verdadeiro de imortalidade, e afasta-se de suas sombras, pela contemplação das essências.

A noção de *enkrateia* é central aqui, pois diz respeito ao exercer domínio sobre si,

comandando seus desejos e prazeres: o homem deve poder ser *senhor de si mesmo*, isto é, fazer uso da parte *racional* da alma, isto é, a divina, subjugando aquela sua parte inferior, voltada aos instintos, às sensações, aos desejos — enfim, aquela sua parte que mais o aproxima do *animal*.

Se for capaz de conter o elemento dionisíaco que pulsa nele, tornar-se-á um verdadeiro amante-filósofo em busca da verdade, ascendendo continuamente à região inteligível; caso contrário, estará entregue às suas paixões, que nada lhe podem oferecer além do terreno incerto das *paixões*, buscadas com uma fome sempre renovada, e nunca inteiramente satisfeita.

## O cavalo branco e o cavalo negro

Já dissemos que a alma humana é composta por um cavalo branco e um negro. Agora procederemos com uma descrição mais acurada de ambos, ressaltando suas características e diferenças, e o modo como definem a condição do ser humano.

O cavalo branco designa o elemento *apolíneo* da alma, isto é, o *racional* — na medida em que o reino da razão e do intelecto é o que distingue mais propriamente o homem da besta —, que busca a perfeição, elevação, luminosidade e verdade. Mas o cavalo negro desestrutura a razão apolínea: o impulso *dionisíaco* investe e irrompe avassalador, desmedido e furioso, transgredindo todos os limites.

O cavalo branco é, essencialmente, bom e belo, e o negro, de raça ordinária, é o contrário disso. De acordo com a descrição física dos cavalos, o branco tem postura ereta e traços firmes, “pescoço fino, nariz aquilino, pelo branco, olhos negros; amoroso da honra, da moderação e da modéstia, além de amigo da opinião verdadeira, motivo por que não precisa apanhar para ser conduzido; para isso basta uma ordem, uma palavra.” (253d-e).

O cavalo negro, por outro lado, é desengonçado, com massa bruta e sem graça, de “pescoço curto e duro de rédeas, nariz achatado, pelo negro, olhos azuis e injetados, compleição sanguínea, companheiro da arrogância e da teimosia, orelhas felpudas e moucas, e só obedecendo ao chicote e ao aguilhão.” (253e).

De tudo quanto foi dito, na diferenciação entre cavalo branco e cavalo negro, o primeiro designa a parte divina e superior do homem, e o segundo, a inferior, bestial e



irracional. Enquanto o cavalo branco é obediente, voltado para a razão e para o bom senso, o cavalo negro é bravo e indômito; indócil e selvagem, ele está entregue às *paixões* [*pathos*], busca o prazer e a satisfação de seus desejos concupiscentes. O cocheiro tenta dar uma direção aos cavalos e, não obstante, talvez ele não seja mais que a resultante de duas forças antagônicas que lutam pelo controle do homem.

O homem tem, pois, uma alma híbrida, mistura improvável de um elemento bestial, monstruoso, e de um elemento do divino: "se dermos rédea para o primeiro, tornamo-nos indistinguíveis das bestas, se permitimos que o segundo governe, tornamo-nos capazes de nos assemelhar, mesmo que temporariamente, ao estatuto divino."<sup>157</sup> (ROWE, 1991: 228). Está claro que, para Platão, o cavalo branco deve *domar e subjugar* o cavalo negro. Trata-se de uma ascensão apolínea.

Sócrates procurava sobre a natureza de seu ser, mas a resposta que encontra mostra a natureza do ser humano em geral: o homem é um ser intermediário, posto que, sem estar completamente entregue à animalidade e sem ser, tampouco, completamente divino, tem a difícil tarefa de conciliar estes dois opostos que nele se reúnem, sendo o intervalo a partir do qual estes elementos antinômicos se ligam.

O estatuto intermediário do homem dá a dimensão exata de sua condição, que implica "a faculdade de compreender o que denominamos ideia, isto é, ser capaz de partir da multiplicidade de sensações para alcançar a unidade mediante a reflexão." (249b-c) Como ser intermediário, ele estabelece a transição entre a besta e o deus, entre o sensível e o inteligível, partindo da multiplicidade de sensações daquele para alcançar a unidade que este preconiza, pelo intelecto.

Da multiplicidade à unidade, do caos à ordem (ou, quiçá, *de Dionísio à Apolo?*) — apenas o homem, como um ser ambíguo, é capaz de unir em si polaridades antagônicas, tornando-as elementos de um mesmo ser, eternamente em guerra, digladiando-se consigo mesmo.

---

<sup>157</sup> Tradução livre. No original: "On his view, all of us contain within us both a monstrous, or bestial, element, and an element of the divine: if we give rein to the first, we become indistinguishable from beasts; if we allow the second to rule, we become capable of assimilating ourselves, if only temporarily, to the state of gods".

## A jornada da alma

A alma humana diferencia-se da alma de um deus porque os cavalos dos deuses são ambos brancos, bons e de raça nobre. A parilha dos deuses, de todo homogênea, é de fácil equilíbrio e direção. A dos seres humanos, por outro lado, como sabemos, é composta, formada por um cavalo branco e por um negro. Por isso, entre os homens, é muito difícil a direção das rédeas.

A alma se define (245d) como imortal por essência e como princípio de todo movimento — ela sempre dirige e governa o que não tem alma, ou seja, o corpo. “Quando é perfeita e alada, caminha nas alturas e governa o mundo em universal.” (246c). Se a alma perde suas asas, entretanto, cai até bater em algum corpo de terra, ao qual passa a mover.

A asa, das coisas que se relacionam com o corpo, é o que “em mais alto grau participa do divino” (246d). As qualidades do divino — o belo, o sábio, o bom e tudo o mais do mesmo gênero — fazem crescer as asas da alma. Por outro lado, o feio, o mal e tudo o mais que se opõe àquelas qualidades fazem as asas murchar e perecer.

Zeus e o séquito divino, composto de mais onze deuses, seguem com seus carros alados no céu, cada um ordenando e cuidando de tudo o que diz respeito a sua respectiva esfera, podendo ser acompanhados por aqueles que os querem seguir. Os deuses alimentam-se das essências, e quando vão banquetear postam-se no dorso da abóboda celeste.

Sendo as parilhas divinas de todo homogêneas, equilibradas e de fácil direção, por serem compostas por cavalos bons e nobres, sobem depressa. As outras, que as seguem, só o fazem com muita dificuldade, “pois o corcel de raça ordinária, quando não foi devidamente educado pelo auriga, em vista de seu peso puxa o carro para a terra. É a mais árdua provação com que a alma se defronta.” (247b).

As almas divinas, alcançando o dorso da abóboda celeste, põem-se a contemplar as realidades inteligíveis, as Ideias sem corpo e sem forma, apenas percebidas pelo intelecto. Elas contemplam as essências, isto é, como as coisas são em si mesmas. Após ter se alimentado das realidades verdadeiras, mergulha a alma de novo no interior do céu, retornando para sua morada.

Quanto às almas humanas, mesmo a que melhor se esforça para acompanhar o séquito divino e procura assemelhar-se a eles mal pode contemplar as essências, por conta da perturbação dos cavalos. A segunda melhor, por sua vez, contempla algumas, enquanto deixa passar outras. As outras almas caem para a parte inferior da abóboda, amontoam-se, machucam-se e, sem conseguir contemplar a verdadeira realidade, nutrem apenas a opinião [*doxa*]. A Planície da Verdade possui o alimento adequado para a alma, que nutre as asas e lhes confere leveza; e, por isso, todas as almas a buscam.

Segundo a *lei de Adrasteia*, toda alma que, seguindo o séquito de algum deus, consegue contemplar as verdadeiras essências, fica livre de padecimentos até a revolução seguinte (compreendendo dez mil anos). Mas, ao contrário, quando nada percebe das essências, por incapacidade de acompanhar os deuses, ou por ter se tornado pesada, perde as asas e cai no chão. Destas, a alma que obteve a visão mais rica, invariavelmente, por esta mesma lei, penetrará no germe “de um homem destinado a ser amigo da sabedoria e da beleza ou cultor das Musas e do amor.” (248d).

Quem viveu de modo justo e praticou boas ações obtém um destino melhor; para quem viveu de modo injusto o destino será cem vezes pior. Depois de dez mil anos as almas, dependendo do seu desempenho, poderão voltar ao ponto de partida ou recuperar as asas.

A exceção é quem se dedicou exclusivamente à filosofia e aqueles que “votaram aos jovens afeição verdadeiramente filosófica” (249a); estes, depois de um período de três mil anos escolhendo o mesmo gênero de vida, readquirem as asas. O filósofo ou amante das coisas belas é, pois, o tipo humano mais aparentado ao divino.

Este amante, na presença do amado, sente em seu íntimo agitarem-se “antigos temores” (251a), passando por um “cortejo de calafrios: muda de cor, transpira e sente um calor inusitado” (251a-b), recebendo, pelos olhos, eflúvios de Beleza, inflamando as asas, lançando raízes no interior da alma.

Ela sente as dores decorrentes do nascimento das asas, mas quando está próximo dele, ou lembra-se de sua beleza, rejubila-se e volta a sentir prazer. Esse misto de prazer e dor deixa a alma angustiada e perplexa; tomada pelo frenesi, não consegue dormir à noite, tampouco descansar de dia. Procura, por todos os lados, o detentor de tamanha beleza,

esquecendo-se de tudo e de todos que o circundam.

O verdadeiro amante venera o amado como a um deus, vendo-o como a única cura para o seu sofrimento. O verdadeiro amante, então, é aquele que procura deixar o amado semelhante à divindade a qual é aparentado, agindo em vista de seu crescimento espiritual, e não tendo em mente a satisfação dos desejos do corpo.<sup>158</sup>

As outras almas, que não se dedicaram ao mesmo gênero de vida, vão a julgamento depois da primeira existência e, dependendo do resultado, ou descem “para prisões correccionais embaixo da terra, a fim de cumprirem a pena” (249a) ou são conduzidas para o céu, “onde levam uma vida mais digna” (249b), do que aquela vivida sob a forma humana.

### **A medida do homem**

Do que ficou dito até aqui, observamos que *Eros* é uma força sobre-humana que se apodera do homem e que o lança em direção a *outro*, por quem está apaixonado. Ao *estar* fora de si pela loucura, ao *lançar-se* para fora de si pelo outro, o amante passa a conhecer outro lado de si mesmo; *Eros* é essencial para a atividade filosófica posto que envolve, mesmo que paradoxalmente, o conhece-te a ti mesmo.

Segundo o jogo de *Eros* e *Anteros* (que significa *eros* correspondido, retribuído, mas também oposto e rival), o amado é capaz de desencadear no amante forças perigosas, capazes de destruí-lo, caso não possam domá-las — *domesticá-las*. O momento em que a alma contempla a beleza terrena é também quando ela se relembra da ideia do Belo; é, portanto, quando pode libertar sua parte divina — o cavalo branco, elemento apolíneo da alma. Por outro lado, é também o momento em que ela entra em contato com o que foge à racionalidade, com o bestial, o apetitoso — o cavalo negro, elemento dionisíaco.

Isso porque Dionísio tem o poder de esfumazar as categorias e oposições nítidas que dão coerência e racionalidade ao mundo — tais limites são uma marca propriamente apolínea, como mostra a terminologia schopenhaueriana do *principiumindividuationis* [princípio da individuação]. Dionísio “elimina a distância que separa os deuses dos homens, e estes dos animais” (VERNANT, 2006: 78).

---

<sup>158</sup> Ver, a esse respeito, o diálogo *O Primeiro Alcibíades*: quando Alcibíades envelhecera e todos os amantes o abandonaram, Sócrates vem ao seu encontro e mostra que é seu verdadeiro amante, pois não está apaixonado por seu corpo (como os outros), mas por sua *alma*, a qual se esforça para melhorar.

Sem dúvida, isso pode sugerir certa *hybris*: afinal, liberar o elemento apolíneo da alma, fazendo-o prevalecer sobre o outro, já não é tentar transcender a própria condição humana, que consiste em conviver com os dois? Talvez. Mas, por outro lado, parece que Platão reconhece ambos como elementos inalienáveis da alma humana, de modo que se pode e se *deve* domar o dionisiaco, mas nunca *expurgá-lo* por completo: não se pode extirpá-lo totalmente sem deformar a alma humana, torná-la caquética, ao retirar a metade sem a qual não pode ser todo.

A condição do homem está em ser sempre intermediário. Por isso, há limites para essa tentativa de aproximação com os deuses. Talvez esteja aí a grande diferença entre Platão e o cristianismo: este quis, de uma vez por todas, e definitivamente, *destruir* as paixões [*pathos*].

### **Embate entre Apolo e Dionísio**

Desencadeia-se uma luta terrível na alma quando ela contempla a beleza terrena: “quando o cocheiro percebe a amável aparição, incendem-lhe os sentidos a alma toda e fica alvoroçado pelo formigamento dos agulhões do desejo” (253e). O cavalo branco, obediente e dócil ao cocheiro, é dominado pelo pudor, retraindo-se para não se voltar contra o guia.

O cavalo negro, porém, “que não se importa nem com o ferrão nem com o chicote do cocheiro, joga-se à viva força para a frente” (254a), arrastando tanto o cocheiro como o cavalo branco com ele em direção ao mancebo, a fim de “fazê-lo lembrado das delícias do amor” (254a). O cocheiro e o cavalo branco tentam resistir (posto considerarem prática indecente e intolerável), mas acabam por ceder e deixam-se conduzir pelo cavalo negro, aproximando-se do tal jovem.

Diante dele, “a memória do cocheiro é levada para a essência da beleza” (254b). Tomado de medo e respeito, inclina-se para trás, puxando violentamente as rédeas, fazendo cair os dois cavalos: o obediente, de bom grado, mas o turbulento, a contragosto. O cavalo branco, acanhado e espantado, deixa a alma banhada de suor; o cavalo negro, mal passa a dor da queda, volta a tomar fôlego e aguarda a melhor oportunidade para arrastá-los para junto do jovem, “com aquelas mesmas intenções” (254d).

O auriga, ainda confuso, puxa com mais força as rédeas do cavalo negro,

“ensanguenta-lhe a língua insolente e a mandíbula” (254e), obriga-os a encostar-se o chão, inflingindo-lhe sofrimento. Depois de várias tentativas nesse sentido, por fim o “cede o cavalo vicioso em sua selvajaria” (254e); tornado dócil, ele acompanha o cocheiro, e a alma do amante pode, então, seguir a do amado.

Por outro lado, o amado, sentindo-se honrado como um dos deuses por um amante *verdadeiro*, e inclinado para o seu adorador, passa a aceitar o convívio com ele, a despeito do que dizem amigos e familiares sobre este tipo de relações. Pelo caminho dos olhos, acesso natural para se chegar à alma, a corrente de beleza do amante refluí para o amado, que também ama, mas não sabe a quem.

Ambos, simultaneamente, desejam e são desejados ardentemente, pois, ao lado do amado há *Anteros* (o contra-amor), a imagem refletida do amor, isto é, de *Eros*. Porém, o amado não acredita que seja amor; trata-se de simples amizade. Da mesma forma que o outro, mas em menor grau, “só quer ficar perto dele, vê-lo, tocá-lo, beijá-lo, deitar-se ao seu lado, o que não tarda a realizar, como seria de prever” (255e).

Quando, porém, estão juntos, no mesmo leito, “o cavalo lascivo do amante tem muito o que dizer ao seu cocheiro, exigindo um pouco de delícias em troca dos trabalhos passados” (255e). O cavalo do amado nada diz; prenhe de desejos indefinidos, o amado abraça a beija o amigo como a uma pessoa muito querida, e, quando deitados, não recusa a nenhum pedido do amante. Em nome do pudor e da razão, contudo, o cavalo branco e o cocheiro lhe opõem resistência.

A luta entre o cavalo branco e o cavalo negro, isto é, entre o apolíneo e o dionisíaco, é incessante, sendo decidida pela prevalência de um elemento sobre outro.

Se prevalecem os elementos mais nobres da alma, que dirigem o entendimento para uma vida ordeira e dedicada à filosofia, passam ambos a desfrutar aqui mesmo uma vida feliz a harmoniosa, por serem de conduta ilibada e saberem dominar-se, pois escravizam a porção geratriz do vício e libertam a que dá nascimento à virtude. (256a-b).

Porém, aqueles que seguiram uma vida menos nobre, em momento de embriaguez ou de descuido, incapazes de dominar-se, são conduzidos pelos dois cavalos intemperantes de cada parte, que encontram indefesas as tais almas, e se decidem por aquilo que o vulgo

considera a máxima felicidade, isto é, a “satisfação de seus desejos” (256c).

Mesmo assim, por se tratar de prática que não tem aprovação de toda a alma, eles voltam a repetir o ato de longe em longe. Ainda que no final da vida não alcancem as asas (ao contrário daqueles que seguiram vida nobre e ordeira), houve esforço para conquistá-las. De modo que a Lei proíbe “que baixem para as trevas e para os caminhos subterrâneos os que iniciaram a viagem sob a abóbada celeste” (256e), aguardando-os uma vida em plena luz.

### **Domando o cavalo negro, ou, Apolo subjugando Dionísio**

A relação erótica é uma relação ambígua: pois é pelo outro (o amado) que o amante descobre o *outro de si mesmo* (o dionisíaco). O amado, de certa forma, é também inimigo para o amante, gerando atração e repulsão.

Pois, se por um lado o amado é um bem digno de desejo, e que possibilita a rememoração do Belo em si, por outro lado ele desperta o que há de bestial e monstruoso respirando em cada um: o *cavalo negro*, que representa o lado irracional esombrio da alma humana, o *impulso dionisíaco* que, sem controle, torna indistinguíveis homens e bestas.

O homem se duplica, se revira e se debate sobre si mesmo, pois dentro dele dois impulsos fundamentalmente opostos lutam: o apolíneo e o dionisíaco. A força do amor, de certo modo, vela e obscurece a imagem do amado, pois não é ele, em si mesmo, que importa, mas sim a ideia do Belo, da qual ele participa.

Tal relação gera um *efeito de espelhos*: o amado tem ao seu lado, conforme dito, *Anteros*, a imagem refletida de *Eros*. O amado, porém, não percebe que sua alma “se vê no seu amante como num espelho” (255d). O efeito de espelhos produz um princípio de desvio, pois o amante, ao voltar-se sobre si mesmo, percebe que seu “eu” não é mais o mesmo.

A loucura desmedida do dionisíaco deve ser contrabalanceada e domada por outro impulso, que modela e controla, o apolíneo. Para alcançar o mundo inteligível, o homem deve se afastar de toda a sua animalidade, de tudo o que o aproxima das forças eruptivas da vida. Para transformar o amor [*eros*] em conhecimento [*logos*], deve conter o impulso dionisíaco — para que ele não seja destrutivo — e as tormentas às quais a alma se entrega.

Entretanto, antes de controlar o irracional, é preciso conhecê-lo, experimentá-lo. Segundo Joaquim Brasil Fontes: "somente quem *vivenciou* a vertigem de Eros e das Musas pode pretender superá-las (*conservando-as*: finalmente, atingimos a dialética!) na caminhada rumo ao desvelamento do Ser" (FONTES, 2003: 295).

Platão propõe, portanto, que nos afastemos, tanto quanto possível, do *dionisíaco* que nos constitui. Ele concebe o controle das paixões como uma luta incessante: o elemento dionisíaco existe e *respira*, a cada momento, em nós, *através* de nós. Opor-se ao dionisíaco é opor-se ao irracional que urge em nós, às *paixões* que, furiosas, são capazes de levar o homem à ruína, deixando-o estagnado no mundo sensível.

O desejo físico e os prazeres do amor estão voltados para o reino animal, fazendo parte de uma ordem de reações e estímulos mais baixos, diferentemente do amor racionalmente induzido. Para aqueles que estabelecem sua relação sobre a primeira base, incapazes de dominar o cavalo negro, são igualmente incapazes de transformar o amor em conhecimento e em *lógos*, de fazer Eros converter-se em *Philia*, em amizade recíproca dos amantes em direção à verdade.

## Dos limites impostos por Apolo

Todo o platonismo trata da experiência da saída das sombras da caverna, morada de Dionísio, e ascensão a Apolo, à verdade, à luz, à razão que clarifica (à região inteligível). — Mas Apolo, como o deus da distância, nunca se aproxima totalmente dos homens. Em uma passagem do livro VI da *República* (506e), diz Sócrates: "... deixemos por agora a procura do bem tal como ele é em si; parece-me grandioso demais para que o impulso que temos nos leve agora até a concepção que tenho acerca dele".

Não se pode olhar diretamente a face do bem, tal como não se pode olhar o sol. No livro VII da *República*, a vista se ofusca diante dele. Por isso Sócrates evoca apenas o sol sensível, como *análogon* do sol inteligível: "Pois bem, agora, saiba-o, prossegui, é o sol que entendia como filho do bem, que o bem engendrou à sua própria semelhança, e que é, no mundo sensível, em relação à vista e aos objetos visíveis, o que o bem é no mundo inteligível, em relação à inteligência e aos objetos inteligíveis" (508 c).

O bem é a fonte oculta, iluminante e cegante do *logos*, da razão — que mantém os homens ao abrigo do sol, que substitui a intuição direta do bem, forma das formas, origem



do ser em si (DERRIDA, 2005: 26-28).

Existe, portanto, um elemento de crueldade em Apolo. O filósofo está sempre destinado a ser *amigo* da sabedoria — não pode almejar mais do que isso. Não se possui o saber plenamente, pois o deus está sempre a uma cruel distância — distância necessária que separa deuses e homens; sem ela, o homem se entrega à *hybris*, ou seja, transgride seus limites, foge da justa medida [*métron*].

### **“Não há prisões infalíveis...”**

Sim, Apolo *aprisionou* Dionísio. Mas, por quanto tempo? A ascensão apolínea determinou a índole, por assim dizer, dos grandes “empreendimentos culturais do Ocidente: na filosofia, na ciência, na política, na religião, na arte, na ética, etc.” (PESSANHA, 1991: 80).

A noção de alma do diálogo *Fedro* explora a duplicidade dos cavalos negro e branco; o cocheiro, como terceiro elemento do conjunto, talvez pudesse ser comparado ao que contemporaneamente se chama “consciência”. O cavalo branco nunca entra em conflito com o cocheiro, de modo que o elemento apolíneo da alma se aproxima da categoria do “eu”. O cavalo negro, por outro lado, surge para contestar essa ordem aparente e desestruturá-la. Dionísio, não por acaso, encarna a figura do “outro”.

É curioso o uso do uso da figura do cavalo como metáfora para a alma humana, pois ele, na mitologia grega, associa-se tanto às profundezas ctônias quanto ao mundo celeste: Pégaso é criatura de Posídon, que surge na fronteira da noite, mas também se alça aos céus como “portador do raio e do trovão de Zeus” (DETIENNE, 2008: 170). Associa-se, pois, à água e ao fogo, à noite e ao dia, ao feminino e ao masculino.

O homem, qual o cavalo, é uma criatura inquietante e misteriosa, cujas próprias forças podem levá-lo à *destruição*, caso não sejam contidas. O freio do cavalo, tão comentado no diálogo *Fedro*, as rédeas que o condutor deve puxar para conter o cavalo negro, são entrave à sua violência. O freio é instrumento apolíneo, de medida e moderação: em momento algum o cavalo branco sofreu com a ação dele.

Na parelha divina, o cocheiro desempenha o papel de mero guia e condutor, que deve conjugar e harmonizar a direção dos cavalos brancos. Na parelha dos homens, o

cocheiro não pode confiar na potência do cavalo negro: deve *subjugá-lo*. O apolíneo nega a imensa potência da vida presente na força dionisiaca, pródiga, exuberante e *caótica*, em nome de outro mundo — o inteligível.

Mas, como diz Ovídio em *Ars Amatoria*, não há prisões infalíveis. Mesmo Platão, no *Fedro*, reconhece as muitas recaídas e recorrências daqueles atos que “não tem a aprovação da alma toda”.

Este breve trabalho não teve como intuito senão sublinhar e esboçar toda a tensão que envolve as categorias do apolíneo e do dionisiaco, como se manifestam no pensamento de Platão, e, mais especificamente, no diálogo *Fedro*.

No pensamento grego antigo, a ordem surge de um fundo caótico, e o mundo luminoso dos deuses olímpicos teve que se afirmar aprisionando monstros e criaturas terríveis. O dia emergiu da mais profunda noite. Mas o cavalo negro está sempre à espreita — dentro de cada um.

## Bibliografia

- CHÂTELET, François (1977). *Platão*. Porto: Rés Editora.
- COLLI, Giorgio (1988). *O nascimento da filosofia*. Campinas: UNICAMP.
- DELEUZE, Gilles (2007). Platão e o simulacro. In *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 259-271.
- DERRIDA, Jacques (1991). *A Farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras.
- DETIENNE, Marcel (1988). *Dioniso a céu aberto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre (2008). *Métis: as astúcias da inteligência*. São Paulo: Odysseus.
- DODDS, E. R. (2002). *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Escuta.
- DOVER, K. J. (2007). *A homossexualidade na Grécia antiga*. São Paulo: Nova Alexandria.
- ELIADE, Mircea (1983). *História das crenças e das ideias religiosas*. Vol. 1: da idade da Pedra aos mistérios de Elêusis. Rio de Janeiro: Zahar.
- FONTES, Joaquim Brasil (2003). *Eros, tecelão de mitos: a poesia de Safo de Lesbos*. São Paulo: Iluminuras.
- FOUCAULT, Michel (1984). *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- GRIMAL, Pierre (2005). *Dicionário da mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- KERÉNYI, Carl (2002). *Dioniso: imagem arquetípica da vida indestrutível*. São Paulo: Odysseus.
- LIMA, Alexandre Carneiro Cerqueira (2010). *Ritos e festas em Corinto arcaica*. Rio de Janeiro: Apicuri.
- MACHADO, Roberto (2006). *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- MORA, José Ferrater (2004). *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Loyola.

NIETZSCHE, Friedrich (1992). *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

PESSANHA, José Américo Motta (1991). Platão: as várias faces do amor. In A. Novaes (ed.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 77-103.

PLATÃO (1975). *Diálogos. Vol. V – Fedro – Cartas – O Primeiro Alcebiades*. Pará: Universidade Federal do Pará.

PLATÃO (2000). *Fedro ou da beleza*. Lisboa: Guimarães Editores.

PLATO (2002). *Phaedrus*. Oxford University Press.

ROCHA, Zeferino. *Psyché: os caminhos do acontecer psíquico na Grécia antiga*. Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, 2, 67-91. Disponível em: <http://www.fundamentalpsychopathology.org/art/jun1/6.pdf>. Acessado em: 17 Janeiro de 2012.

ROWE, Christopher (1991). Philosophy, love, and madness. In Christopher Gill (ed.). *The person and the human mind: issues in Ancient and Modern philosophy*. New York: Oxford University Press, 227-246.

SEAFORD, Richard (2006). *Dionysos - Gods and heroes of the ancient world*. New York: Routledge.

THORNTON, Bruce (1997). *Eros: the myth of ancient Greek sexuality*. New York: Westview Press.

TRABULSI, José Antonio Dabdab (2004). *Dionisismo, poder e sociedade: na Grécia até o fim da época clássica*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

VERNANT, Jean-Pierre (1990). Aspectos míticos da memória e do tempo. In *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 133-185.

VERNANT, Jean-Pierre (2006). *Mito e religião na Grécia antiga*. São Paulo: WMF Martins Fontes.

## Sítios eletrônicos consultados

Perseus Project: <http://www.perseus.tufts.edu>

The Internet Encyclopedia of Philosophy: <http://www.iep.utm.edu> (Philosophy of Love, Alexander Moseley)

E-Dicionário de Termos Literários: <http://www.edtl.com.pt/index.htm>

Theoi Greek Mythology: <http://www.theoi.com>

Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu/>

Portal Graecia Antiqua: <http://greciantiga.org/>