



**REVISTA DOS ALUNOS
DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
FILOSOFIA DA PUC-RIO**

ISSN 2526-7698

ANALÓGOS

PUC
RIO

2023, n. 2

ANALÓGOS

REVISTA DE FILOSOFIA

Fundada em 2001

Organizada pelo corpo discente do PPG de Filosofia
da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

PROGRAMAS DE APOIO A PUBLICAÇÕES CIENTÍFICAS

Departamento
de **Filosofia**
— PUC-Rio



ANALÓGOS

REVISTA DE FILOSOFIA

Fundada em 2001

Organizada pelo corpo discente do PPG de Filosofia
da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

VOLUME XXII

N. 02 / 2023
ISSN 2526-7698

ANALÓGOS RIO DE JANEIRO V. XXII, N. 02, 2023

Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

Brasil

ANALÓGOS

REVISTA DOS ALUNOS DO PPG EM FILOSOFIA DA PUC-RIO

Fundada em setembro de 2001, a revista AnaLógos é uma das mais antigas publicações organizadas por alunos de Pós-Graduação em Filosofia do país. A AnaLógos tem a missão de publicar trabalhos filosóficos originais e de excelência. Os artigos são submetidos ao escrutínio de dois pareceristas anônimos (*double blind review*). Do 2001 a 2014, a revista foi publicada anualmente em versão impressa, disponíveis na Biblioteca Central da PUC-Rio. A partir de sua décima quinta edição, AnaLógos se tornou completamente digital, estando hospedada na plataforma Maxwell da PUC-Rio, acessível no endereço eletrônico https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/rev_analogos.php?strSecao=index. Com o objetivo de tornar acessíveis ao público as edições impressas antigas, foi realizado um processo de digitalização para o formato PDF e armazenamento em uma pasta do Google Drive, que inclui, além das edições, um sumário completo que especifica os artigos publicados em cada uma delas, disponível em <https://drive.google.com/drive/folders/1DbcgMiUFcPs57mnvWK2yIQMOLdFXNgX?usp=sharing>.

CONSELHO EDITORIAL

Aldrin Pardellas de Carvalho (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Gabriel Prado Rodrigues (Universidade Estadual do Rio de Janeiro)
Izabella Tavares Simões Estelita (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Julia Guerreiro de Castro Zilio Novaes (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Marina Santos de Castro (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Paloma de Souza Xavier (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

PRODUÇÃO EDITORIAL

Secretaria

Izabella Tavares Simões Estelita (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Julia Guerreiro de Castro Zilio Novaes (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Marina Santos de Castro (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

Revisão ortográfica

Gabriel Prado Rodrigues (Universidade Estadual do Rio de Janeiro)
Izabella Tavares Simões Estelita (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Julia Guerreiro de Castro Zilio Novaes (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Marina Santos de Castro (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Paloma de Souza Xavier (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

Diagramação

Izabella Tavares Simões Estelita (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Julia Guerreiro de Castro Zilio Novaes (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

IDENTIDADE VISUAL

Logomarca

Luise Krahl Krause

Capa

Mauricio Einhorn Filho

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	05
O PARMÊNIDES ALEGÓRICO DE SEXTO EMPÍRICO	
BRUNO FERNANDES SANTOS	06
O JARDIM DE EPICURO: ENSINO, AUTOSSUFICIÊNCIA E CELEBRAÇÃO	
REBECA FIGUEIRA MARTINS	22
SOBRE O CRITÉRIO CARTESIANO DE NÃO ANALISABILIDADE PARA O RECONHECIMENTO DE NATUREZAS VERDADEIRA E IMUTÁVEIS	
LUCAS GRIVET	47
DO OLHO AFOGADO À LUTA PELA TERRA: NOTAS SOBRE O PENSAMENTO FANONIANO	
GUILBERT KALLYAN DA SILVA ARAÚJO	60
 <i>Seção Varia</i>	
PENIA E <i>STÉRĒSIS</i>: UM PRINCÍPIO “NEGATIVO” DA GERAÇÃO BIOLÓGICA ENTRE PLATÃO E ARISTÓTELES	
JULIA GUERREIRO DE CASTRO ZILIO NOVAES	84
APONTAMENTOS SOBRE A FUNDAÇÃO DA COMUNIDADE EM FREUD E HOBBS	
MARINA SANTOS DE CASTRO	99
NORMAS PARA PUBLICAÇÃO	112

APRESENTAÇÃO

A edição de 2023, volume XXIII, número 02, da revista AnaLógos, reúne a segunda parte da seleção dos trabalhos apresentados na XXIV Semana dos Alunos de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio (SAF), que ocorreu entre 26 e 30 de agosto de 2023. Este número também inaugura nossa nova seção *Varia*.

Os editores

Rio de Janeiro, 8 de agosto de 2024

O PARMÊNIDES ALEGÓRICO DE SEXTO EMPÍRICO

THE ALLEGORICAL PARMENIDES OF SEXTUS EMPIRICUS

BRUNO FERNANDES SANTOS¹

<https://orcid.org/0009-0005-1961-3223>

RESUMO: O principal objetivo deste artigo é analisar a interpretação dada por Sexto Empírico aos versos iniciais do próêmio do Poema de Parmênides. Desde a Antiguidade, uma leitura que hierarquiza os saberes dispostos em sua poesia, colocando de um lado a verdade e o ente e, de outro, as opiniões dos mortais, é predominante entre os especialistas. Em Sexto Empírico, essa forma de interpretá-lo ganha forças, uma vez que o cético afirma que o Eleata teria aberto mão dos sentidos em nome da razão, invalidando, assim, as opiniões em nome da verdade. Ver-se-á ao longo deste texto que essa afirmação pode ser considerada insatisfatória e que Parmênides, ao contrário do que a maioria dos especialistas postula, elaborou um conceito de verdade superior, sim, às opiniões do ponto de vista estrito da efetivação de um conhecimento perfeito, mas não necessariamente da perspectiva de nossa mundana relação de conhecimento para com as coisas ao nosso redor. Por conseguinte, verdade e opiniões, embora distintas, não deveriam ser hierarquizadas do modo como o faz Sexto Empírico, mas sim compreendidas de um ponto de vista que realçasse a sua diferença, tanto sublinhando a relevância da verdade, como chamando atenção, também, para a indispensabilidade das opiniões.

PALAVRAS-CHAVE: Verdade; Opiniões; Sexto Empírico; Parmênides.

ABSTRACT: The main goal of this article is to analyse Sextus Empiricus interpretation of the initial verses of Parmenides' proem. Since Antiquity, a reading that hierarchises the knowledge arranged in his poetry, placing truth and being on one side, and the opinions of mortals on the other, has been predominant among specialists. In Sextus Empiricus, this way of interpreting him gains strength, since the sceptic states that the Eleatic would have given up the senses in the name of reason, thus invalidating opinions in the name of truth. It will be seen throughout this text that this statement can be considered unsatisfactory and that Parmenides, contrary to what most experts postulate, elaborated a concept of truth that is superior, yes, to opinions from the strict perspective of perfect knowledge achievement, but not necessarily from the perspective of our mundane knowledge's relationship to the things around us. Therefore, truth and opinions, although distinct, should not be hierarchised in the way Sextus Empiricus does, but rather understood from a point of view that underlines their difference, both highlighting the relevance of truth and also drawing attention to the indispensability of opinions.

KEYWORDS: Truth; Opinions; Sextus Empiricus; Parmenides.

Introdução

Parmênides de Eleia (544-541 a. C.) é um autor que nos chegou de forma precária, fragmentada, mas que resistiu aos escombros do tempo através das muitas questões que

¹ Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense (PFI-UFF). Bolsista da CAPES. Contato: fernandes_bruno@id.uff.br. Link do currículo: <https://lattes.cnpq.br/5109659533833095>.

continuam a nos mover intelectual e afetivamente, e principalmente a partir dos doxógrafos que coligiram, em suas obras, várias citações que hoje compõem o *corpus* parmenídeo. Tudo que sabemos sobre ele está circunscrito a esses testemunhos e às citações feitas por autores tardios ao aparecimento do seu *Poema*, sendo o último de seus “copistas” o neoplatônico Simplício. E o que é citado não é completo, pois quem cita não tem a preocupação de preservar a integridade do texto, citando apenas o que lhe interessa naquele momento. Diante dessa escassez de fontes, talvez jamais saibamos ao certo o que pensou Parmênides, por termos que lidar com fragmentos sobre os quais não podemos nem mesmo dizer qual seria a ordenação correta, com a exceção dos 30 versos iniciais de B1 DK, o fragmento referente ao próêmio, graças a uma notícia, também tardia, do céptico Sexto Empírico.

De um modo geral, o texto dos filósofos pré-socráticos se perdeu, por um lado, em razão da falta de papiros disponíveis à época², e por outro, por não terem despertado tanto o interesse dos copistas. Modernamente, em uma de suas obras de juventude, Nietzsche volta seus olhos à Grécia Antiga, dedicando algumas de suas páginas àqueles que ele chama de pré-platônicos, e lamenta a escassez de fontes que limita o nosso acesso ao texto integral desses pensadores:

É uma grande desgraça que tenhamos conservado tão pouco destes primeiros mestres da filosofia e que só nos tenham chegado fragmentos. Por causa desta perda, aplicamos-lhes, involuntariamente, medidas erradas e somos injustos com os Antigos, em virtude do facto puramente casual de nunca terem faltado nem admiradores nem copiadores a Platão e a Aristóteles.³

Ao longo deste artigo, ver-se-á que um dos principais problemas na recepção de Parmênides talvez seja o da imposição que alguns copistas fizeram ao seu *Poema*, imprimindo sobre ele interpretações que, em determinados aspectos, não parecem encontrar respaldo textual naquilo que dele nos restou. Sexto Empírico, por exemplo, interpreta as éguas que levam o iniciado em direção ao conhecimento como se elas representassem um impulso irracional do jovem iniciado⁴. Além disso, ele atribui ao texto uma dicotomia que servirá para desvalorizar os conteúdos inerentes às opiniões, ao passo que a verdade, por ser ingênita (*agénēton*), intrépida (*anōletrón*), única (*oulomelēs*), e inviolável (*ásylon*), será exaltada por ser o principal meio de adquirirmos um aprendizado seguro acerca de tudo que há.

O protagonismo que o termo verdade possui no *Poema* de Parmênides continua a ser inquestionável, mas é necessário nos perguntarmos se essa mesma verdade seria uma cláusula

² A respeito dessa escassez e do trágico destino da maior parte dos textos dos filósofos pré-socráticos, ver, também: Costa, 2002, p. 165-166.

³ Nietzsche, 1987, p. 24.

⁴ *Against the logicians*, 112. 1-4.

pétreo, cujos predicados privativos que a compõem (B8, 1-49) inviabilizariam a própria existência das opiniões e a validade dos sentidos nos demais versos que dão forma à poesia parmenídea.

A verdade, embora seja considerada pela maioria dos intérpretes como o mais relevante dos adventos do Poema, será, e isso ficará mais claro ao longo deste texto, uma exclusividade do pensamento noético e só poderá ser vista e apreendida mediante um longo processo de iniciação. Neste diapasão, seguindo aqui os passos dados por Shaul Tor, é válido inverter a pergunta feita pela maioria de nossos predecessores ao se depararem com a última seção de sua poesia: não se trata mais de saber por que Parmênides escreveu sobre as opiniões, mas como ele pôde, enquanto um mortal que habita o mundo e discursa de modo opinativo, redigir o texto que compreende a verdade e o ente, pois os versos dispostos nessa seção intermediária contradizem o nosso modo de pensar habitual, as nossas opiniões, e o devir que tão bem descreve o mundo e o ordena:

Como pode o mortal chegar a reconhecer, entender e contemplar a argumentação e os princípios da Alétheia e, assim, a homogeneidade do que-é, se Parmênides afirma que esse tipo de entendimento só é possível à mente divina, mas não a dos mortais? Como a Deusa pode revelar à mente dos mortais algo que o seu pensamento não pode reconhecer? (Tor, 2017, p. 224).⁵

Nossa pergunta, então, é justamente esta: como o mortal pode adquirir o conhecimento da verdade, se a sua forma de pensar é humanamente limitada e determinada pelas próprias misturas que condicionam o seu pensamento? Daí a necessidade de ele ser iniciado, de ele ter uma Divindade que o guie. Resumidamente, o que Tor argumenta é que a estrutura própria do nosso pensamento não foi idealizada para pensar a unidade e imobilidade da verdade, mas para pensar o que é humanamente cabível: os contrastes existentes em cada uma das coisas humanas, contrastes esses que só podem ser compreendidos e nomeados através das opiniões⁶. Ou seja, as opiniões são inevitáveis porque estão na base das nossas estruturas mentais; ou pensamos, sem que haja para isso um esforço e uma determinada disciplina⁷, o uno e a imobilidade do ente parmenídeo? Faz todo sentido perguntar como Parmênides escreveu a parte da verdade, sendo ele também um mortal condenado a essa estrutura de pensamento que opera mediante os

⁵ How can the mortal even come to recognise, understand and contemplate the argumentation and tenets of Alétheia and, thereby, the homogeneous what-is, if Parmenides maintains that such understanding is possible for the divine but not for the mortal mind? How can the goddess reveal to the mortal's mind something which the mortal mind cannot cognise?

⁶ B9, 1-4 dá um bom panorama de como essas misturas ocorrem e se apresentam na maneira pela qual os mortais nomeiam o *kósmos*.

⁷ Disciplina dos órgãos sensoriais orientada pela Divindade em B7, 3-5.

contrastes inevitáveis à vida humana. É menos importante, portanto, responder por que motivos ele escreveu sobre as opiniões, e mais essencial nos perguntarmos como e de que modo ele foi capaz de contradizer o modo de pensar que o determina enquanto ser humano para que ele pudesse escrever acerca da verdade.

É por esse motivo que a verdade parmenídea não poderá tocar o mundo, pois a sua estrutura, que é tanto perfeita como integral, não é compatível com a instabilidade, carência de confiabilidade verdadeira e falta de plenitude que predominam no *kósmos*. Ela, para o Eleata, não seria mais valiosa que as opiniões por assegurar um aprendizado acerca das coisas, pois estas não podem ser apreendidas pela função que ela ocupa no *Poema*. Que tipo de saber a verdade em sua poesia garantiria e a respeito do que ela versaria, então? Ela discorrerá livremente, desde que não trate do mundo e esteja presa ao limites lógico-abstratos previstos e dispostos pelos predicados do ente, acerca de um saber, ou um conhecimento, autorreferencial, preso por *ananké*, a necessidade, àquilo que garante alguma segurança e estabilidade a despeito de todo o frenesi mundano: a própria verdade. Ela, portanto, ensinaria sobre si mesma e poderia apenas falar sobre si.⁸

Sem que se reconheça o significado específico que a *alétheia* parmenídea possui, de que assunto ela trata ao longo do *Poema*, e qual a diferença dela para as opiniões humanas, não iremos sair do lugar. Assim, resta como tarefa compreender a excepcionalidade da verdade e o caráter ordinário das $\beta\rho\tau\omicron\upsilon\nu\ \delta\acute{o}\xi\alpha\varsigma$ (*brotón dóxas*), que só confirmam o problema de interpretar o *Poema* de Parmênides do modo como faz Sexto Empírico, que afirma que o Eleata teria aberto mão dos sentidos em nome da verdade e da razão.

Por conseguinte, este trabalho pretende analisar de que maneira a interpretação que Sexto Empírico fez do *Poema* de Parmênides, em seu *Contra os Lógicos*, ensejou uma abordagem embevecida de uma determinada acepção de metafísica, que compreende a realidade segundo as dicotomias verdade e mentira, essência e aparência, valorizando aquilo que é essencialmente verdadeiro em detrimento dos conteúdos das opiniões, consideradas por ele como falsos. Para tanto, far-se-á necessário, antes de tudo, (i) fazer uma breve exposição a respeito do problema da recepção do *Poema* de Parmênides; e (ii) investigar, à luz de Sexto Empírico, os problemas legados pelo seu modo de interpretar o texto parmenídeo.

⁸ Ao longo deste parágrafo faço ecoar as reflexões dispostas na tese de doutorado de Alexandre Costa (2010).

1 Breves considerações acerca da recepção do Poema de Parmênides

Como já dito, é consenso entre os estudiosos de filosofia antiga que os textos com os quais lidamos nos foram legados de forma indireta, através das mãos e penas de muitos autores tardios. Exemplo disso é o Poema de Parmênides. Seus fragmentos, ou citações, chegaram a nós graças aos esforços desses copistas, que se deram ao trabalho de conservá-los. Todavia, as cópias dos textos antigos feitas no período helenístico (III-II a. C.), o que inclui possivelmente a poesia parmenídea e também outros livros, não se viram livres dos falsificadores, que se empenharam em criar versões adornadas, belas de se ver, mas não necessariamente fidedignas, para vendê-las a preços exorbitantes.⁹ Em meio a tudo isso, o texto do Eleata foi preservado e hoje temos acesso aos seus 19 fragmentos, sobre os quais podemos nos debruçar e imaginar, lendo o que dele nos restou, como e por quais motivos ele sobreviveu.

Apesar de o advento das falsificações de textos ter se tornado um hábito nesse período, houve, por outro lado, um esforço muito grande de conservação dos ditos originais e, para tanto, especialistas foram formados e se tornaram capazes de dirimir, na Antiguidade, entre um texto verdadeiro e um falso, ou espúrio. Esse é um dos motivos que nos permite ter acesso a uma cópia atravessada por todas essas mãos – de escribas, filólogos, filósofos e doxógrafos – que podemos chamar de “original”, ainda que essa originalidade esteja longe de ser a do próprio texto de Parmênides, na medida em que o seu *Poema* se perdeu de forma irrecuperável.

Nesse sentido, o autor que este artigo pretende investigar é considerado um dos testemunhos mais importantes por ter preservado os 30 versos iniciais de B1 do *Poema* de Parmênides, sendo inclusive revisitado em tempos mais recentes por aqueles especialistas interessados em reordenar o texto parmenídeo.¹⁰ É interessante observar que ele é o primeiro autor a citar o que hoje conhecemos como próêmio, e além de fornecer esses versos, ele também nos oferece uma interpretação, de teor alegórico, mas de um valor histórico inestimável, por ser a primeira das recepções comentadas ao próêmio do Eleata a que temos acesso.

O próêmio de acordo com Sexto Empírico

Segundo Sexto Empírico, as éguas que puxam o carro, no começo do *Poema* parmenídeo, seriam o reflexo do impulso irracional do viajante (τὰς ἀλόγους ψυχῆς ὁρμάς τε καὶ ὀρέξειν)¹¹, e os estágios finais dessa viagem que lhe encaminham à Deusa inominada revelam a ele que o mais adequado para se chegar ao conhecimento verdadeiro é abandonar os

⁹ Sobre o advento das falsificações e do crescente comércio editorial na Antiguidade, cf. Rossetti, 2006, p. 50-51.

¹⁰ Kurfess, 2012, p. 4-5.

¹¹ *Against the logicians*, 112. 1-4.

sentidos em nome da razão.¹² Sexto Empírico afirma, a seguir, que Parmênides teria abandonado a razão opinativa e os sentidos por eles não serem um bom parâmetro para o estabelecimento de um conhecimento verdadeiro:

But his friend **Parmenides rejected the opinionative reason** – I mean that which has weak conceptions, – and assumed as criterion the cognitive – that is, the inerrant – reason, as **he also gave up belief in the senses**.¹³

Ao interpretar o próêmio deste modo, Sexto Empírico reforça o estigma que nos leva, em muitas ocasiões, a menosprezar os sentidos em nome da razão, e as opiniões em nome da verdade, de modo a fazer do ordenamento cósmico que nos restou do Poema de Parmênides, preservado nos fragmentos dispostos na última seção da edição padrão, um apêndice de conteúdos de relevância questionável, por eles serem descritos através do discurso emitido pela Deusa inominada como equivocados/enganosos: δόξας βροτεῖτας/μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἀπατηλὸν ἀκούων.¹⁴

Após citar os 30 versos inaugurais do *Poema* do Eleata, Sexto Empírico irá atribuir a eles uma interpretação de caráter alegórico, tornando as figuras divinas responsáveis pela jornada de iniciação do neófito em metáforas que visam a demonstrar a superação dos sentidos e da obscuridade, em nome da verdade, da luminosidade e da razão. Esse modo de interpretar as figuras religiosas que permeiam o texto parmenídeo é decisivo para definir, de antemão, quais seriam os conteúdos indispensáveis ao conhecimento, e aqueles que dispensariam a atenção do aprendiz.

Contudo, é importante reconhecer que o próêmio tem um papel transformador e persuasivo no *Poema*, não sendo apenas uma alegoria utilizada para fins outros que não aquele de fazer com que o jovem iniciado adquira reconhecimento das figuras divinas que o acompanham ao longo de sua jornada, adquirindo, assim, uma nova perspectiva a respeito da realidade. A poesia parmenídea tem uma preocupação real com a formação intelectual de quem é iniciado, e também com a de quem acompanha, na posição de leitor, esse percurso iniciático. Neste ensejo, ao lermos seu texto, somos persuadidos pelas figuras míticas ali presentes a

¹² “And at the end he explains further the necessity of not paying attention to the senses but to reason” (*Against the logicians*, 114. 6-7). No original: χαί ἐπὶ τέλει προσδιασαφεῖ τὸ μὴ δεῖν ταῖς αἰσθήσεως προσέχειν ἀλλὰ τῷ λόγῳ. Tradução do grego de minha autoria: “E ao fim ele explica melhor que não se deve prender a atenção às sensações, mas à razão”.

¹³ Ὁ δὲ γνώριμος αὐτοῦ **Παρμενίδης τοῦ μὲν δόξαστοῦ λόγου**¹³ κατέγνω, φημι δὲ τοῦ ἀσθενεῖς ἔχοντος ὑπολήψεις, τὸν δ’ ἐπιστημονικόν, τούτεστι τὸν ἀδιάπτωτον, ὑπέθετο κριτήριον, **ἀποστὰς καὶ τῆς τῶν αἰσθήσεων πίστεως** (*Against the logicians*, 111. 1-5). Tradução de R. G. Bury.

¹⁴ “Opiniões dos mortais a partir daqui/aprende, ouvindo o cosmo **enganoso** de minhas épicas palavras”. Essa e as demais traduções do Poema de Parmênides são do filósofo Alexandre Costa, professor adjunto do Departamento de Filosofia da UFF.

adentrar naquele universo ora verdadeiro, ora cosmológico e opinativo, de modo a adquirirmos novos conhecimentos acerca desses dois caminhos de investigação. Não se trata, assim, de uma superação da razão em detrimento das sensações, como argumenta Sexto Empírico ao interpretar o próêmio alegoricamente, mas sim de um processo que visa a realizar em nós transformação semelhante àquela que ocorre ao κοῦρος:

O Poema pode ser compreendido como um texto exortativo, que tem por interesse causar um efeito no viajante, na audiência da Deusa, e na audiência externa. A audiência externa, que é estimulada a se identificar com um dos personagens, é afetada pela retórica interna, pelo retrato dos atos discursivos (Robbiano, 2006, p. 28).¹⁵

Apesar de Sexto Empírico, como um cético de seu tempo, ter bons argumentos para ler o texto com esse verniz alegórico, em algumas ocasiões ele parece deixar de lado elementos textuais que contradizem a predominância da razão e da verdade ao longo *Poema*. Isso talvez ocorra, para além do seu interesse em encontrar um bom critério para o conhecimento, por ele dispor de outro estabelecimento de texto. Ao final de sua citação dos 30 versos do próêmio, que encerra com um programa de ensino composto por dois conteúdos (verdade e opiniões), ele cita o que na edição *standard* é hoje considerado como o B7, onde deparamos uma ocorrência de *lógos* na forma dativa singular, no último verso desse fragmento: κρῖναι δὲ λόγῳι πολύδηριν ἔλεγχον.

Segundo esse estabelecimento de texto, verdade e opiniões estariam dispostas de modo a apenas uma delas permanecer como necessária ao aprendizado do iniciado, enquanto a outra seria posta de lado, pelas razões previamente arroladas neste artigo. Seria aconselhável, seguindo essa abordagem, que o neófito dirimisse em seu raciocínio qual dessas duas vias de conhecimento deveria ser seguida, e para Sexto Empírico está muito claro que o jovem aprendiz escolheria a verdade em detrimento das opiniões, haja vista a afirmação de que há uma predominância do *lógos* sobre os sentidos.

É preciso esclarecer que o *lógos* representa, de fato, a capacidade de o humano raciocinar e, mais do que isso, dirimir entre o caminho mais apropriado de investigação para obtenção de um conhecimento perfeito, e o menos adequado, por ser esse último uma senda carente de confiança verdadeira. Esse mesmo *lógos* está associado ao *nóos*, que desempenha na

¹⁵ The Poem can be called an exhortative text, which is supposed to have an effect on the traveller, the internal audience of the goddess, and on the external audience. The external audience, who is spurred to identify with one of the characters, is affected by the internal rhetoric, by the ‘portrayed speech-acts’.

poesia parmenídea a função de pensar-enxergar¹⁶ a verdade, sendo um "sexto sentido", uma visão do ser que garante ao iniciado um estado de contemplação que dará a ele, ao final de sua viagem, uma perspectiva completa e insuperável acerca de tudo.¹⁷ Mas o pensamento noético, lógico-abstrato, não é o único existente no *Poema* de Parmênides, havendo, também, embora a maioria dos leitores não perceba esse detalhe crucial, um pensamento que se responsabiliza exclusivamente por pensar o mundo e as opiniões que circundam a cosmologia parmenídea: o pensamento frenético (órgão responsável por pensar as opiniões).¹⁸ Note-se que haverá uma predominância no Poema do pensar noético apenas quando se tratar da observação do ente e da verdade, mas não poderá existir esse mesmo domínio quando o assunto for o devir que acompanha os seres humanos e o próprio mundo por eles habitado. Nesta última região, a primazia será do frenesi que matiza e bem descreve as βροτῶν δόξα.

Entretanto, Sexto Empírico dá ênfase à verdade e ao *lógos*, antepondo-os às sensações e hierarquizando verdade e opiniões, pressupondo que a obtenção do conhecimento verdadeiro poderia assegurar uma superação dos sentidos, das aparências, e de tudo aquilo que é visto, desde então, como menosprezável: o erro, o engano e o equívoco que caracteriza e bem descreve a fala humana. Notem que, em Parmênides, o falar humano não se fundamentará na *alétheia* por ele reinventada, mas sim naquilo que a maior parte dos especialistas julgou ser desnecessário: as opiniões.¹⁹ Ainda que elas sejam, do ponto de vista daquilo que dão a conhecer, inferiores à verdade, isso não significa que elas devam ser lidas como se desnecessárias fossem, tampouco deveriam ser deixadas de lado de modo a valorizar apenas o *nóos*, a *alétheia* e o ente, em detrimento da *phrónesis*, das sensações e dos saberes delas derivados.

Sexto Empírico, fazendo uso dessa dicotomia entre os sentidos que devem ser superados e a verdade, comenta os dez primeiros versos do *Poema* de Parmênides, que narram o início de

¹⁶ “We must not interpret *noein* in the weak sense of ‘think of’ or ‘focus on’, since *noein* is always a sort of sixth sense implying that when one perceives something, one also realises the nature of the object one perceives” (Robbiano, 2006, p. 90).

¹⁷ É o sentido basilar da sentença de B8, 61. O iniciado é aquele que sabe (B1, 3), pois aprendeu acerca da verdade e das opiniões, sabendo utilizar cada um dos discursos, o verdadeiro e o opinativo.

¹⁸ Ver, por exemplo, o fragmento B16, 1-4, que nos apresenta *nóos* e *phrónesis* lado a lado, ainda que eles não sejam a mesma coisa no *Poema* e tampouco desempenham funções iguais. O que é interessante de analisar a partir desses versos é a quase que inseparabilidade do *nóos* da *phrónesis*, ainda que ambos estejam cindidos na medida em que o pensamento noético pensará a verdade e o ente, enquanto o pensamento frenético se responsabilizará pelas opiniões. Entretanto, para que isso se realize, isto é, para o que o iniciado possa enxergar através do *nóos* o ente e a verdade engenhados por Parmênides, é necessário que ele se desprenda, ao menos por alguns instantes, da *phrónesis* que modula o seu pensamento e sua forma de viver no mundo cotidianamente.

¹⁹ Kirk; Raven; Schofield, 1957, p. 284. Eles afirmam que a última seção do Poema, dedicada à cosmologia opinativa, é obscura e de pouca importância. Mourelatos, por sua vez, afirma que todo conteúdo das opiniões seria falso, sendo necessário que o neófito se converta à verdade para se livrar de toda falsidade gestada pela fala opinativa (Mourelatos, 1970, p. 211).

uma viagem que levará o jovem aprendiz em direção aos conhecimentos necessários e imprescindíveis para que ele obtenha uma nova perspectiva acerca da realidade cósmica, que será tratada pelas opiniões dos mortais; e da realidade do ente (τὸ ἔόν), assunto da seção intermediária do poema, cujo principal fragmento é B8, 1-49. A seguir, reproduzo esses versos inaugurais do proêmio:

Éguas que me conduzem, tão longe o ímpeto alcance,
acompanhavam-me, quando me levaram a adentrar um caminho múltiplo
divindades, o qual por toda parte conduz o homem que sabe;
por ele era eu conduzido; pois por ele conduziam-me multiengenhosas
[éguas,
o carro puxando; meninas, contudo, o caminho apontavam.
O eixo nos meões estridulava,
incandescendo-se (pois movido por duas corrupiantes
rodas de ambos os lados), enquanto se apressavam em acompanhar-me
as Heliades meninas, abandonando os domínios da Noite
para a Luz, retirando das cabeças, com as mãos, os véus.²⁰

Sexto Empírico interpreta as rodas da carroça que encaminham o neófito em direção à Deusa como uma analogia para os ouvidos, enquanto as moças que guiam e apontam o caminho investigativo são vistas como uma representação dos sentidos.²¹ Há um jogo de luz e sombras permeando o proêmio, e elas são vistas como algo a ser ultrapassado, deixadas de lado para que o neófito possa trilhar em direção ao conhecimento luminoso da verdade, pois é nela que há segurança epistemológica, enquanto que nas opiniões haveria apenas um discurso vago e pouco fiável. Esse contraste, onde a luz predomina, é também signo da dicotomia que ele estabelece para compreender o *Poema* de Parmênides: para ele, a luz é lugar de segurança, e as sombras são um espectro a ser abandonado, pois elas são o reflexo da inconfiabilidade dos sentidos. Não à toa ele afirmará, em determinada altura do seu comentário à citação que faz do proêmio que “this man himself, then, as is plain from his statements, proclaimed the cognitive reason to be the standard of truth in things existing and gave up paying attention to the senses”.²²

²⁰ B1, 1-10: Ἴπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι, / πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι / δαίμονος, ἢ κατὰ πάντ' ἄσθη φέρει εἰδότα φῶτα / τῇ φερόμην· τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον Ἴπποι / ἄρμα / τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἠγεμόνευον. / Ἄξων δ' ἐν γχοίησιν ἴει σύριγγος ἀυτήν / αἰθόμενος - δοιοῖς γὰρ ἐπέιγετο / δινωτοῖσιν / κύκλοις ἀμφοτέρωθεν -, ὅτε σπερχοῖατο πέμπειν / Ἠλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός, / εἰς φάος, ὡσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας. Tradução de Alexandre Costa.

²¹ “In these verses Parmenides means that the steeds which take him along are the irrational impulses and appetites of the soul, and that ‘the far-famed road of the Daemon’ they travel is that of investigation according to philosophical reason, which reason, like a Divine conductor, points the way to the knowledge of all things. And the damsels that lead him on are the senses, the reports of which he indicates in riddling wise by saying ‘it was furnish’d with a pair of well-rounded wheels,’ that is with those of the ears, by means of which they receive sound; and the acts of vision he calls ‘Sun-born damsels,’ which ‘leave the chambers of Darkness’ and ‘thrust into the light’ because it is impossible to make use of them without light” (*Against the logicians*, 112-113, 1-4).

²² “Este homem, ele mesmo, então, como fica claro em suas declarações, proclamou ser a razão cognitiva o padrão de verdade nas coisas existentes e desistiu de prestar atenção nos sentidos” (*Against the logicians*, 114. 12-15).

A pretensão que ele tem de dar à razão, à verdade, à luz, à *Dike*, um lugar de destaque, a respeito do qual toda uma tradição interpretativa do *Poema* de Parmênides se nutrirá, deve ser vista com um pouco mais de cuidado. É importante ressaltar que Sexto Empírico não analisa todos os usos vocabulares que são feitos pelo Eleata, e em que medida esses vocábulos modificariam o sentido da sua própria interpretação. O fato, por exemplo, de ele atribuir ao λόγος e à verdade um grau de superioridade, ignorando completamente os sentidos e as opiniões, revela em larga medida essas lacunas deixadas por ele mesmo ao ler o proêmio.

O proêmio possui diversos elementos que caracterizam um percurso de iniciação reservado a poucos: o carro encaminha o homem que sabe εἰδῶτα φῶτα (*eidóta phóta*) em direção às duas sendas de investigação a respeito das quais ele precisará seguir e aprender delas os conteúdos necessários para que o seu propósito se cumpra. Ele aprenderá, de um lado, sobre a verdade, sobre o ente e os muitos signos que lhe são atribuídos (B8, 1-49); e de outro, a respeito das opiniões dos mortais, onde não há confiança verdadeira (B1, 30). Esse é o programa de aprendizado disposto no *Poema*, restrito apenas ao neófito que será admoestado, ao longo de sua viagem por esses caminhos, pela Deusa inominada.

Há um simbolismo religioso neste começo do *Poema* que não podemos perder de vista, uma vez que ele é muito significativo para entendermos o porquê de a verdade e o ente serem assuntos extraordinários na poesia parmenídea, ou seja, que por ultrapassarem a ordem comum e ordinária da linguagem corrente, opinativa e mundana, só podem ser revelados mediante iniciação, principal motivo pelo qual eles estão reservados apenas àquele que se inicia.

Essa afirmação não surge de uma reflexão disparatada ou distanciada do texto, mas de uma leitura que tenta se aproximar daquilo que me parece ter sido a preocupação parmenídea ao escrever o seu *Poema*, ou seja, a de fundamentar um conhecimento seguro, a despeito da falibilidade das opiniões. O Eleata parece ter solucionado esse dilema ao formular uma concepção de verdade que se ampara bastante no legado religioso que o precede, sendo ela, portanto, uma novidade à época, e não um dado comum e evidente da realidade. A verdade não será encontrada no mundo equivocado-errante das opiniões, domínio onde o pensamento dúbio dos mortais é predominante, assim como as sensações e o que delas advém. Ela só poderá ser vista, enquanto um discurso autorreferencial indiferente ao próprio mundo, mediante o acolhimento de uma Deusa disposta a revelá-la.

Nesse sentido, há uma diferença entre as opiniões e a verdade para além das dicotomias comumente impostas ao texto parmenídeo, a saber: o discurso opinativo, caracterizado corretamente como pouco confiável e derivado das particularizações errantes do pensamento dos mortais (B6, 5-9), se encontra no mundo de um modo ordinário, pois ele reflete a nossa fala

corrente, sendo a função dele o de dar nome às coisas (B8, 38-39 e B19, 1-3), enquanto que a verdade estaria em um lugar distanciado de todas as palavras que nomeiam o *kósmos*. Evoco, para enfatizar essa diferença entre verdade e opiniões, uma passagem da tese de doutorado de Alexandre Costa:

A verdade em Parmênides – e é este o seu primeiro capítulo filosófico, que se não o esqueça, para que não se incorra no hábito de ler o poema anacronicamente, projetando a posição platônica sobre a relação sensível-inteligível no poema parmenídico, relação de resto que a meu ver ignora que Parmênides realiza precisamente o gesto contrário, o da incisão, isto é, o de afirmar a mais absoluta não-relação entre o puramente conceitual e o sensível, possibilidade única de pensar consoante o modo da verdade – nem de leve toca a realidade sensível; não é, pois, um discurso sobre ‘as coisas’, sobre o ‘mundo’ ou como se queira chamá-lo, mas sobre si mesma, a verdade sobre a verdade, daí a insistência na questão da identidade, a insistência no *tò autó*, na tautologia como artifício do discurso, pelo que o ente é exclusivamente conceitual e auto-referente; pensamento sobre pensamento, eis o tecido e as camadas de que se compõe e, também, toda a sua ‘carne’ possível.²³

Esse modo de ler o *Poema* de Parmênides, porém, encontra muitos ruídos, pois o que significa dizer que não há verdade no *kósmos*? Verdades há muitas, mas não esta concebida pelo Eleata. É preciso reconhecer, antes de tudo, que a concepção de verdade parmenídea não é igual à nossa. Para nós, dizer a verdade é adequar um determinado discurso a uma realidade. Entretanto, a verdade parmenídea, anterior à nossa concepção de verdade, seria, nas palavras de Alexandre Costa, esse discurso capaz de plena abstração, apartado do mundo, porque no mundo prevalece tudo aquilo que contradiz a *alétheia* de Parmênides: movimento, carência de confiabilidade verdadeira, nascimento e morte etc. A sua *alétheia*, portanto, não pode ser vista no mundo, sendo ele o reflexo, em vários sentidos, das opiniões dos mortais; e ela, por sua vez, só aparecerá através de um percurso de iniciação permeado de signos religiosos que a fluidez mundana não é capaz de suportar.

Isso nos auxilia a compreender melhor os problemas concernentes à interpretação alegórica de Sexto Empírico, que se por um lado acerta ao afirmar que a viagem do iniciado parte de um ponto onde as sombras vigoram e se encaminha para um lugar onde a luz é predominante, por outro ignora uma série de detalhes que estremecem a afirmação de que Parmênides teria colocado de lado os sentidos em nome da razão. Vejamos o que está dito ao final do proêmio:

Necessário é, porém, que de tudo te instruas,
tanto da verdade bem persuasiva o inabalável coração,

²³ Costa, 2010, p. 61-62.

como das opiniões dos mortais, em que não há confiança verdadeira. Mas ainda assim também isto aprenderás, **como as opiniões necessitam (χρῆν) opinativamente ser, tudo através de tudo perpassando**²⁴ (B1, 28-31).

Um dos principais motivos pelos quais a maioria dos intérpretes, desde Sexto Empírico, se veem autorizados a deixar de lado as opiniões em nome da verdade, está posto nesse passo final do proêmio. A depender de como se leia o χρῆν (*chrén*) do verso 31, o conteúdo das opiniões é colocado de lado ao longo da iniciação do neófito, com a justificativa de que elas não seriam mais necessárias após ele ter aprendido a respeito da verdade. Essa, inclusive, é a pergunta que atravessou a obra de vários intérpretes na recepção contemporânea do *Poema*: qual seria o sentido de se aprender a respeito de algo que é enganoso (*apatelón*), se o jovem aprendiz já conheceu a verdade? A solução proposta por Alexandre Costa, um dos poucos autores, para além de José Trindade dos Santos²⁵, a traduzir esse χρῆν com valor de presente, compreende que as opiniões é que são necessárias, e não a verdade.²⁶

A pergunta pelo porquê de o iniciado ter que aprender a respeito das opiniões, cujas características são criticadas pela Deusa em B6, 5-9 por elas serem um equívoco do pensamento-errante (*planktòn nóon*) dos mortais, parece surgir da incompreensão do programa de aprendizado que o neófito precisa seguir: é necessário que ele se instrua a respeito de tudo, mesmo daquilo que é considerado um equívoco, ou um engano. Além disso, optar por ler a verdade como necessária e não as opiniões é uma solução interpretativa que reflete o modo, chamarei aqui de tradicional, de se interpretar o Poema de Parmênides: tal como Sexto Empírico, a maioria dos intérpretes julga que a verdade é que deve ser preservada, uma vez que ela seria superior em todos os aspectos se comparada às opiniões dos mortais. E os sentidos deveriam, por sua vez, ser colocados de lado em nome do saber verdadeiro.

Todavia, todas essas afirmações deixam de lado dois aspectos centrais no *Poema* de Eleata: (i) a verdade não se encontra nos equívocos mundanos, domínio regido pelas opiniões dos mortais, e é justamente por esse motivo que, se o critério de conhecimento²⁷ for conhecer o mundo, elas são superiores e mais necessárias que a verdade simplesmente porque inevitáveis; (ii) as opiniões continuam sendo necessárias, mesmo após o iniciado ter conhecido a verdade,

²⁴ B1, 28-31: χρῆν δέ σε πάντα πυθέσθαι/ἡμὲν ἀληθεῖς εὐπειθέος ἀτρεμῆς ἤτορ/ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθῆς./ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα ματήσῃαι, ὡς τὰ δοκοῦντα/χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα. Tradução de Alexandre Costa.

²⁵ Na tradução de José Trindade dos Santos: “mas também isto aprenderás: como as aparências/**têm de aparentemente ser**, passando todas através de tudo”. Sobre a decisão tomada por Costa de traduzir o χρῆν no presente do indicativo, cf. Costa, 2010, p. 140, nota 337.

²⁶ A verdade, no *Poema* de Parmênides, será, como aludi em diversas ocasiões deste trabalho, uma *possibilidade* do pensamento noético.

²⁷A respeito do critério de conhecimento no Poema de Parmênides, cf. Costa, 2010, p. 12-14.

pois elas são a fala corrente e ordinária dos mortais, não havendo, não em Parmênides, uma conciliação possível entre verdade e opiniões.

Destarte, haveria uma separação inevitável e inconciliável entre verdade e opiniões no *Poema* de Parmênides. De um lado, há uma verdade que só pode ser aprendida mediante iniciação e que possui os mesmos predicados do ente (B8, 1-49), o que confere a ela um lugar reservado e distanciado do *kósmos*; de outro, as opiniões dos mortais, cujos conteúdos discursivos refletem e fazem eco às confusões causadas pelo despreparo (*amechaníé*) (B6, 5) que guia o peito e o pensamento deles. É importante notar que a Deusa critica severamente as opiniões, mas isso não quer dizer que elas devam ser lidas como se desnecessárias fossem, já que, como há pouco afirmei, não existe assunto que elas compreendam melhor que o mundo habitado pelos mortais.

A crítica que ela faz às opiniões consiste em revelar a origem do problema inerente ao discurso que elas geram. Elas são o discurso proveniente da fala dos mortais, esses que são descritos por ela ao longo de B6 como seres de dupla-cabeça (*dikranoí*) e de pensamento errante (*planktòn nóon*). São eles os responsáveis por atribuir, equivocadamente e movidos pela *errância*, nomes às coisas mundanas (B8, 38-39; B9, 1; e B19, 1-3). Os nomes que eles dão a essas coisas carecem de confiança verdadeira (*pístis alethés*), e é esse um dos motivos que levam a Deusa a criticá-los, pois eles surgem de uma *amechaníe* cognitiva dos mortais, o que os faz confundir ente e não-ente, verdade e opiniões, sendo sempre levados a continuar andando em círculos, independentemente de qual seja o ponto de partida tomado.

É interessante observar que, nessa crítica, a Deusa reconhece que as opiniões possuem problemas, mas ainda assim ela demonstra não ser possível recusá-las em nome da verdade, sob o critério do conhecimento do mundo, pois apesar de o destino desejado pelo filósofo ser o da segurança epistemológica e o da imobilidade, isto é, um lugar onde os equívocos não se façam presentes, o destino dos mortais é o da presença quase que intransponível desses mesmos equívocos e confusões causadas pela linguagem. Percebendo esse detalhe, ela afirma que as opiniões continuarão sendo necessárias, mesmo após o iniciado ter recebido o aprendizado da verdade, na medida em que são elas que ensinam a respeito de como o *kósmos* dos humanos, e também o das palavras, se organiza e (des)ordena.

Além disso, as opiniões refletem o modo pelo qual a maioria dos mortais se relaciona com o mundo, estando nele de uma forma *errante*, andando para lá e para cá sem rumo, perdidos nas próprias convicções acerca de todas as coisas que o perfazem. Algumas dessas opiniões são questionáveis e devem ser criticadas, pois nem todas são passíveis de aceitação em um *kósmos* minimamente organizado. Outras opiniões, entretanto, continuam regendo o movimento dos

humanos no mundo e o modo como eles nomeiam a realidade, sendo esses nomes uma tentativa, ainda que distanciada da verdade, o melhor que a linguagem deles pode dar ao *kósmos*.

Esse modo de ler as opiniões encontra alguns adeptos na história da recepção do Eleata. Para Guthrie²⁸, por exemplo, elas seriam a melhor maneira de conhecermos o mundo, e o melhor que os mortais, com sua falta de preparo e um pensamento errante puderam apresentar como sistema cosmológico, revelando a nós “o espetáculo enganador” em que vivemos. As opiniões seriam, então, o máximo de aperfeiçoamento possível da linguagem ordinária dos mortais, e o que há de melhor nelas sobreviveu como ato de nomeação aos astros celestes, aos fenômenos físicos, ao sexo, e a tudo aquilo que pertence ao mundo dos mortais. Não à toa a última seção se dedica a ensinar ao jovem iniciado assuntos cosmológicos:

Conhecerás (εἶση) a natureza do Éter e que no Éter tudo são sinais (πάντα σήματα) e do Sol bem resplandescente, límpida lâmpada, os efeitos invisíveis e de onde vieram a ser. Os efeitos circulares aprenderás da ciclópica lua e sua natureza; conhecerás (εἰδήσεις) também o Céu todo abrangente, de onde surgiu e como, conduzindo-o, Necessidade forçou-o a manter os limites dos astros (B10, 1-7).

Nesse sentido, retornando à distinção entre verdade e opiniões no Poema de Parmênides, é preciso compreender todas essas nuances e ler o texto parmenídeo de acordo com os signos religiosos que conferem à verdade a sua excepcionalidade e abstração, e as opiniões com a lente de quem, tal como os mortais descritos nos versos parmenídeos, também opina, se equivoca, se perde e, além de tudo, *erra*. Afinal, enquanto seres humanos que habitam o mundo, opinar, errar e ser afetado pelas sensações é o nosso lugar comum.

A alegoria de Sexto Empírico nos convida a repensar o lugar da verdade e o das opiniões no Poema de Parmênides, e com auxílio de um olhar crítico, somos levados à conclusão de que não há, no próprio texto do Eleata, uma superioridade da verdade em todos os aspectos, em detrimento dos sentidos e das opiniões. O que há, porém, é o reconhecimento de que a verdade seria, sim, superior às opiniões apenas no âmbito da realização de um saber perfeito, imóvel, inquebrantável e concomitantemente, distante do *kósmos*, ao passo que as opiniões e o mundo por elas nomeado seriam a nossa fala corrente e os nomes que atribuímos às coisas mundanas. Por conseguinte, para que se saiba habitá-lo, é necessário se instruir acerca de tudo, tanto delas, como da verdade e do ente, não hierarquizando os saberes como fizera Sexto Empírico, mas colocando cada um deles no seu devido lugar.

²⁸ Guthrie, 1969, p. 5.

Conclusão

O percurso que nos trouxe até aqui nos permite estabelecer algumas conclusões preliminares a respeito do modo como a interpretação de Sexto Empírico influenciou a maneira de lermos o *Poema* de Parmênides, ou seja, atribuindo maior valor à verdade e à razão, em detrimento dos sentidos, das opiniões, dos equívocos e da *errância* que confere significado não apenas à fala opinativa, mas à vida humana como um todo. Salientei que muito disso se deve à leitura que ele faz do próêmio do Eleata, associando a verdade ao *lógos*, e as opiniões aos sentidos, recusando-os por eles serem inconfiáveis em relação ao conhecimento verdadeiro gestado na poesia parmenídea. Essa forma de interpretá-lo, por sua vez, encontra uma série de dificuldades para se sustentar, haja vista o fato de Parmênides estabelecer uma hierarquia entre verdade e opiniões apenas do ponto de vista do critério de conhecimento, como também chamei atenção no decorrer deste trabalho.

Ademais, vimos que pensar, ou ver a verdade, não cabe a todos os mortais, mas apenas ao iniciado, uma vez que somente mediante o processo de iniciação pelas rotas do conhecimento (verdade e opiniões) poder-se-ia conhecê-la, enquanto que as opiniões estão dadas no *kósmos* e são a fala corrente dos seres humanos, inclusive a nossa, que também é opinativa.

Nesse sentido, a viagem do jovem iniciado o encaminhou ao domínio da luminescência e da verdade, mas é na cosmologia, onde luz e sombra estão misturadas, que ele aprende acerca de como o mundo é, de que modo a linguagem opinativa opera, e por quais motivos é necessário que ele domine bem o saber contido nas opiniões, para que ele possa, inclusive, superá-las (quando possível e se for necessário), na medida em que nem todas elas podem ser aceitas, apenas aquelas mais bem aperfeiçoadas. Por conseguinte, ainda que a verdade seja o lugar da segurança, é ao mundo equivocado das opiniões que o iniciado, após todo aprendizado recebido da Deusa, retorna “de novo e de novo” (B5).

Referências

COSTA, A. Como e por que sobrevivem os pré-socráticos? *Revista filosófica de Coimbra*, v. 11, n. 21 p. 163-178, 2002.

_____. *Sobre a verdade e as opiniões: o Poema de Parmênides e a incisão entre ser e devir*. 2010, 172 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - UFRJ, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS), Rio de Janeiro, 2010.

EMPIRICUS, Sextus. *Against the logicians*. New York: Cambridge University Press, 2005.

_____. *Outlines of pyrrhonism*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.

GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy: the presocratic tradition from Parmenides to Democritus*. New York: Cambridge University Press, 1965.

KIRK, G.; RAVEN, J.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

KURFESS, C. J. *Restoring Parmenides' Poem: essays toward a new arrangement of the fragments based on the original sources*. 2012, 210 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - University of Pittsburgh, Graduate Faculty of The Dietrich School of Arts and Sciences, Pensilvânia, 2012.

MOURELATOS, A. P. D. *The route of Parmenides*. New Haven/London: Yale University Press, 1970.

NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Lisboa: Edições 70, 1987.

PARMÊNIDES. *Da natureza*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2009.

ROBBIANO, C. *Becoming being – on Parmenides' transformative philosophy*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2006.

ROSSETTI, L. *Introdução à filosofia antiga – premissas filológicas e outras ferramentas de trabalho*. São Paulo: Paulus, 2006.

SANTOS, J. T. *Da natureza - Parmênides*. São Paulo: Loyola, 2013.

TOR, S. *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology – a study of Hesiod, Xenophanes and Parmenides*. New York: Cambridge University Press, 2017.

O JARDIM DE EPICURO: ENSINO, AUTOSSUFICIÊNCIA E CELEBRAÇÃO

THE GARDEN OF EPICURUS: TEACHING, SELF-SUFFICIENCY AND CELEBRATION

REBECA FIGUEIRA MARTINS¹

<https://orcid.org/0009-0004-0328-1546>

RESUMO: Epicuro realizou um diagnóstico de seu tempo e identificou a existência de concepções equivocadas sobre a morte, os deuses e os desejos. As opiniões que produziam tais equívocos eram cultivadas na cidade para manipular a ação de seus viventes, sob uma égide temerosa e reativa. Por antítese a essas, Epicuro investigou a natureza, a fim de atingir um conhecimento de acordo com os seus padrões. Da compreensão dos limites da natureza e das instruções éticas para viver alinhado a ela, deriva-se um manual da vida prática. Nesse contexto, é embutida uma dimensão comunitária ao epicurismo, capaz de modificar o modo de ser e de viver de seus discípulos, sobretudo, pela fundação de uma comunidade que lhes serviu de casa e escola. O “Jardim” surgiu como uma alternativa à cidade e foi uma confraria onde os amigos-discípulos podiam realizar os objetivos mais práticos da doutrina, para alcançar uma “vida feliz”. O objetivo deste texto está em apresentar ao menos três tipos de práticas ou atividades básicas – acerca do (1) ensino, da (2) autossuficiência e das (3) celebrações – que podemos entender como próprias da comunidade epicurista, uma vez que instanciam um *modo de vida* derivado de uma *pragmateia*, de um sistema filosófico cuja finalidade é o alcance do *prazer*, da *ataraxia* e da *aponia*. O modo de vida vigente no Jardim e suas regras de conduta expressam, mais objetivamente e a título de exemplo, a existência de relações que tinham como base a senioridade e a amizade, e que se realizavam a partir de atividades como as de meditações coletivas, de plantio e cultivo de alimentos e de celebrações. Elas foram capazes de garantir a satisfação dos desejos naturais e necessários ao sábio, reforçando um tipo de confiança e, por consequência, de segurança, propriamente epicuristas.

PALAVRAS-CHAVE: Epicuro; Jardim; Comunidade; Ensino; Sistema.

ABSTRACT: Epicurus carried out a diagnosis of his time and identified the existence of mistaken conceptions about death, gods and desires. The opinions that produced such mistakes were cultivated in the city to manipulate the actions of its inhabitants, under a fearful and reactive aegis. In antithesis to these, Epicurus investigated nature in order to achieve knowledge in accordance with his standards. From understanding the limits of nature and the ethical instructions for living in line with it, a manual for practical life is derived. In this context, a community dimension is embedded in Epicureanism, capable of changing the way of being and living of its disciples, above all, through the founding of a community that served as their home and school. The “Garden” emerged as an alternative to the city and was a fraternity where friends-disciples could achieve the most practical objectives of the doctrine, to achieve a “happy life”. The objective of this text is to present at least three types of basic practices or activities – about (1) teaching, (2) self-sufficiency and (3) celebrations – that we can understand as typical of the Epicurean community, since they instantiate a way of life derived from a *pragmateia*, from a philosophical system whose purpose is the achievement of pleasure, from *ataraxia* and

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (POSDEFIL) da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Bolsista da CAPES. Contato: rebeca.martins@aluno.ufop.edu.br. Link do currículo: <http://lattes.cnpq.br/1876592495881155>.

aponia. The current way of life in the Garden and its rules of conduct express, more objectively and by way of example, the existence of relationships that were based on seniority and friendship, and that were carried out through activities such as collective meditations, of planting and growing food and celebrations. They were able to guarantee the satisfaction of the wise man's natural and necessary desires, reinforcing a type of trust and, consequently, security, which is truly epicurean.

KEYWORDS: Epicurus; Garden; Community; Teaching; System.

Introdução

De acordo com Epicuro, todos os males que perturbam o nosso corpo e a nossa alma estão fundados em crenças, superstições e opiniões vazias (*kenòn doxai*) – em desacordo com a natureza –, que dizem respeito às ideias fantasiosas que a multidão cidadina aderiu ao longo do tempo, na tentativa de explicar alguns acontecimentos da vida considerados “obscuros”, como a morte ou a existência dos deuses. Essas explicações formam opiniões não atestadas pelo curso da natureza, e, por isso, vãs; na maioria das vezes, são explicações que intensificam a “obscuridade” do assunto e, por consequência, a própria perturbação causada pela falta de significados acordados à natureza. Epicuro tentou expurgar essas opiniões vazias a favor de uma vida tranquila, imperturbável, apresentando àqueles que desejavam segui-lo o conhecimento sobre a natureza de temas que, antes, pareciam irresolúveis. É nesse contexto que devemos entender os homens como doentes, uma vez que suas disposições eram resultadas de uma tradição de pensamento que perpetuava crenças controversas, causando-lhes perturbações. A filosofia aparece, pois, como uma medicina, como algo capaz de curar o homem, incidindo naquilo que atormenta a sua alma e o seu corpo.²

Epicuro formulou o *tetraphármakon*, um quádruplo remédio capaz de instruir, de modo acessível, mas não menos rigoroso, o caminho necessário para uma vida feliz. Ele consiste em uma receita de quatro ingredientes: “Tens opiniões reverentes sobre os deuses e, em relação à morte, é o tempo todo destemido; leva em conta o fim natural - compreendendo seja que o limite dos bens [o prazer] se completa e é obtido facilmente, seja que o limite dos males [a dor], por sua vez, é curto tanto no tempo como nas penas”³. Em outras palavras: “1) o sábio não teme os deuses; 2) o sábio não experimenta preocupação diante da morte; 3) o prazer é fácil de atingir; e 4) o mal é fácil de suportar”⁴. Em conjunto a ele, outra máxima se desenhava: a de que era

² Daqui deriva-se a imagem do filósofo como um médico: na medida em que os homens estão doentes, a filosofia se apresenta como uma medicina para a alma (cf. Wolff, 2021, p. 177).

³ DL, X, 133 (Epicuro, 2021b, p. 89). Há mais duas ocorrências do *tetraphármakon* na bibliografia primária: as quatro primeiras *Máximas Principais* (DL, X, 139-140; Epicuro, 2021b, p. 127) e as *Sentenças Vaticanas* 1, 2 e 3 (Epicuro, 2021a, p. 24-29).

⁴ Dorandi, 2011, p. 41.

preciso se afastar dos espaços cujas perturbações eram mais incidentes. No dizer de Epicuro, “aquele que melhor consegue não se perturbar com as coisas exteriores se torna um aliado de tudo o que pode e, em relação àquilo que não pode, ao menos não um inimigo; mas tudo quanto nem sequer isso é possível evita a relação e faz tudo o que é útil para manter distância”.⁵ Aquele que consegue evitar as perturbações da cidade se torna um aliado a tudo aquilo que não precisa evitar, mas, sobretudo, não é capaz de se tornar um inimigo daquilo que não pode evitar. Quando, entretanto, nem mesmo essa configuração é possível (como é o caso dos epicuristas), a pessoa deve fazer de tudo para se distanciar dessas perturbações e do lugar onde elas vigoram – a cidade.

Ao distanciar-se, a direção seguinte leva o epicurista ao Jardim e a todos os elementos e atividades que ele dispõe, não só porque a relação entre a fisiologia e a ética, isto é, entre a natureza do todo e o alcance da vida prazerosa, tem a sua contrapartida comunitária, mas porque parece impossível para o epicurista alcançar a felicidade sozinho. Com efeito, a amizade e, portanto, a sociabilidade e a comunidade existente entre os epicuristas se apresentarão como o componente-chave, como a melhor maneira de se alcançar o prazer.⁶ Assim, se é correto afirmar que o conhecimento da fisiologia proporcionou certa segurança em relação à natureza das coisas e tudo aquilo que concerne a elas, como no caso dos deuses e da morte; e que o conhecimento básico da vida humana, bem como de sua preservação e manutenção, proporcionou uma certa segurança na relação dos discípulos um para com o outro; pode-se dizer, também, que a prática da amizade no seio do Jardim e suas respectivas atividades cotidianas, forneceu uma certa segurança em relação ao cultivo da *pragmateía* epicurista e às mudanças do destino.

O estudo da natureza e a ética epicurista estão interligados sob o domínio de certa “inteireza” ou “inseparabilidade”,⁷ funcionando a serviço de uma mesma orientação, que também podemos chamar de uma mesma *pragmateía*. Tal orientação tem como finalidade conduzir o epicurista à sabedoria necessária ao alcance de uma vida feliz. O aspecto mais relevante dessa *pragmateía* está no fato de que o conhecimento é orientado e limitado pela própria doutrina, que possui como critério e preocupação a realização segura daquilo que é natural e necessário ao ser humano. Objetivamos compreender as práticas e atividades que vigoraram no seio do Jardim, pois acreditamos que essa é, também, uma possibilidade de

⁵ MP 39 (Epicuro, 2021b, p. 132).

⁶ Sobre a relação intrínseca entre a vida feliz e a amizade, afirmou Santos (2021, p. 15): “Eliminadas as causas que atentem contra a saúde do corpo e a tranquilidade da alma, para se achar preparado para uma existência abençoada o homem precisa ser guiado por um princípio que lhe aponte o caminho a seguir para uma vida feliz. Esse princípio é o do prazer e a melhor forma de o cultivar é a prática da amizade”.

⁷ Silva, 2018, p. 18.

compreender o modo pelo qual os conceitos e elementos centrais da doutrina – “natural e necessário”, “segurança”, “vida feliz” etc. – operaram. Diante disso, o texto estará dividido em duas partes, de modo que a primeira seja preliminar à segunda. Na primeira seção será discutida a relevância da doxografia e da biografia dos filósofos, que também são filosóficas, bem como, explicitado o que entendemos por “modo de vida” ou “exercício filosófico”. Na segunda e última seção, apresentaremos a comunidade do Jardim como consequência de uma *sociabilidade filosófica* iniciada muito espontaneamente pelos epicuristas. Ela estará subdividida em três partes equivalentes aos três tipos de atividades – acerca do ensino, da autossuficiência e das celebrações – que identificamos como próprias do Jardim, responsáveis pela incorporação da doutrina no cotidiano da *confraria*.⁸

1 A doxografia filosófica e o modo de vida

Cabe ressaltar que no *corpus* epicurista os conteúdos são expressos ora por fragmentos, nas *Máximas Principais* (MP), nas *Sentenças Vaticanas* (SV) e no *Da natureza*;⁹ ora por pequenos resumos, epítomes, sínteses do pensamento de Epicuro, registrados em cartas *a Heródoto, a Pítoles e a Meneceu* e no seu *Testamento*.¹⁰ Quase todas essas obras – salvo as *Sentenças* e os poucos fragmentos do *Da Natureza* – foram preservadas por Diógenes Laércio, no Livro X de seu livro *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, junto a um grande texto sobre a vida de Epicuro.¹¹ A relevância filosófica dessa biografia é notável, justamente pela possibilidade de nos apropriarmos filosoficamente das informações nela contidas – algo já praticado por muitos comentadores e estudiosos epicuristas, a começar pelo próprio Laércio.¹²

Pode-se notar, entretanto, que a figura de Laércio é quase sempre incompreendida dentro da Filosofia, por não ser nem um filósofo nem um historiador. Ele foi um doxógrafo, alguém que se deteve, literalmente, às opiniões dos filósofos, e as registrou. O mais importante é que, mesmo lendo a sua obra enquanto literatura, nós podemos encontrar máximas filosóficas nos sentidos ontológico e ético. Isso acontece porque os eventos contados por Laércio, tendo

⁸ Pessanha, 1992, p. 16-18.

⁹ Presentes, respectivamente, em: DL, X, 139-154 (Epicuro, 2021b, p. 127-132); Epicuro, 2021a; Epicuro, 2021b, p. 133. As últimas duas obras foram redescobertas na *Biblioteca de Herculano* e é possível conferir uma sequência detalhada sobre eles na obra *O corpus epicurista* de Dorandi (2011, p. 43).

¹⁰ Presentes, respectivamente, em: DL, X, 35-83, 84-116 e 122-135 (Epicuro, 2021b, p. 93-109, 113-124 e 85-90); DL, X, 16-21 (Epicuro, 2019, p. 466-470).

¹¹ DL, X, 1-16, 22-34, 117-121 e 136-138 (Epicuro, 2019, p. 466-470, 472-477, 495-496 e 500-501).

¹² Inaugura-se uma tradição de leitura que reconhece a relevância dos dados biográficos de Epicuro para a compreensão do epicurismo: de Festugière (1956), Brun (1959) e Farrington (1968), até Pessanha (1992), Clay (2011), Hadot (2016), Giovacchini (2019), Wolff (2021) e Reis (2021). Sobre o tema do estudo biográfico em meio ao estudo filosófico, cf. Goldschmidt, 1963, p. 143 e Silva; Murachco, 2021, p. 22.

acontecido ou não, expressam o modelo de pensamento epicurista, narrando um modo de vida e uma ontologia subjacente a ele.

A biografia quando colocada ao lado da dimensão ética do epicurismo, serve como um guia ilustrativo para determinados conceitos-chave desse modo de vida, revelando a existência de uma espécie de “retórica da performance” entre os epicuristas, praticada sobretudo na escola¹³ e comunidade (*koinonía*) do Jardim (*Képos*). E se é correto afirmar que a filosofia é mesmo um modo de vida, um “exercício” (*áskesis*) e que, nesse caso, esse exercício está diretamente ligado às atividades do Jardim, é também possível subverter a apreensão tradicional do epicurismo, que se dá através da “fisiologia”¹⁴ e da ética, e alcançá-lo pela sua dimensão comunitária, cuja coroação é a própria vida em comunidade.

A ideia da “filosofia como um *exercício*” é uma tese sustentada por Hadot nas obras *Exercícios espirituais e filosofia antiga* e *A Filosofia como Maneira de Viver*.¹⁵ O termo é um marco para a filosofia helenística a começar pela acepção dada por Diógenes, o cão, grande precursor do cinismo, pois é nele que encontramos a primeira ocorrência do termo *áskesis* num sentido antropológico, atribuindo à filosofia um sentido prático, que demandaria uma série de exercícios por parte de seus adeptos. Laércio afirma:

Diógenes dizia que há dois tipos de exercícios: o espiritual e o físico. Na prática constante do exercício físico formam-se percepções que tornam mais expedita a prática da excelência. O exercício físico e o espiritual se integram e se completam. As condições físicas satisfatórias e o vigor são elementos fundamentais para a saúde da alma e do corpo. Aduzia provas para demonstrar que o exercício físico contribui para a conquista da excelência. Observava que tanto os artesãos humildes como os grandes artistas adquiriam habilidade notável graças ao exercício constante de sua arte, e que os flautistas e os atletas deviam sua superioridade a uma dedicação assídua e fatigante. E se estes transferissem seus esforços para o aprimoramento da alma, tais esforços não seriam inúteis nem destituídos de objetivo. Com efeito, nada na vida se pode obter sem exercício, e este é capaz de sobrepor-se a tudo. Eliminados então os esforços inúteis, o homem que escolhe os esforços requeridos pela natureza vive feliz.¹⁶

¹³ Tal como Hadot (1999, p. 18) explica, a “escola filosófica corresponde [...] a uma maneira de viver, a uma escolha de vida, a uma opção existencial, que exige do indivíduo uma mudança total de vida, uma conversão de todo o ser, e, finalmente, a um desejo de ser e de viver de certa maneira”.

¹⁴ A tradição compreende a filosofia de Epicuro dividida em três disciplinas: a Canônica, a Ética e a Física (DL, X, 29-30; Epicuro, 2019, p. 476). Diante disso, um dos precursores do estudo epicurista no Brasil, Spinelli, propôs uma alternativa de interpretação que coloca a Canônica como superior à Ética e à Física (cf. Spinelli, 2013). Entretanto, Silva (2003; 2018, p. 18,) defende que para abordar a Ética em Epicuro é preciso abordar a sua Física: ambas estão didaticamente distinguidas pelo próprio Epicuro, mas, na prática, elas são inseparáveis, pois para se alcançar uma vida feliz é preciso estar em acordo com a sua própria natureza, o que, em outras palavras, significa conhecê-la, investigar os seus padrões e adaptar-se a ela a fim de dirigir a vida prática. É nesse sentido que Silva entende que o pensamento de Epicuro está disposto em dois domínios, o da *Physiología* (a qual pertence a *Gnoseologia*) e o da Ética.

¹⁵ Cf. Hadot, 2014; 2016.

¹⁶ DL, VI, 70-71.

É como se Diógenes, o cão, afirmasse que, ao fazer exercícios físicos em prol da vida boa, nós também estaríamos fazendo filosofia. Através dos exercícios nós podemos “construir” um corpo acostumado aos infortúnios da natureza, um corpo resistente e mais “corajoso” diante das vicissitudes do mundo.

O termo utilizado por Epicuro, entretanto, não é *áskesis*; apesar de raro, ele usa do termo *enérgeia*, atividade, força de ação:¹⁷ “a filosofia é uma atividade que, mediante argumentos e raciocínios, nos propicia a vida feliz”.¹⁸ O que se entende por atividade, modo ou exercício de vida em Epicuro, começa pelo fato de que a sua empresa estava em identificar, arranjar e reunir os elementos necessários à realização de uma vida feliz (*makários zén*) e prazerosa, de ausência de perturbações na mente (*ataraxía*) e de dores no corpo (*aponía*). Ele começou disseminando as ideias e práticas que, em sua opinião, poderiam garantir isso; e, mais adiante, elas se refletiram em uma preocupação com o dia a dia dos discípulos de sua comunidade e sua consequente articulação. Isso mostra que a vida prática não era um elemento anódino, banal ou alheio a filosofia; ao contrário, os hábitos daqueles que buscavam pelo epicurismo deveriam espelhar a ética proposta pela doutrina. Assim, o estudo, as necessidades e atividades básicas, o prazer e a vida feliz se fundiam, a exemplo da SV 33 de Epicuro, na qual afirma que: “A voz da carne é não ter fome, não ter sede e não ter frio; pois quem tem essas coisas e espera haver de tê-las, lutaria pela felicidade até com Zeus”.¹⁹

2 O Jardim

Para entendermos sob quais condições e por quais razões a fundação da comunidade do Jardim tornou-se necessária, analisaremos a dimensão comunitária da filosofia epicurista a partir de dois grandes momentos: da (1) *sociabilidade filosófica* e da (2) *comunidade filosófica*. O primeiro acontece antes do Jardim, e é marcado pelas visitas que Epicuro realizou às cidades de seus amigos e pelo início da troca de correspondências entre eles. O segundo momento marca a consolidação da relação amistosa cultivada até então, através da compra coletiva do Jardim, um horto às margens de Atenas,²⁰ que serviu como uma escola e uma casa por pelo menos 262 anos, de sua fundação – em 306 até 44 a. C. Estima-se que depois da morte de Epicuro, pelo menos quatorze escolarcas o sucederam no ensino, cultivo e direção do Jardim.²¹

¹⁷ Cf. Silva, 2018, p. 81.

¹⁸ Sexto Empírico, 2012, p. 693, trad. minha; Usener, 2010, frag. 219, p. 169.

¹⁹ Epicuro, 2021a, p. 90 e 91.

²⁰ Cf. Long; Sedley, 1987, p. 3-5.

²¹ Cf. Brun, 1959, p. 30 e 34. Sobre a continuação da comunidade epicurista, afirma Roskam (2007, p. 153): “Depois, e certamente a partir do século III, ela entrou gradualmente em declínio. Aqui e ali, as comunidades

Com relação à (1) sociabilidade filosófica, entende-se um grupo que se associa e se reúne em torno de uma conveniência mútua (*ophéleia*), um mesmo sentido de vida feliz e de um modo de vida que garanta o seu alcance. Tal aproximação e a sua resultante sociabilidade, ressalta que o exercício da filosofia é um ato coletivo, tornando possível inferir que “a amizade funda uma comunidade livre, a sociedade de amigos, que é a base da escola do Jardim”.²²

O momento que compreende o que entendemos por sociabilidade filosófica, uma associação que se iniciou pelas visitas de Epicuro às cidades de seus amigos, ressalta que viajar foi uma atividade constante em sua vida: com 18 anos, Epicuro já tinha passado por três grandes cidades gregas: Atenas, Samos e Cólofon. Nessa última, ele conquistou seus primeiros discípulos e, em outras duas viagens, a Mitilene e a Lâmpsaco, tentou fundar escolas filosóficas, mas não teve êxito.²³ Na verdade, as cidades da costa da Jônia em geral preservavam uma extensa tradição cultural filosófica, então, a presença de escolas era comum.²⁴

Observa-se, pois, que não eram os discípulos que iam até Epicuro: enquanto não fundava o Jardim, era ele quem ia até os seus amigos apresentar o seu sistema. O epicurismo, enquanto uma doutrina que não era direcionada somente aos cidadãos atenienses, alcançou muito rapidamente outras cidades gregas. Dos discípulos vindos de Lâmpsaco, destacamos Metrodoro, o amigo mais ilustre de Epicuro, e sua concubina Leôncio. Também Leonteu e sua mulher Temista; além de Idomeneu, que divulgava as doutrinas esotéricas do mestre e a quem ele escreveu antes de morrer. E de Mitilene destacamos Hermarco, sucessor do Jardim, a quem foi legado todas as suas dependências e livros. Havia, ainda, discípulos de Alexandria, de Sídon, de Tarsos, da Estratoniceia e da costa ocidental da Ásia Menor²⁵ – a maioria saiu de suas cidades para viver com Epicuro em Atenas.

locais presumivelmente continuaram a existir por algum tempo, assim como o Jardim em Atenas. Segundo Laércio (DL, X, 10 e 9), a sucessão dos escolarcas epicuristas permaneceu ininterrupta e a escola continuou para sempre. Mas quase nada se sabe sobre sua história nesse período, provavelmente porque quase não havia nada digno de menção. Os epicuristas simplesmente continuaram a desfrutar silenciosamente os prazeres de sua ‘vida despercebida’ e não estavam interessados em realizar grandes performances que pudessem atrair a atenção de doxógrafos ou historiadores. Como resultado, enquanto os primeiros elos da cadeia são relativamente bem conhecidos, seu fim se perde nas brumas da história” (trad. minha).

²² Gual, 2002, p. 220, trad. minha.

²³ Cf. DL, X, 15 (Epicuro, 2019, p. 470). Sobre essas tentativas, explica Gual (2002, p. 37): “[...] mudou-se para Mitilene, na não tão distante ilha de Lesbos, igualmente famosa por seu prestígio cultural, onde talvez tenha aberto sua primeira escola de filosofia. Aparentemente, seu ensino lá encontrou hostilidade de outros rivais e despertou sérias dúvidas, então ele teve que deixar a cidade. Ele agora foi para Lampsacus, perto dos Dardanelo, onde filosofou entre um círculo de amigos e discípulos de 310 a 306” (trad. minha). Cf. também Clay, 2011, p. 13.

²⁴ Aristóteles também fundou uma escola em Mitilene e, em Teos, próximo a Cólofon, estava a escola atomista de Nausífanos (cf. Gual, 2002, p. 37). Sobre esse ponto em comum entre Epicuro e Aristóteles, comenta Vara (2012, p. 10): “Ambos, então, Epicuro e Aristóteles iniciaram suas atividades acadêmicas em Mitilene, um humilde ponto de partida que os levaria com o tempo estabelecer uma cátedra, após um longo período, na erudita e universal Atenas” (trad. minha).

²⁵ Acerca do florescimento do epicurismo na Ásia Menor, na Síria, no Egito, na Itália etc, cf. Giesecke, 2007, p. 93.

No que diz respeito à troca de cartas, que também serviu ao cultivo da amizade e à propagação do epicurismo, vale ressaltar que o seu conteúdo doutrinário era destinado a alguém,²⁶ porque o objetivo era obter desse alguém um tipo tal de comportamento. As *Cartas* que chegaram até nós contêm, nas palavras de Reis, “técnicas que prescrevem certo modo de viver”;²⁷ e, acrescenta Wolff, contêm “práticas discursivas [...] para ser[em] retomadas, aprendidas e refletidas, por causa do efeito benéfico e transformador que elas têm. [...] O que esse texto diz fazer é o que todos visam fazer”.²⁸ E o estilo epistolar, vale notar, foi adotado propositalmente por Epicuro. Diógenes diz que o filósofo era polígrafo, com mais de trezentas obras extensas e sem citações;²⁹ e Aristófanes fala de um estilo de escrita individualíssima.³⁰ O epistolário funcionou como um recurso secundário a essas obras, um resumo, simples e acessível, para contemplar os não versados na doutrina, os mais perturbados/necessitados e os que precisavam rememorá-la.

A ordenação dos fragmentos de cartas e das cartas escritas por Epicuro pode ocorrer tomando como critério o seu tipo de destinatário, como propôs Arrighetti,³¹ condensando-as em três tipos: *doutrinárias*, *corais* e sem destinatários. As cartas doutrinárias eram destinadas a um epicurista pertencente ao grupo dos membros mais avançados na doutrina (*kategemónis*) e, em razão disso, eram compostas por uma linguagem científica, técnica e rigorosa. Essas epístolas eram “expressões de um sistema firmemente articulado”,³² escritas de modo seco, com demasiada precisão conceitual e de um estilo esotérico, pesado e preciso.³³ Pelo conteúdo ser da ordem e, portanto, da compreensão quase exclusiva dos discípulos mais íntimos e assíduos, as missivas eram responsáveis por divulgar o pensamento epicurista entre eles. Um segundo tipo, as cartas *ordinárias* ou corais, eram dirigidas a um grupo, em geral às comunidades de amigos epicuristas ou aos círculos filosóficos do próprio Jardim, servindo excepcionalmente às práticas de leituras conjuntas que estreitavam os laços e a convivência entre os sábios. Em suma,

²⁶ “A carta é um gênero filosófico importante na Antiguidade: só raramente se trata de uma correspondência privada, uma vez que ela está destinada a circular, a ser lida e publicada por outros; mas o endereçamento a alguém próximo, amigo, discípulo, mentor, permite inscrever a relação filosófica em um horizonte de amizade, a *philia*, que desempenha um papel considerável no pensamento antigo” (Giovacchini, 2021, p. 41).

²⁷ Reis, 2021, p. 142.

²⁸ Wolff, 2021, p. 248.

²⁹ Cf. DL, X, 26-28 (Epicuro, 2019, p. 474-475). Sobre a sua extensa produção, afirma Greenblatt (2012, p. 58): “Epicuro foi extraordinariamente prolífico. Ele e seu principal oponente filosófico, o estoico Crisipo, escreveram, dizia-se, mais de mil livros. Mesmo se essa cifra for um exagero, ou se contar como livros o que consideraríamos ensaios ou cartas, o registro escrito era claramente imenso. Esse registro não mais existe” (trad. minha).

³⁰ Cf. DL, X, 13 (Epicuro, 2019, p. 469-470). Clay (1983, p. 17 e 57), também ressaltou essas características ao analisar o texto epicurista, destacando-o pelo “vocabulário técnico incompreensível”, pelo “neologismos e pelo uso de palavras novas, o que dificultava a aceitação de um público mais novo”.

³¹ Cf. Arrighetti, 1960.

³² Cf. Farrington 1968, p. 20.

³³ Cf. Gual, 2002, p. 91-92.

essas epístolas eram destinadas a um público mais abrangente do que o primeiro tipo de carta: há, por exemplo, vestígios de cartas “para os amigos do Egito”, “para os amigos na Ásia” e “aos filósofos de Mitilene”. E, por último, existiam as cartas que não possuíam um destinatário e que podiam ou não ter um caráter amplo. Um exemplo desse tipo de carta, também preservada por Laércio, é o *Testamento* de Epicuro, vasto, ele se refere a diferentes epicuristas e a diversos pontos do Jardim. Mas independente de qual seja o tipo, a produção desses epítomes favoreceu a absorção dos destinatários, trazendo sofisticação à doutrina. Não à toa, os epicuristas mais velhos, especialmente os que fundaram comunidades em outras cidades,³⁴ mantiveram a troca de cartas ao longo de anos, fazendo com que esse modelo de comunicação se tornasse uma tradição.

Assim, era pelas visitas e correspondências que os epicuristas afinavam as suas concepções antes mesmo da convivência entre eles acontecer num espaço físico como o do Jardim. Nesse sentido, a *comunidade* surge como um aprofundamento da *sociabilidade*, garantindo a continuidade dessa segunda a partir de um tipo de reunião mais consolidada, porque “material”, que colocou os epicuristas vivendo no mesmo lugar e praticando lado a lado as instruções da doutrina.

Uma das instruções básicas que reafirma a necessidade da fundação de uma comunidade para os epicuristas estudarem e morarem está na máxima do *láthe biósas*, do “vive despercebido”.³⁵ Sua definição, entretanto, depende da análise que Epicuro realizou acerca dos

³⁴ Os epicuristas que não se mudaram para a comunidade de Atenas, fundaram suas próprias comunidades em suas respectivas cidades, coexistindo para com o Jardim e se relacionando com ele e os seus moradores através da constante troca de correspondências e das possíveis visitas. As especificidades da sociabilidade epicurista, assim, se mantiveram mesmo depois dela se consolidar com o surgimento da comunidade do Jardim (cf. Giovacchini, 2019, p. 28).

³⁵ Λάθε Βιώσας (Usener, frag. 551, 2010). Essa máxima possui uma construção idiomática tipicamente grega: o verbo *lantháno* – no imperativo aoristo (*láthe*) da segunda pessoa do singular (tu) – seguido de um particípio (*biósas*) que, nesse caso, pode ser traduzido como um advérbio de sentido equivalente ao verbo *láthe*, seguindo o mesmo tempo, modo e voz. Uma das primeiras acepções do verbo alude ao “estar oculto” (voz ativa) ou ao “ser ignorado por alguém, em uma dada situação” (voz passiva) (Λανθάνω, 2022). Entre os intérpretes de Epicuro, porém, há pelo menos dois sentidos atribuídos ao verbo a partir de diferentes formas de tradução. O primeiro sentido coaduna com a ideia do Jardim como um espaço de *retiro*, uma alternativa à cidade, na medida em que recusa e renuncia o contexto político vigente e as suas consequências cidadinas. Nesse caso, retirar-se da cidade não necessariamente faz com que o Jardim “suma”, deixando de existir em consonância a ela; ele simplesmente não está no seu seio. Cabe ressaltar algumas traduções correspondentes a esse grupo: “de occulte [oculta] vivendo” (Arrighetti, 1960, p. 490), “pasa despercebido [despercebido] mientras vive” e “vive ocultamente” (Gual, 2002, p. 65 e 253), e “live unnoticed [despercebido]” (Roskam, 2007). O segundo sentido, cujo um grupo de traduções parece incorporar, atribui ao Jardim um *status* de *esconderijo*, entendendo-o em oposição à cidade sob um ato de rivalidade para com ela, que consistiria numa fuga e num isolamento. A título de exemplo, citamos algumas traduções pertencentes a esse grupo: “vive isolado” (Reis, 2021, p. 40), “vive obscuro” (Silva, 2018, p. 113), “vivi nascosto [escondido]” (Arrighetti, 1960, p. 326) e “vivre caché [escondido]” (Brun, 1961, p. 159). A nossa opção por traduzir o *Láthe Biósas* por “vive despercebido” ou “despercebidamente” está em linha com o primeiro grupo discriminado, porque ao estudar as condições de existência do Jardim e compará-las às máximas epicuristas, é possível constatar que essa comunidade não foi um *esconderijo*, sobretudo porque ela mesma não se esconde e seus membros não temem diante da possibilidade de serem vistos; ao contrário, o caminho para o Jardim é

desejos cultivados pelos homens de um modo geral, concluindo que existiam pelo menos três tipos deles:

Dos desejos, alguns são naturais ou [naturais e] não necessários, outros nem naturais tampouco necessários, mas produzidos por opiniões vazias. [*Escólio: Naturais e necessários, Epicuro considera os que livram de sofrimento, como a bebida para a sede; naturais e não necessários, por sua vez, os que apenas fazem variar o prazer sem afastar o padecimento, como alimentos caros; nem naturais tampouco necessários, como aqueles por coroas e consagração por estátuas com forma humana*].³⁶

O último tipo de desejo foi identificado como próprio dos homens que viviam na cidade, de modo que, a partir dele, podemos entender quais ideais vigoravam nela. A cidade era um espaço cujo cultivo de opiniões equivocadas, que em sua grande maioria estavam baseadas em superstições acerca dos deuses e da morte, dava origem a desejos não naturais e não necessários, que condicionavam os seus viventes às perturbações, insatisfações e temores. Dada a incompatibilidade desse modelo para com o sistema proposto por Epicuro, a doutrina epicurista defende que, para não reagir aos problemas citadinos, seria preciso evitá-los, liberando a si mesmo das atividades públicas que podiam ser abdicadas. “Viver longe das multidões”, despercebido, tornou-se uma das máximas do comportamento (*éthos*) epicurista. Assim assente a SV 76: “És de uma qualidade envelhecendo tal como eu o aconselho e tu tomaste conhecimento de que coisa é filosofar para si mesmo e o que é filosofar para a Hélade: eu me regozijo contigo”.³⁷

A comunidade, entretanto, não cortou completamente o contato com a cidade. Se o Jardim, mesmo que apartado, pertencia a Atenas, algumas atividades públicas necessárias à existência mínima *da* e *na* cidade faziam parte da competência do sábio. Certamente, Epicuro precisou de produtos comercializados na *pólis* para garantir a construção das dependências do Jardim, bem como os seus primeiros alimentos e bebidas; além de ser perfeitamente concebível que, no caso de uma guerra, os epicuristas se fizessem presentes na cidade, em prol da luta pelo seu território comum e, depois, retornassem ao Jardim.³⁸

conhecido e propagado à maneira epicurista, ele “[...] não está num lugar deserto e desabitado” (Roskam, 2007, p. 50, trad. minha). Na verdade, a prática de fundar escolas filosóficas extramuros não foi um feito exclusivamente epicurista; talvez o ineditismo esteja mais nos motivos que levaram Epicuro a fazer isso – o de “retirar-se da política” (Roskam, 2007, p. 66, trad. minha) – do que na própria localização geográfica do Jardim. Em Long e Sedley (1987, p. 3-5), por exemplo, há um mapa das escolas atenienses que sugere que a Academia de Platão estava localizada para além do Jardim de Epicuro e, portanto, mais distante ainda da cidade.

³⁶ DL, X, 149; Epicuro, 2021, p. 130.

³⁷ Epicuro, 2021a, p. 177.

³⁸ Há duas considerações primordiais feitas por Roskam (2007, p. 50 e 68) acerca da relação do epicurista para com as leis da cidade: “O Jardim não está situado em algum lugar no deserto, desabitado, como sugere Plutarco, polêmico como sempre, mas nos arredores da cidade, e as leis e instituições da cidade podem ser importantes para

A *comunidade filosófica* surge, assim, como um aprofundamento da *sociabilidade filosófica* existente entre os epicuristas, mas também como resposta a uma necessidade circunstancial: viver afastado da cidade. Foi em 306 a. C.,³⁹ com a ajuda financeira dos amigos de Lâmpsaco e de familiares, que Epicuro comprou o Jardim, a primeira das centenas de comunidades que existiriam nos séculos seguintes.⁴⁰ Um espaço onde os amigos que se relacionavam através de visitas e cartas, poderiam morar, estudar filosofia e praticar a doutrina juntos e efetivamente.

Para compreendemos como as atividades jardíneas que se davam em vista do (1) ensino, da (2) autossuficiência e das (3) celebrações, estavam a serviço da *pragmateia* epicurista, precisamos retroceder ao conceito de “justiça”. Ela é compreendida não em si mesma, mas a partir da máxima de que a justiça está no “pacto”⁴¹ de “[...] certo acordo para não prejudicar ou ser prejudicado”,⁴² símbolo e garantia da utilidade que há em não cometer injustiças. Há, na verdade, uma espécie de dualidade inerente a justiça epicurea: ela é natural, uma vez que está conforme àquilo que é útil e necessário a todas as comunidades humanas; mas também é variável, uma vez que sua aplicabilidade se dá segundo as condições específicas de cada comunidade, como a região, a cultura, a tradição... – elementos que dizem respeito às situações particulares de cada espaço e suas respectivas configurações. É somente a partir dessa premissa, de que a justiça é natural e variável, que o “justo” pode ser projeto e concretizado no campo da realidade. Assim, saltamos do princípio teórico em direção à sua efetivação na realidade prática e suas diferentes formas. No caso do epicurismo, essa forma envolve noções específicas, como a de *comunidade*, originária de uma *sociabilidade* e respaldada na máxima do *lâthe biôsas*, próprias de sua *pragmateia*.

o filósofo epicurista, que pode, por exemplo, servir como jurado. [...] a preferência de Epicuro por uma ‘vida despercebida’ não exclui todo interesse pela vida política” e “Na prática concreta, a maioria dos epicuristas da primeira geração provavelmente tentou aplicar o conselho de seus mais velhos. Os quatro pais da doutrina [Epicuro, Metrodoro, Hermarco e Polieno, cf. Longo, Auricchio, 1978, p. 23-24 e 26-30] com certeza se abstiveram de assumir cargos políticos e pelo menos alguns de seus seguidores fizeram o mesmo. Um certo epicurista, por exemplo, é elogiado por Filodemo por ter preferido uma vida tranquila e por não ter exercido nenhum cargo durante os sessenta e três anos de sua vida. [...] Por outro lado, vários epicuristas ocuparam posições políticas influentes. Idomeneu, por exemplo, tinha como ministro assuntos importantes em mãos, mas foi chamado de volta por Epicuro e provavelmente seguiu o conselho desse último. Mithres também serviu como ministro e também abandonou a política, embora forçado pelas circunstâncias. Fica claro, então, que em uma perspectiva política, a máxima *lâthe biôsas* não era condição de admissão ao Jardim, nem uma lei dos Medos e Persas para cada um dos membros, embora sem dúvida continuasse a ser a alternativa preferível para a maioria deles” (trad. minha). Para mais esclarecimentos sobre esse assunto, cf. Pessanha, 1992, p. 57-85; Silva, 2010, p. 163-174.

³⁹ DL, X, 15; Epicuro, 2019, p. 470.

⁴⁰ Sobre o florescimento do epicurismo na Ásia Menor, na Síria, no Egito, na Itália etc, cf. Dorandi, 2011, p. 48; Giesecke, 2007, p. 93.

⁴¹ *Foedera pacis*, “pactos de paz”, segundo Lucrécio no Livro V do *De rerum natura* (Caro, 2022, p. 303).

⁴² MP XXXIII (DL, X, 150; Epicuro, 2021b, p. 131); cf. MP XXXI (DL, X, 150; Epicuro, 2021b, p. 131).

2.1 O ensino

As atividades de ensino revelam como os discípulos interagiam entre si conforme uma relação de senioridade, sob uma “paisagem intelectual”⁴³ muito específica, a começar pelo fato de que Epicuro parece não ter vivido no Jardim. Em seu *Testamento* há a informação de que ele possuía um tipo de “Casa Editorial”,⁴⁴ no demo de Melita, de onde saiam a maior parte de suas cartas e obras. A casa foi deixada para Hermarco, acompanhada da sugestão de que ele morasse lá junto aos seus companheiros mais próximos – algo que Epicuro provavelmente já fazia. É possível que enquanto na casa de Melita habitavam Epicuro e os seus amigos-discípulos mais próximos, no Jardim viviam os neófitos.

Entre todos os viventes do Jardim havia uma hierarquia cuja medida era o tempo de experiência na doutrina: além de Epicuro, que era o exemplo de sábio, também eram considerados sábios os discípulos que conviviam diretamente com ele, emulando-o. Esses eram os responsáveis por transmitir o epicurismo aos mais novos, através de leituras e meditações coletivas nas quais ensinavam e disseminavam o sistema epicurista. Tratava-se de um momento de auxílio entre amigos, em vista da compreensão da doutrina; uma oportunidade dos neófitos observarem o modo como os mais velhos se apropriaram da dimensão ética, incorporando-a em sua vida prática.

Além das leituras em conjunto, os epicuristas do Jardim também realizavam exercícios de decoração dos tratados, e possíveis debates filosóficos. Todas as atividades eram realizadas oralmente,⁴⁵ e o conteúdo sempre se iniciava pelo mais básico, avançando gradualmente. Salvo no caso das reuniões restritas aos discípulos mais velhos, que foram registradas por Timócrates, e aconteciam na casa de Melita, provavelmente para tratar de pontos mais densos e comuns aos já avançados.

O modo pelo qual a doutrina epicurista era difundida dentro do Jardim ressalta a “memória” (*mnéme*) como parte central do fazer filosófico, não à toa, há exortações a ela em todas as *Cartas* que nos restaram,⁴⁶ indicando que uma filosofia composta por assertivas básicas, uma vez aceitas, deve ser constantemente meditada e memorizada, de modo que a sua rememoração seja capaz de produzir efeitos objetivos e práticos – nesse caso, o alcance da imperturbabilidade da alma (*ataraxía*) e da ausência de dores no corpo (*aponía*). Essa é uma

⁴³ Cf. Giovacchini, 2019, p. 25.

⁴⁴ Termo utilizado por Clay (2011, p. 24), DeWitt (1954) e Pessanha (1992, p. 4). Chamada de “casa em Melite” por Epicuro, em seu *Testamento* (DL, X, 17; Epicuro, 2019, p. 471).

⁴⁵ Sobre o que podemos chamar de uma “tradição de ensino oral” epicurista, afirma Giovacchini (2021, p. 3): “O modo de transmissão do saber permanece, de fato, prioritariamente oral, e os cursos que promovem a reunião dos adeptos situam-se em recintos agradáveis, em que é possível passar longas horas a estudar e discutir”.

⁴⁶ Cf. Silva, 2018, p. 89.

característica do discurso epicurista como um todo: ele pretende incitar um tipo de comportamento por parte de seus destinatários, por isso, é conativo e imperativo. Através das atividades de ensino, um exercício feito entre amigos, os elementos básicos da doutrina eram apreendidos, de modo que suas crenças antes errôneas e vazias fossem substituídas pelo estudo da natureza e, mais propriamente, pela *pragmateía*, pelo sistema epicurista.

Além disso, é possível identificar ao menos quatro grupos de discípulos entre os epicuristas. O primeiro, os familiares de Epicuro, mais precisamente os seus três irmãos, Néocles, Queredemo e Aristóbolo;⁴⁷ e, o segundo, um grupo de servos,⁴⁸ com quatro homens, Mis, Nícias, Lícon e Nicanor, e uma mulher, Fedrio.⁴⁹ Mis foi o mais destacado por Laércio, por ter vivido diretamente com o mestre, sendo um de seus mais íntimos companheiros de estudo. O doxógrafo reconhece certa “gentiliza” por parte de Epicuro, sobretudo, pelo fato de que os servos que viviam no Jardim também ocupavam o lugar de discípulos da doutrina. Também há uma epígrafe com a instrução de que o sábio não “punirá os servos, terá antes misericórdia e perdoará quem tiver bom carácter”,⁵⁰ que está em linha com o *Testamento* de Epicuro, cuja liberdade é concedida a todos os seus servos, exceto a Nicanor, a quem é solicitado um tratamento especial.⁵¹

O terceiro grupo compete a algumas mulheres: cortesãs (*hetairan*) e concubinas (*pallakén*), letradas ou não, quase todas vindas de Lâmpsaco; e uma esposa (*ginaika*). Por *hetaira* entende-se a mulher “que acompanhava e fazia companhia aos homens, bebendo e comendo com eles”,⁵² em suma, mulheres que eram requisitadas pelos homens para acompanhá-los em sua vida exterior, como em banquetes, servindo-os. Esses serviços estavam relacionados ao fato da *hetaira* ter um nível social elevado, uma vez que tinham contato com os políticos, filósofos, artistas e intelectuais de Atenas; em geral, dominavam a arte da música, das danças e da leitura de poesias. Por *concubina* entende-se “uma mulher que vivia com um homem sem ser sua esposa”,⁵³ situada entre a figura da *hetaira* e da esposa. A concubina podia gerar filhos que seriam reconhecidos, mas nunca legitimados e, portanto, sempre vedados do *oikos* e dos bens. Diferente da esposa, a concubina não é uma cidadã ateniense; e diferente da cortesã, a relação da concubina e do homem se dá quase sempre dentro de uma casa. E às

⁴⁷ DL, X, 3; Epicuro, 2019, p. 466; cf. Clay, 2011, p. 15; Brun, 1959, p. 27.

⁴⁸ Há o uso de pelo menos dois termos para se referir aos servos: *doûlos* (DL, X, 3; Epicuro, 2019, p. 470) e *oikétas* (DL, X, 118; Epicuro, 2019, p. 496).

⁴⁹ Cf. DL, X, 20; Epicuro, 2019, p. 472.

⁵⁰ DL, X, 117; Epicuro, 2019, p. 496.

⁵¹ DL, X, 20-21; Epicuro, 2019, p. 472.

⁵² Curado, 2013, p. 21; cf. Bailly, 1963, p. 367.

⁵³ Curado, 2013, p. 18.

esposas, por fim, cabem à geração e o cuidado dos filhos, assim como a guarda e a vigilância do lar. Apesar do modo de vida recluso e silencioso, a esposa pode ser entendida como a maior representante da família.⁵⁴

Dentre tais mulheres, destacamos a *hetaira* e concubina de Metrodoro, Leôncio, e a esposa de Leonteu, Temista, com as quais Epicuro parece ter nutrido interesses amorosos;⁵⁵ e as cortesãs Mamarion, Hedeia, Erótion e Nicídion,⁵⁶ cujos nomes ressaltam “sua aplicação profissional”,⁵⁷ aludindo, respectivamente, ao “peito de mãe”, ao “prazer”, ao “amor”, e à “pequena vitória”. E o quarto grupo de discípulos compete a algumas crianças: um casal de filhos de Metrodoro, cujo menino se chamava Epicuro e a menina, provavelmente, Dânae; e o filho de Polieno.⁵⁸

Vale ressaltar que o grupo de mulheres e servos não desfrutavam de uma total liberdade somente por estarem distantes da cidade, “salvaguardados” no Jardim, na condição de discípulos e estudantes da doutrina. Essa, na verdade, é uma característica que se soma a outras condições quase irrevogáveis, pois os servos continuavam a prestar serviços sob a possibilidade de um dia serem libertos ou não; e as mulheres continuavam nas posições sociais e, conseqüentemente, morais, de cortesãs, concubinas e esposas. Além disso, a presença do matrimônio por parte de epicuristas avançados, mais o fato de terem filhos, entra em contradição com uma série de condutas ditas como próprias do sábio: que não se entregará ao relacionamento sexual, pois ele “nunca foi benéfico”,⁵⁹ e que não casará e não terá filhos. Tais posições se sustentaram principalmente pelo fato de que, um dos principais prejuízos que uma paixão poderia causar, estava na possibilidade de colocar as relações amistosas em segundo plano. Isso nos leva a entender, ainda, que a ideia clássica grega, de que com a esposa não se constituía uma relação de amizade, ainda era mantida. A despeito disso, mesmo que os dados biográficos mostrem o contrário daquilo que está descrito no conjunto de condutas da doutrina, podemos superar a presença de uma contradição performática, se entendermos que essas assertivas podiam estar mais direcionadas a um grupo de condutas imediatas, que se referiam

⁵⁴ Cf. Curado, 2013, p. 15.

⁵⁵ Cf. DL, X, 5-6 (Epicuro, 2019, p. 467).

⁵⁶ Nussbaum (2013, p. 129) atenta ao fato de que Nicídion era uma mulher casada com um homem ateniense e que percorreu diversas escolas filosóficas na condição de discípula. Pereira (2019, p. 454-455) também cita nomes como Sande, Dânae e Demétria – mulheres que possivelmente fizeram parte da vida de Epicuro; essa última, como uma das sete discípulas do Jardim. Batis, irmã de Metrodoro e esposa de Idomeneu (cf. DL, X, 22-23; Epicuro, 2019, p. 472), também fez parte da escola epicurista, mas certamente não morou no Jardim, pois há registros de que Epicuro escreveu uma carta a Idomeneu antes de morrer e enviou para Lâmpsaco, cidade na qual Batis e ele nasceram e moraram. Para mais informações, cf. Giovacchini, 2019, p. 38.

⁵⁷ Nussbaum, 2013, p. 45.

⁵⁸ Cf. DL, X, 16-21 e 24; Epicuro, 2019, p. 471-472 e 473; Dorandi, 2011, p. 48; Guerra, 2000, p. 39-40.

⁵⁹ DL, X, 118 (Epicuro, 2019, p. 496).

aos discípulos doentes, no sentido de perturbados, que tinham a necessidade de se apropriar da doutrina o mais rápido possível. Assim, os efeitos benéficos da doutrina se davam mediante a dedicação desse discípulo a um comedimento estrito, que incluía todas as negativas supracitadas; depois, na medida em que alcançasse certa maturidade, preparado para não reagir às vicissitudes do amor, as possibilidades se expandiam ao ponto do sábio poder se envolver em uma paixão ou em um casamento, sem que ambos lhe causassem prejuízos.

2.2 A Autossuficiência

Em paralelo às atividades que envolviam a perpetuação do ensino da filosofia epicurista dentro do Jardim, aconteciam também as atividades de autossuficiência. Por atividades de autossuficiência entendemos determinadas práticas rotineiras que, tendo em vista a realização da *autarquia* epicurista, foram os meios pelos quais o sábio aprendeu a habituar-se e acostumar-se com o simples. Sobre esse ponto, afirmou Epicuro a Meneceu:

Cremos ainda que a autossuficiência é um grande bem, não a fim de nos servirmos de pouco em toda e qualquer circunstância, mas de modo a nos contentamos com pouco se não tivermos muito, genuinamente convencidos de que tiram o maior prazer da opulência aqueles que não carecem dela e de que tudo o que for natural é fácil de obter, embora o vazio seja difícil de conseguir.⁶⁰

Esse trecho parece evidenciar que o sábio, mediante a sua autarquia, deve considerar a autossuficiência, isto é, o contentar-se com aquilo que é simples, natural e fácil de obter, como uma característica base de suas próprias atividades cotidianas. É o que confirma a MP XXI: “Aquele que conhece os limites da vida sabe o quão fácil é obter o que remove a dor causada pela carência e o que a torna completa como um todo. Assim não tem necessidade daquilo que envolve esforço e conflito”.⁶¹ No caso de ambos os trechos, a tradução por “autossuficiência” aparece como uma alternativa de tradução à *autarkeia*.

Isso segue alinhado ao fato de que as atividades que focam em manter a autossuficiência do sábio dentro de sua comunidade, também podem ser entendidas como algo fundamental para a possibilidade de se levar à risca a máxima epicurista “vive despercebido”. Isso porque elas representam a autonomia que o sábio precisou desenvolver perante a cidade, já que à sua doutrina está embutida a condição de viver distante dela. Foi preciso produzir e manejar os elementos fundamentais para suprir os desejos naturais e necessários a cada membro da comunidade, visto que no próprio conjunto dos princípios éticos da doutrina, há uma instrução

⁶⁰ DL, X, 132-131 (Epicuro, 2021b, p. 88).

⁶¹ Epicuro, 2021b, p. 129.

básica que diz respeito à realização de uma “economia”,⁶² uma certa diminuição das suas próprias exigências para prover, da forma mais simples possível, as suas necessidades básicas. A título de exemplo, foi nesse sentido que Epicuro aconselhou o seu amigo e discípulo, Pítocles: “Quando te angustias com as tuas angústias, te esqueces da natureza: a ti mesmo te impões infinitos desejos e temores. Se queres enriquecer, Pítocles, não lhe acrescentes riquezas: diminui-lhe os desejos. A quem não basta pouco, nada basta”.⁶³

Das atividades identificadas como relativas à autossuficiência, há as que prezavam pela realização de uma “alimentação frugal”⁶⁴ entre os membros do Jardim, e as que refletem a despreocupação deles no que tange ao sustento financeiro necessário à vida prática. Essas proporcionavam segurança (*aspháleia*)⁶⁵ aos epicuristas, pois garantiam a satisfação de seus desejos naturais e necessários. Para Epicuro, o prazer (*hedoné*) que é alcançado pelo equilíbrio entre os estados de *ataraxia* e *aponia*, está justamente na satisfação dos desejos que nos são naturais e necessários, porque uma vez suprimidos, eles eliminam a dor da falta. São como, por exemplo, a supressão da sede com um copo d’água ou da fome com um pedaço de pão. Totalmente de acordo com a nossa natureza, esses desejos são facilmente alcançáveis, evidenciando que o hedonismo epicurista consiste, em grande medida, na garantia de suprir simples e frugalmente as necessidades básicas do ser humano. Afirma Epicuro na SV 33: “A voz da carne é não ter fome, não ter sede e não ter frio; pois quem tem essas coisas e espera haver de tê-las, lutaria pela felicidade até com Zeus”.⁶⁶

Um exemplo disso é que, em favor de um tipo de alimentação frugal, eles cultivavam e produziam a própria comida. Uma preocupação diretamente ligada à fome experimentada pelos atenienses no início do período helenístico, quando o polo comercial da Grécia foi de Atenas para Alexandria, causando uma baixa da frota mercantil.⁶⁷ O Jardim era uma espécie de granja, não necessariamente uma fazenda com grandes animais e propriedades, mas um local onde os

⁶² De “economia dos desejos”, expressão usada por Silva, cf. 2003; 2018, p. 111.

⁶³ Epicuro, 1985, p. 58-59; cf. Reis, 2021, p. 149.

⁶⁴ Brun, 1959, p. 29.

⁶⁵ *Aspháleia*, do campo semântico da *philia* (amizade) ou *tharrêin*, filiado à *philia*. Trata-se de um tipo de segurança, uma vez que há outros e diferentes componentes da filosofia epicurista fornecendo outros e diferentes tipos de segurança: os conhecimentos da física epicurista (a única fonte de segurança permanente), por exemplo, nos assegura em relação à natureza, à morte e aos deuses; as leis sociais e, portanto, a ideia de “justiça” em Epicuro, nos assegura em relação aos outros e às possíveis agressões de sua parte; e a amizade e o pacto que é estabelecido entre os sábios epicuristas, nos assegura em relação às mudanças do destino, isto é, às suas vicissitudes, impedindo que o sábio seja temeroso ao próprio destino (cf. Wolff, 2021, p. 170).

⁶⁶ Epicuro, 2021a, p. 90 e 91.

⁶⁷ Sobre o contexto político do período helenístico, afirma Gual (2002, p. 23): “A solidariedade entre os membros da comunidade cívica desapareceu, como sugeria a luta de classes em seu aspecto mais primário, o confronto entre ricos e pobres, despossuídos e desempregados, mais indefesos que trabalhadores escravos. Medidas como a adotada em Atenas em 322, em que apenas a riqueza serve para definir quem possui direitos de cidadania, indicam até onde as coisas poderiam ir” (trad. minha).

membros cultivavam a terra, plantavam e viviam daquilo que plantavam. Também, por isso, havia uma distinção explícita entre o que seriam alimentos frugais – aqueles plantados por eles, ou mesmo o pão e a água –, e os suntuosos – os queijos, vinhos e ambrosias. Diante dessa pluralidade, a instrução para o *ethós* epicurista era a seguinte: o sábio deveria prezar por uma alimentação simples, pois, uma vez acostumado com ela, se encontraria mais e melhor preparado para uma possível variação e sofisticação na supressão do seu desejo. Explicou Epicuro a Meneceu:

Os sumos simples trazem tanto prazer quanto os regimes opulentos, quando suprimida qualquer dor proveniente da carência. Pão e água proporcionam o mais alto prazer, toda vez que são levados à boca de quem deles carece. Portanto, habituar-se nas coisas mais simples e regimes não opulentos é também o mais completo à saúde e produz o homem diligente para as tarefas necessárias da vida, dispondo-nos igualmente melhor para a opulência com que deparamos de tempos em tempos, além de nos tornar destemidos diante da sorte.⁶⁸

Pode-se aferir que o epicurista avançado na doutrina podia optar por saciar a sua sede com um vinho, porque, na mesma proporção, poderia também optar por não o tomar. O vinho em si não era o problema, mas o cultivo do desejo ilimitado de obtê-lo, sim, pois “insaciável não é o estômago, como diz a maior parte das pessoas, mas a opinião falsa sobre o ilimitado enchimento do estômago”.⁶⁹

Além disso, o fato de produzirem a própria comida diminuía cada vez mais a necessidade dos epicuristas de irem à cidade de Atenas; e foi algo que parece ter gerado rendas para o Jardim, dada a venda dos excedentes. Daí uma outra atividade em vista da autossuficiência da comunidade: a despreocupação com relação à posse de bens. Diz-se que eram “as receitas provenientes da produção agrícola, assim como de outras propriedades de Epicuro, [que] garantem[/iam] a manutenção da escola”.⁷⁰

Clay afirma que “as rendas que asseguravam a vida austera de Epicuro e de seus amigos eram de múltiplas origens, compreendendo, sem nenhuma dúvida, a fortuna pessoal de sua própria família, as contribuições de Lâmpsaco e das cotizações”.⁷¹ No que tange a essas “cotizações” era possível que alguns membros do Jardim doassem uma quantia específica em prol do funcionamento da escola, cerca de dois *óbulos*.⁷² É difícil, entretanto, que essa

⁶⁸ DL, X, 132-131; Epicuro, 2021b, p. 88.

⁶⁹ Epicuro, 2021a, p. 143.

⁷⁰ Giovacchini, 2019, p. 14.

⁷¹ Clay, 2011, p. 16.

⁷² Como sugere Chauí (2010, p. 17) ao analisar as escolas helenísticas e afirmar que, no que tange ao sustento, “[...] os recursos pecuniários eram pessoais (bens do fundador, doações de discípulos ou de benfeitores) e os membros faziam uma doação diária de dois *óbulos* para prover as necessidades cotidianas”.

possibilidade tenha se tornado uma obrigação entre os epicuristas, já que algumas ocorrências do tema da aquisição de dinheiro por parte dos sábios deixam a entender que estes não precisariam procurar pelo dinheiro, a exemplo da SV 43, na qual consta que: “Amar o dinheiro injusto é ímpio, e amar o dinheiro justo é feio, pois é indecente economizar sordidamente, até com o dinheiro justo”.⁷³ O tipo de vida comunitária que Epicuro estruturou dispunha de todas as condições essenciais para o alcance da vida feliz, não sendo necessária a incidência do dinheiro por parte dos discípulos. É interessante notar que o tema se expande, e Epicuro assente que, caso o sábio esteja em condições avessas, nas quais não consegue dispor daquilo que é necessário, ele pode procurar o dinheiro. Nesse caso, estaria procurando não enquanto um bem, mas enquanto um meio para se alcançar um outro fim. Afirma Epicuro: “E, estando em dificuldade, fará negócio, mas apenas pela sabedoria. E estará ao serviço do suserano no tempo oportuno”.⁷⁴ Fora isso, o sábio jamais deve equiparar o dinheiro à felicidade, porque aqueles que acreditam que o acúmulo de riquezas e a garantia da presença dessas no futuro, os farão felizes, estão cometendo um equívoco ao focar nas perspectivas futuras, em detrimento do momento presente e da felicidade que pode se construir a partir dele.

Também existem registros suficientes sobre Epicuro ter proibido a comunhão de bens no Jardim, alegando que ela podia trazer problemas para a amizade: “Epicuro não concordava que a sua propriedade fosse mantida em comum, conforme requerido pela máxima de Pitágoras - os bens dos amigos são comuns. Tal prática, a seu ver, implicava desconfiança, e, sem confiança, não há amizade”.⁷⁵ Algo que está em linha com o fato de que, para ele, a riqueza que existe na natureza é, como todas as outras coisas existentes, limitada: “A riqueza proveniente da natureza é limitada e viável; e das opiniões vazias cai no inabordável”,⁷⁶ uma assertiva que dá respaldo para a instrução de que, ao sábio, “ter posses será indiferente”.⁷⁷ O interessante é que, evitar a riqueza no sentido de não cultivar um desejo exacerbado por ela, não é o mesmo que recusá-la em toda e qualquer situação. Se o sábio, por consequências outras, acabar obtendo bens, ele deve estar preparado para distribuí-los de forma tranquila, fácil e justa. A distribuição dos bens e riquezas naturais entre os semelhantes parece ser algo diferente da comunhão ou mesmo da “aquisição particular de bens”.⁷⁸ Assim expressa Epicuro na *Sentença Vaticana* 67:

⁷³ Epicuro, 2021a, p. 111.

⁷⁴ DL, X, 121 (Epicuro, 2019, p. 496).

⁷⁵ DL, X, 11; Epicuro, 2019, p. 469; Giovacchini, 2019, p. 46.

⁷⁶ SV 8; Epicuro, 2021a, p. 39. Em linha com a MP XV: “A riqueza natural tem limites e é fácil de adquirir, mas aquela das opiniões vazias desvia-se para o ilimitado” (Epicuro, 2021b, p. 128).

⁷⁷ DL, X, 120; Epicuro, 2019, p. 496.

⁷⁸ Silva, Murachco, 2021, p. 159.

Uma vida livre não pode adquirir bens numerosos pelo fato de uma coisa não ser fácil fora da sujeição às multidões e aos poderosos; mas ela adquire tudo por uma abundância contínua. Se por acaso em algum lugar ela encontra muitos bens, também essas coisas são fáceis de distribuir em favor da boa disposição ao próximo.⁷⁹

Os dados biográficos que comprovam a existência da distribuição de bens e riquezas entre os epicuristas, estão na própria aquisição do Jardim, que foi realizada a partir de uma compra coletiva, na qual os epicuristas de Lâmpsaco colaboraram com uma quantia considerável; e na distribuição de bens presente no *Testamento*, no qual Epicuro expõe e estabelece destinações específicas para os seus patrimônios, em linha com uma das condutas próprias do sábio epicurista: “Cuidará da sua propriedade e do futuro”.⁸⁰ No documento, consta, sobretudo, a vontade de Epicuro em transferir os seus bens para determinados sábios epicuristas, com a intenção de corroborar para a manutenção e para a sobrevivência do Jardim e de seus respectivos moradores.

Aminomaco e a Timócrates receberam todos os bens de Epicuro para que pudessem distribuí-los corretamente. Primeiramente, o Jardim e suas dependências deviam ser entregues a Hermarco, assim como aos companheiros e sucessores que ele deixaria para dirigir o Jardim – Epicuro também o legou todos os seus livros. E as rendas provenientes desses bens deveriam ser divididas por Aminomaco e Timócrates, em acordo com Hermarco, sendo usadas, também, para os sacrifícios fúnebres em homenagem a Epicuro e sua família; para as celebrações anuais de aniversário; para as reuniões mensais dos epicuristas, no “Vigésimo” (todo dia 20 de cada mês); e para a filha de Metrodoro que, quando crescesse, deveria receber uma quantia anual que teria por intuito garantir o seu sustento.⁸¹

Por causa da estrutura autossuficiente que Epicuro parece ter pensado para e feito operar no Jardim, a garantia da segurança mediante as microrrelações de amizade praticadas ali e originárias de uma conveniência mútua, eram sustentadas por uma perspectiva de apoio e ajuda também mútua. Um dos critérios bases da amizade epicurista está nos possível atos de assistência, isto é, de ajuda entre os amigos.⁸² Acredita-se que essa característica faz da amizade um “bem robusto”, já que a sua bondade estaria apoiada na segurança fornecida pela ideia de que o amigo epicurista estava constantemente atento e pronto para oferecer ajuda ao seu igual, caso fosse necessário. “Caso necessário” porque, mediante a incorporação dos princípios básicos da doutrina e a sua prática estrita e bem regulada, o sábio, familiarizado com a *ataraxia*

⁷⁹ Epicuro, 2021, p. 159.

⁸⁰ DL, X, 120; Epicuro, 2019, p. 496; cf. DL, X, 17- 20; Epicuro, 2019, p. 471-472.

⁸¹ Cf. DL, X, 16-21(Epicuro, 2019, p. 471-472).

⁸² Cf. Rossi, 2017, p. 3 e 6.

difícilmente encontraria dificuldades em seu caminho. Em outras palavras: conforme os epicuristas do Jardim suprimiam as suas necessidades básicas de forma fácil e frugal, portanto, possuíam tudo aquilo que era necessário para uma vida feliz, a necessidade da ajuda se afastava; e talvez mais importante do que ela, o que também oferecia segurança ao epicurista era a confiança de que, se fosse preciso (e eles se esforçaram para que não), seu amigo estaria disposto a ajudá-lo. Essa ideia foi explicitada por Epicuro na SV 34, na qual afirma: “não temos tanta necessidade da ajuda dos amigos, como da confiança a respeito dessa ajuda”.⁸³

2.3 As celebrações

Em paralelo às cerimônias tradicionais da cidade de Atenas, que ditavam o ritmo da sociedade, os sacrifícios e as celebrações que aconteciam mensal e anualmente no Jardim também ditavam o ritmo e o arranjo da comunidade epicurista. Anualmente, aconteciam sacrifícios fúnebres e mais cinco celebrações de aniversário, do mestre, dos seus três irmãos e de Polieno; e mensalmente, eles realizavam o Vigésimo, uma celebração que se deu primeiro em homenagem a Metrodoro e, depois da morte de Epicuro, em homenagem a ambos.

Clay indica que, por ter sido realizado no dia vinte de todo mês, uma ligação com a religiosidade grega é estabelecida: esse também era o dia de Apolo⁸⁴. E Festugière indica uma outra coincidência: algumas práticas comuns entre os iniciados nos Mistérios de Elêusis, cujos cultos Epicuro frequentou, eram a de dar a si mesmos uma folga no quarto e vigésimo quarto dia de todo mês, quando realizavam um pequeno ritual, bebiam vinho quente e cuidavam de suas estátuas.⁸⁵ O comentador sugere que, analogamente, Epicuro realizava reuniões no vigésimo dia de cada mês, no interior de sua comunidade, na companhia de e em homenagem à sua “família filosófica”.⁸⁶ E se os tementes aos deuses tomavam taças de vinho quente; no Vigésimo, os sábios, que viviam frugalmente, banquetearam-se com copos de vinho e pedaços de queijo dada a ocasião especial. Tal hábito está expresso num epigrama de autoria do próprio Epicuro: “Manda-me um pequeno pote de queijo – diz –, para que, quando quiser, possa refastelar-me suntuosamente”, e no texto de Laércio, quando fala sobre a parte mais básica e cotidiana da conduta dos sábios epicuristas: “contentavam-se com metade da dose de vinho e, no restante, eram completamente consumidores de água”.⁸⁷

⁸³ Epicuro, 2021a, p. 93.

⁸⁴ Clay, 2011, p. 19.

⁸⁵ Festugière, 1956, p. 52-53.

⁸⁶ Reis, 2021, p. 18.

⁸⁷ DL, X, 11 (Epicuro, 2019, p. 469).

O Vigésimo era uma reunião comum aos epicuristas, como todas as outras; mas, particularmente, existia como uma homenagem a eles mesmos e àqueles que seriam, dentre eles, os mais célebres epicuristas porque mais felizes – são eles, Epicuro e seu melhor amigo, Metrodoro. A lembrança do modo de vida praticado por ambos perdurou por tempos entre os epicuristas,⁸⁸ provando que a vida de um sábio pode ser semelhante à dos deuses, pois além de terem gozado de uma felicidade quase divina, moderando os seus desejos e vivendo prazerosamente; depois de mortos, eles conquistaram um tipo de “imortalidade” por permanecerem vivos na memória e na ação de seus amigos. Se tornando, pois, os melhores exemplos para os seus discípulos, que por desejarem copiá-los, cultivavam a emulação sob um contexto quase “religioso”, de um profundo reforço do “sentido de identidade comunitária”.⁸⁹

Isso é importante porque, as ideias de “vida feliz” e “bem aventurança” em Epicuro, são conceitos-chave derivados da compreensão da existência divina. Explicou Epicuro a Meneceu:

Primeiramente, considerando deus como um vivente incorruptível e bem-aventurado segundo a noção comum de deus como traçada em nós, nada atribuas de estranho à sua incorruptibilidade nem de impróprio à sua bem-aventurança; mas, no que concerne ao divino, forma em ti toda opinião que pode preservar-lhe a bem-aventurança com a incorruptibilidade.⁹⁰

Os deuses, estranhos a todo e qualquer sofrimento, representavam o modelo de máxima *ataraxia* para os sábios. E se, em linha com a concepção de divino supracitada, pensarmos a existência de um culto a figuras quase divinas, como Epicuro e Metrodoro, no Jardim, pode-se dizer que tal atividade tinha menos o objetivo de exigir dessas figuras algo que o próprio sábio epicurista deveria ser capaz de se proporcionar (como a tranquilidade), e mais o foco de recuperar as lembranças dos modos de vida excepcionais dos primeiros epicuristas, a fim se rememorá-los e, por consequência, inspirar-se neles.

Assim, pois, um outro e importante elo era rememorado e sua origem, atualizada: o da amizade. A autarquia é um elemento presente em todas as atividades supracitadas, na medida em que, quando o epicurista age, ele considera a si próprio como o princípio da ação, sendo alguém capaz de discernir sobre aquilo que cabe a ele (*par'hemâs*) mesmo realizar. A contrapartida dessa ação autárquica é precisamente comunitária: a prática da autarquia não resulta em uma subjetivação do discípulo, mas em uma espécie de preparo para que este esteja

⁸⁸ Sabe-se que essa empresa foi tão bem-sucedida, que mais de três séculos depois da morte de Epicuro, os cultos do *Vigésimo* eram constantemente praticados em Roma e em Herculano, na Itália. A dispersão foi tamanha que os epicuristas romanos possuíam uma certa tradição de estampar a imagem de Epicuro não somente em retratos, mas em xícaras e anéis (cf. Clay, 2011, p. 15-20; Reis, 2021, p. 17).

⁸⁹ Clay, 2011, p. 19.

⁹⁰ DL, X, 123 (Epicuro, 2021b, p. 85).

pronto para lidar com o seu semelhante: “conseguir o bastante para si mesmo não exclui a possibilidade de compartilhar o contentamento que expressa a *autárkeia* com aqueles que vivem numa mútua conveniência (*ophéleia*)”.⁹¹ O sábio, ao tomar e por tomar o princípio da sua ação e bastar a si mesmo, encontra-se melhor e mais preparado para a vida em comum, para a partilha, podendo finalmente alcançar a vida feliz por estar em consonância com um outro que lhe é semelhante e que partilha das mesmas conveniências que a dele. Afinal, é mesmo isso que afirma a SV 44: “O sábio, depois de julgar as coisas em função da necessidade, sabe mais dar em partilha, do que tomar em partilha. Tão grande tesouro da autarquia ele encontrou”.⁹²

Conclusão

O conjunto das atividades, dos exercícios filosóficos existentes na comunidade do Jardim de Epicuro, que neste texto foram tipificados e derivados do modo de vida epicurista subjacente a biografia preservada por Laércio, teve por intenção materializar o que poderia ter sido o caminho para a obtenção do prazer dentro dessa vida despercebida, ignota, e em acordo a natureza (*katà phýsin*). A fundação do Jardim se dá por contraposição à vida cidadina de Atenas, como uma resposta a algumas das consequências mais negativas do domínio do Império Macedônico sob esta. Um exemplo dessas consequências foi a fome que repercutiu pela cidade de Atenas, em razão da mudança do polo comercial da Grécia de Atenas para Alexandria.⁹³ Ou, ainda, o medo causado pelas superstições acerca dos possíveis castigos dos deuses e, sobretudo, da morte como o pior deles. Diante desse cenário, Epicuro oferece o afastamento da cidade como um remédio para os males causados pela nova e precária vida em Atenas, que se tornou a grande marca contextual do período helenístico.

O que parece ter sido vivido e experimentado pelos epicuristas do Jardim, resultou na configuração de um “universo restrito”,⁹⁴ cujas práticas e atividades cotidianas encontravam-se a serviço dos ideais mais centrais da doutrina. Identificamos que essas atividades praticadas entre os epicuristas do Jardim, regidas pelo elo da amizade, um dos elementos centrais da filosofia epicurista, giravam em torno de três principais frentes: em prol do ensino da doutrina, da prática da autossuficiência e do cultivo de celebrações. Essas atividades foram tão bem consolidadas no interior do Jardim, porque realizadas pragmaticamente pelos seus adeptos, que, juntas, formam aquilo que há de mais prático dentro do modo de vida epicurista, o espelho de

⁹¹ Silva, 2003, p. 88.

⁹² Epicuro, 2021a, p. 113.

⁹³ Cf. Gual, 2002, p. 23; Droysen, 2010, p. 504.

⁹⁴ Termo utilizado por Silva, ao afirmar que Epicuro precisou “optar por um universo restrito e ordenado de amigos” (Silva, 2003, p. 91).

sua *pragmateia*. Pode-se dizer, portanto, que são essas algumas das performances próprias do que pode ser entendido como um “modo de vida epicurista”: essencialmente comunitário e indispensável ao alcance da vida feliz segundo Epicuro.

Referências

ARRIGHETTI, Graziano. *Epicuro Opere*. Torino: Giulio Einaude, 1960.

BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette, 1963.

BRUN, Jean. *Epicure et les épicuriens – textes choisis*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.

_____. *O Epicurismo*. Trad. Rui Pacheco. Lisboa: Edições 70, 1959.

CARO, Tito Lucrécio. *Sobre a natureza das coisa: De rerum natura*. Trad. Rodrigo Tadeu Gonçalves. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: as escolas helenísticas*. Volume II. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CLAY, Diskin. *Lucretius and Epicurus*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1983.

_____. *O Epicurismo: escola e tradição*. In: GIGANDET, A.; MOREL, P.-M. (Orgs). *Ler Epicuro e os epicuristas*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

CURADO, Ana Lúcia. “Introdução”. In: APOLODORO. *Contra Neera*. [DEMÓSTENES] 59. Trad. Glória Braga Onelley. Intro., notas e índice de Ana Lúcia Curado. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

DORANDI, Tiziano. “O Corpus Epicurista”. In: GIGANDET, A.; MOREL, P.-M. (Orgs). *Ler Epicuro e os epicuristas*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

DROYSEN, Johann Gustav. *Alexandre o Grande*. Trad. Regina Shöpke e Mauro Baladi. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.

EPICURO. “Antologia de textos”. In: *Epicuro, Lucrécio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

_____. *As sentenças de Epicuro*. Trad. Markus Silva e Henrique Murachco. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2021a.

_____. *Cartas & Máximas principais: “Como um deus entre os homens”*. Trad. Maria Cecília Reis. São Paulo: Penguin-Companhia, 2021b.

_____. *Diógenes Laércio, livro X: Epicuro – Notas Preliminares e Tradução*. Trad. Reina Pereira. *LaborHistórico*, Rio de Janeiro, 5 (2): 443-511, jul.-dez. 2019.

FARRINGTON, Benjamin. *A doutrina de Epicuro*. Trad. Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

FESTUGIÈRE, Andre-Jean. *Epicuro and his Gods*. Translated Cecil William Chilton. Massachusetts: Harvard University Press Cambridge, 1956.

GIESECKE, Annette. *The Epic City: urbanism, utopia and the garden in ancient Greece and Rome*. Washington, D.C.: Center for Hellenic Studies/Trustees for Harvard University, 2007.

GIOVACCHINI, Julie. *Epicuro*. Trad. Guilherme João Teixeira e Jaime Clasen. São Paulo: Estação Liberdade, 2019.

GREENBLATT, Stephen. *A virada: o nascimento do mundo moderno*. Trad. Caetano W. Galindo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GUAL, Carlos. *Epicuro*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

GUERRA, Adele. *La Scuola di Epicuro: Metrodoro-Polieno-Ermarco*. CERC 30, 2000.

HADOT, Pierre. *A Filosofia como Maneira de Viver: Entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*. São Paulo: É Realizações, 2016.

_____. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

LONG, Alex; SEDLEY, David. *The Hellenistic Philosophers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

LONGO AURICCHIO, Francesca. *La scuola di Epicuro*. In: CERC 8, pp. 21–37, 1978.

NUSSBAUM, Martha. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2013.

PEREIRA, Reina. *Diógenes Laércio, livro X: Epicuro – Notas Preliminares e Tradução*. LaborHistórico, Rio de Janeiro, 5 (2): 443-511, dez. 2019.

PESSANHA, José Américo. “As delícias do Jardim”. In: NOVAES, A. (Org.). *Ética*. São Paulo: Companhia de Letras, 1992.

REIS, Maria Cecília. “Apresentação”. In: EPICURO. *Cartas & Máximas principais: “Como um deus entre os homens”*. Trad., apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis; Intro. de Tim O’Keefe. São Paulo: Penguin-Companhia, 2021.

ROSSI, Benjamin. *Squaring the Epicurean Circle: Friendship and Happiness in the Garden*. Mthesis Publications: Ancient Philosophy 37, 2017.

ROSKAM, Geert. *Live Unnoticed: On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*. USA: Brill, 2007.

SANTOS, José. “Prefácio”. In: *As sentenças de Epicuro*. Trad. e comentários de Markus Figueira da Silva e Henrique Murachco; Prefácio de José Trindade Santos. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2021.

SEXTO EMPÍRICO. *Contra los dogmáticos*. Trad. Jorge Bergua Cavero. Madrid: Editorial Gredos, 2012.

SILVA, Markus. *Epicuro: Sabedoria e Jardim*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal: UFRN, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2003.

_____. “Lathé Bíosas: autákeia, libertà e amicizia in Epicuro”. In: CORNELLI, G.; CASERTANO, G. (Org.). *Pensare la città antica: categorie e rappresentazioni*. Nápoles: Loffredo Editore, 2010.

_____. *Termos Filosóficos de Epicuro*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

SILVA, Markus; MURACHCO, Henrique. “Tradução e comentários”. In: *As sentenças de Epicuro*. Trad. e comentários de Markus Figueira da Silva e Henrique Murachco; Prefácio de José Trindade Santos. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2021.

SPINELLI, Miguel. *Epicuro e as bases do epicurismo*. São Paulo: Paulus, 2013.

USENER, Hermann. *Epicurea*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

VARA, José. Introducción: “Epicuro o el destino del hombre es la felicidad”. In: EPICURO. *Obras completas (Epístola a Heródoto, Epístola a Meneceo, Epístola a Pítocles, Máximas Capitales, Sentencias Vaticanas y fragmentos)*. Edición y Traducción de José Vara. 9 ed. Madrid: Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.), 2012.

WOLFF, Francis. *Pensar com os antigos: uma riqueza de todo o sempre*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Editora UNESP, 2021.

ΛΑΝΘΑΝΩ. In: *Dicionário Digital Grego-Português*. São Paulo: Letras Clássicas Digitais FCLAr/UNESP, 2022. Disponível em: <<http://perseidas.fclar.unesp.br/3x/gword/24624>>. Acesso em: 12 de julho de 2024.

**SOBRE O CRITÉRIO CARTESIANO DE NÃO ANALISABILIDADE PARA O
RECONHECIMENTO DE NATUREZAS VERDADEIRA E IMUTÁVEIS**
ON THE CARTESIAN CRITERION OF NON-ANALYZABILITY FOR THE
RECOGNITION OF TRUE AND IMMUTABLE NATURES

LUCAS GRIVET¹

<https://orcid.org/0009-0005-9053-4560>

RESUMO: Este trabalho tem como objetivo investigar a natureza do chamado *critério de não analisabilidade* desenvolvido por Descartes na *Quinta Meditação*, e na *Primeiras Respostas às Primeiras Objeções*. Após o fracasso do *critério de consequências imprevistas* para o reconhecimento de ideias que possuem *naturezas verdadeiras e imutáveis*, as distinguindo de ideias fictícias, Descartes desenvolve o *critério de não analisabilidade* em uma tentativa de viabilizar uma ciência totalmente a priori. Embora, neste estudo, não me ocupe sobre o fracasso ou sucesso de seus critérios, busco investigar, especificamente, a natureza do *critério de não analisabilidade* ao propor que este critério é um *princípio lógico*, e, portanto, uma *natureza verdadeira e imutável*, dado que os *princípios lógicos* são *naturezas verdadeiras e imutáveis* criadas livremente por Deus na mente finita.

PALAVRAS-CHAVE: Descartes; Princípios lógicos; Naturezas verdadeiras e imutáveis; Critérios.

ABSTRACT: This work aims to investigate the nature of the so-called *non-analysability criteria* developed by Descartes in the *Fifth Meditation*, and in the *First Replies to the First Objections*. After the failure of the *unpredictable consequences criteria* for the recognition of the ideas that possess *immutable and true natures*, distinguishing them from fictitious ideas, Descartes develops the *non-analysability criteria* in an attempt of enabling completely a priori science. Although, in this study, I do not occupy myself with the failure or success of their criteria, I specifically search for the nature of the *non-analysability criteria* by proposing that this criteria is a *logical principle*, and, therefore, an *immutable and true nature*, given that the *logical principles* are *immutable and true natures* created by God in the finite mind.

KEYWORDS: Descartes; Logical principles; Immutable and true natures; Criteria.

¹ Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGLM/UFRJ). Bolsista da CAPES. Contato: grivet.lucas@gmail.com. Link do currículo: <http://lattes.cnpq.br/5546193581204195>

I

Na *Quinta Meditação*,² espaço em que se investigará as *naturezas verdadeiras e imutáveis*,³ bem como se apresentará o *argumento ontológico*,⁴ e nas *Primeiras Objeções e Respostas*,⁵ Descartes lança mão de dois critérios, que são reconhecidos enquanto tais por comentadores posteriores,⁶ a saber; o critério de *consequências imprevistas*, e o critério de *não analisabilidade*.⁷ Ambos os critérios são desenvolvidos por Descartes a fim de reconhecer as *naturezas verdadeiras e imutáveis*, e então fundar uma disciplina totalmente *a priori*,⁸ ao distinguir, no contexto da *Quinta Meditação*, as ideias fictícias de ideias inatas. Com o presente artigo não pretendo investigar se é o caso de o autor das *Meditações sobre a Filosofia Primeira* logra seu objetivo com os critérios, mas, em verdade, busco investigar a natureza do *critério de não analisabilidade* em função da razão que listo abaixo.

Bem antes da *Quinta Meditação*, ainda na *Segunda*, Descartes, após chegar ao seu princípio de conhecimento através do *argumento do cogito*, busca investigar o que é o *eu* que naquele momento era indubitavelmente existente. E para tal, retoma a noção escolástica-aristotélica de alma, a saber: que ela é princípio de nutrição, movimento, e sensação.⁹ O ponto que gostaria de destacar é que, já nesse momento, o critério que aqui buscamos tratar é utilizado de maneira a conhecer aquilo que esse *eu* sabidamente existente é na *Segunda Meditação*, a saber: coisa pensante, pois o pensamento é o único elemento que não pode ser analisado no sujeito, ou seja, que não pode ser separado. E frente a essa antecipação do uso critério, antes mesmo de sua enunciação, gostaria de defender que o *critério de não analisabilidade* é um elemento já disponível à razão de maneira inata, e parte estruturante da mente finita na medida

² A *Meditações sobre Filosofia primeira*, escrita e publicada por Descartes em 1641, é constituída por seis partes, ou seis meditações.

³ As *naturezas verdadeiras e imutáveis* são essências que, criadas livremente por Deus, não são ficções do sujeito e independem do sujeito para serem, e que, embora existam, suas existências não implicam em sua atualidade, ou seja, em sua existência no mundo. Embora as *naturezas verdadeiras e imutáveis* sejam um elemento importante na obra cartesiana, sua definição não é tão clara, pois Descartes a desenvolve em diferentes passagens e distintos textos, como na *Quinta Meditação*, em suas cartas em que trata da *tese da livre criação das verdades eternas* e etc.

⁴ Importante dizer que Descartes, ao seu modo, resgata o *argumento ontológico* de ST. Anselmo para que, então, possa demonstrar a existência de Deus a priori, ou seja, sem recorrer à experiência.

⁵ O *Objeções e Respostas* é um apêndice da *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Antes da publicação da *Meditações*, em 1641, Descartes envia sua obra para seus pares a fim de que eles pudessem realizar comentários e críticas sobre seu trabalho.

⁶ Wilson, 1978; Edelberg, 1990.

⁷ Adoto em meu texto a mesma nomenclatura utilizada por Wilson, 1978, para me referir aos critérios.

⁸ É importante frisar que aqui estamos usando o termo *a priori* não em um sentido cartesiano, que diz respeito ao modelo de dedução geométrico, mas sim em um sentido kantiano, daquilo que é anterior à experiência e, portanto, independe dela, e universal. Edelberg, 1990, p. 494.

⁹ AT VII: 26-27, HR II: 17-18.

em que configura o modo de funcionamento da mente, ou aquilo que Descartes chama de *princípios lógicos*.¹⁰

Então, dado o elemento central a ser defendido – que o *critério de analisabilidade* é um *princípio lógico*, e, portanto, previamente dado –, faz-se necessário estabelecer as cláusulas que precisam ser satisfeitas para que, creio, possamos defender a tese proposta. Penso que as seguintes cláusulas a serem satisfeitas são: (i) o reconhecimento do uso do *critério de não analisabilidade* na *Segunda Meditação*, antes mesmo de sua enunciação na *Quinta Meditação*, e na *Primeiras Respostas às Primeiras Objeções*; (ii) esse *eu*, que é o objeto para qual o critério é lançado, ser uma coisa pensante – por ter o pensamento como atributo essencial e único – é uma *natureza verdadeira imutável* na medida em que o pensamento não pode ser separado do *eu*, e, portanto, não pode ser analisado.

A fim de melhor expor, e assim tornar mais clara, a proposta que acima fora enunciada, pretendo organizar este trabalho da seguinte maneira: Inicialmente gostaria de tornar mais inteligível quanto for possível a *tese da livre criação das verdades eternas*, em função de sua importância para a questão proposta ao nos possibilitar identificar os *princípios lógicos* como *verdades eternas*. Em seguida, mesmo que não se encontre uma resposta satisfatória, ou não se encontre nenhuma - pois não me proponho aqui a tratar desse tema -, irei tematizar o problema apontado por Wilson a respeito dos critérios, de reconhecimento das *naturezas verdadeiras e imutáveis*, para que então a(o) leitora(o) não seja subtraída(o) de problemas relevantes concernentes a nossa questão, bem como tento também faltar ao mínimo possível sobre o tema. Por último, mas não menos importante, irei revisar a bibliografia disponível para que então se possa conferir a possibilidade de satisfação das cláusulas estipuladas anteriormente, e assim justificar nossa proposta.

II

As *naturezas verdadeiras e imutáveis*,¹¹ sustenta Descartes, são essências criadas *livremente* por Deus, entretanto, não só a criação e a manutenção das criaturas, por Deus,

¹⁰ Os *princípios lógicos* são *verdades eternas* que estruturam a mente finita, que também a limitam. Segundo Rocha, 2016, os *princípios lógicos* são *verdades eternas* criadas, por Deus, na mente finita não como uma modificação desta, mas sim como sua estrutura, de modo a só poder operar em conformidade com seus princípios, motivo pelo qual também se afirma que os *princípios lógicos* a limitam.

¹¹ *Naturezas verdadeiras e imutáveis* são entidades que possuem realidade externa, em relação à mente, que independem da mente para serem, e que também podem não existir atualmente. O exemplo paradigmático - que são primeiramente apresentados por Descartes, e que possuem uma maior importância dada pelo autor - dessas *naturezas* são os objetos diretos da matemática Wilson, 1978, p. 148.

esgotam a tese da *livre criação das verdades eternas*, mas também que todas elas dependem da *livre vontade* de Deus, que significa que *Deus as poderia ter criado de maneira diferente*.¹² Embora apresentada previamente, e de maneira extremamente enxuta, é importante frisar que a *tese da livre criação* é desenvolvida por Descartes em certos textos, como na *Quinta e Sexta Respostas a Objeções*, nos artigos vinte e três e vinte e quatro da primeira parte do *Princípios*, em cartas destinadas a alguns de seus interlocutores –Mersenne, Mesland, Arnauld e Morus–, e na *Entrevista com Burman*.

A respeito dessa tese, e principalmente sobre a parte grifada, em que enfatizo que Deus poderia ter criado tudo o mais, desde a eternidade, de maneira diferente, parece exposta de maneira muito evidente na seguinte passagem de uma carta de 15 de abril 1630 endereçada a Mersenne:

Vão vos dizer que, se Deus tivesse estabelecido essas verdades, ele as poderia mudar como um rei faz [com] suas leis; ao que se deve responder que sim, se sua vontade pode mudar. – Mas eu as compreendo como eternas e imutáveis. – E eu julgo o mesmo de Deus. – Mas sua vontade é livre. – Sim, mas sua potência é incompreensível, e geralmente podemos verdadeiramente assegurar que Deus pode fazer tudo o que podemos compreender, mas não que ele não possa fazer o que não podemos compreender; pois seria temeridade pensar que nossa imaginação tem tanta extensão quanto sua potência.¹³

Além de parecer exemplificar muito bem o que fora afirmado acima, essa passagem nos mostra algo de extrema relevância, e que nos será caro para a posição aqui tomada a respeito da *tese da livre criação*. Embora Descartes, em dado momento, reconheça uma certa impossibilidade de modificação das verdades em função de serem *eternas e imutáveis*, acredito ser incontornável sua afirmação de que Deus faz tudo o que possamos compreender, porém pode também fazer tudo aquilo que não alcançamos com nossa razão em função da incompreensibilidade de Deus frente aos limites da própria razão - mesmo que possamos conhecê-lo positivamente.

Nesse ponto, antes de prosseguirmos, é de extrema importância que tratemos da distinção que Descartes faz a respeito da possibilidade de se conhecer o infinito, e da (im)possibilidade de compreender o infinito. A diferença entre conhecer e compreender é muito evidente na primeira prova da existência de Deus, na *Terceira Meditação*, em que Descartes lança mão das noções de *realidade objetiva e realidade formal*¹⁴ a fim de encontrar a origem

¹² Rocha, 2016, p. 25.

¹³ Gleizer. 2012, p. 208.

¹⁴ “A realidade formal de uma ideia é o que a ideia é nela mesma, isto é, um determinado modo da substância pensante e, por isso mesmo, enquanto realidades formais as ideias não se distinguem embora se distingam de

da ideia de Deus presente na mente.¹⁵ Com isso, Descartes reconhece a impossibilidade dessa mente finita ser a causa da ideia de Deus em função de sua finitude, pois uma ideia com tanta *realidade objetiva* não poderia provir de algo menor, como a própria mente, mas somente de uma outra *realidade formal* que contenha mais perfeição, ou que seja *eminentemente maior*, de modo que somente Deus poderia ser a causa dessa ideia. É nesse sentido que o infinito pode ser *conhecido positivamente*, porque o conhecimento dele antecede o conhecimento acerca da finitude:

E não devo crer que não percebo o infinito por uma verdadeira ideia, mas somente por uma negação do finito, como percebo o repouso e a escuridão pela negação do movimento e da luz, pois, ao contrário, entendo de modo manifesto que há mais realidade na substância infinita do que na finita, e, por conseguinte, que a percepção do infinito é, de certo modo, em mim, anterior à percepção do finito, isto é, que a percepção de Deus é anterior à percepção de mim mesmo, pois qual a razão por que me daria conta de que duvido, desejo, isto é, de que sou indigente de algo e de que não sou totalmente perfeito, se não houvesse em mim nenhuma ideia de um ente mais perfeito, por comparação com o qual conheço meus defeitos?¹⁶

Entretanto, também não há possibilidade de a mente finita compreender Deus na medida em que o finito não consegue abranger a totalidade do infinito. Nos artigos 24 e 27, do *Princípios*, tal diferenciação é, também, muito evidente:

Depois de assim termos conhecido [que Deus existe e] é ou pode ser o autor de tudo, se passarmos do conhecimento que possuímos da Sua natureza para a explicação das coisas que Ele criou, estaremos a seguir o melhor método [de que podemos nos servir para descobrir a verdade]. E se tentarmos deduzi-lo das noções que naturalmente estão nas nossas almas, lograremos uma ciência, isto é, conheceremos os efeitos pelas suas causas. Todavia, para que possamos apreendê-lo com mais segurança devemos lembrar-nos de que, ao examinar a natureza de alguma coisa, Deus, o seu autor, é infinito e que nós somos inteiramente finitos.¹⁷

e principalmente;

A tais coisas chamaremos indefinidas em vez de infinitas, a fim de reservar apenas para Deus o nome de infinito: porque não reconhecemos limites às suas perfeições e também porque não alimentamos dúvidas de que não os pode ter. Das outras coisas, sabemos que não são assim absolutamente perfeitas, porque embora algumas vezes lhes notemos propriedades que se nos afiguram não ter

outros modos ou formas do pensamento. A realidade objetiva de uma ideia, por outro lado, consiste no conteúdo da representação e, por isso mesmo, é aquilo que permite que uma ideia seja distinta da outra.” Rocha, 1997, *apud* AT VII, 40.

¹⁵ AT VII: 41-42.

¹⁶ AT VII: 45-46, HR II, 31.

¹⁷ AT VIII: 14, HR I, 201.

limites, não deixamos de reconhecer que um tal facto procede da imperfeição do nosso entendimento e não da sua natureza.¹⁸

Creio que a importância da exposição anterior a respeito da *tese da livre criação das verdades eternas*, para nosso fim com este trabalho, reside na identificação dos *princípios lógicos*, que estruturam a razão da mente finita, para com as *verdades eternas*, e na ênfase na afirmação de Descartes que Deus poderia fazer tudo de maneira diferente – justificada por sua *livre vontade*. As considerações anteriores dizem respeito a posição defendida por Rocha (2016), que será explicitada a seguir em função de, aqui também, adotarmos a seguinte tese.

A tese defendida pela autora admite a possibilidade de que Deus possa ter criado um mundo absurdo, ou seja, um mundo que é incompreensível aos humanos, vide a limitação de seus princípios racionais. É importante ressaltar que aqui Rocha (2016), não fala somente sobre as verdades que repousam sob o mistério, mas, em verdade, trata das verdades criadas que ao serem percebidas pelos humanos somente são percebidas através de ideias obscuras e confusas, e que conseqüentemente são percebidas como absurdas e contraditórias. A admissibilidade dessa proposta reside nas seguintes justificativas: Em primeiro lugar, por Rocha indicar que Descartes aceita a possibilidade de *verdades* criadas por Deus não serem acessadas pelos humanos através de ideias claras e distintas. E, em segundo, que, também segundo Descartes, os humanos possuem acesso de maneira obscura e confusa a pelo menos algumas *verdades* que aparecem instanciadas atualmente no mundo - que existem efetivamente - por Deus.

Exposta, ao menos em linhas gerais a tese de Rocha (2016), passemos então a tratar dos *princípios lógicos*, ainda recorrendo a mesma autora, e do porquê eles aqui são considerados *verdades eternas* e a estrutura da mente finita. Essas asserções sobre os *princípios lógicos* são defendidas por Rocha após considerar, principalmente, o seguinte artigo do *Princípios*:

*Esta proposição a partir do nada nada vem é considerada não como alguma coisa existente, nem tão pouco como modo da coisa, mas como uma certa verdade eterna que tem sua sede em nossa mente... Desse gênero são: é impossível que o mesmo seja e não seja ao mesmo tempo, o que foi feito não pode não ter sido feito, aquele que pensa, enquanto pensa, não pode deixar de existir; e inúmeras outras.*¹⁹

A defesa de que os *princípios lógicos* se encontram de tal modo, como *verdades eternas* e estrutura do intelecto finito, se justifica, a partir da passagem acima, em função da possibilidade de Descartes sugerir que as proposições oferecidas - como “aquele que pensa,

¹⁸ AT VIII: 15, HR I, 202.

¹⁹ Rocha, 2016, *apud* AT VIII: 24.

enquanto pensa, não pode deixar de existir”, etc. - não se referirem à alguma coisa existente, ou modo, mas sim a como uma *verdade eterna* que está alocada na mente finita (Rocha, 2016, p. 32). Com isso parece ser evidente que se os *princípios lógicos* são criados na mente finita, então necessariamente a mente finita deverá operá-los tendo como regra, pois visto que eles, os *princípios lógicos*, não se configuram como modos contingenciais da mente finita. Outra passagem que pode ser utilizada a fim de fortalecer a defesa da posição tomada por Rocha (2016) reside na seguinte passagem:

Eu nem mesmo ousaria dizer que Deus não pode fazer uma montanha sem vale, ou que um mais dois não seja três, Eu apenas digo que ele me dotou de uma mente de tal modo que não posso conceber uma montanha sem vale, ou a soma de um mais dois sem ser três, e que essas coisas envolvem uma contradição em minha concepção.²⁰

Assim, de acordo com a posição adotada, parece correto dizer que a noção de contradição é fruto da limitação que é própria do intelecto finito, pois só é possível a mente finita ter acesso às coisas criadas através dos *princípios lógicos*. Consequentemente, da afirmação anterior é possível também afirmar que possivelmente há um modo como as coisas são atualmente, ou seja, da maneira como criadas por Deus, que não se confunde com aquilo percebido confusamente pela mente finita em conformidade com sua estrutura em virtude de sua limitação.²¹ O conjunto de proposições exposto nessa seção se compreendido no contexto da *tese da livre criação das verdades eternas*, como diz Rocha, pode fornecer uma sustentação razoável para que possamos asserir que, em verdade, Deus criou efetivamente *verdades eternas* que não podem ser pensadas pela mente finita, bem como algumas não podem ser pensadas clara e distintamente por incorrerem em contradição.²²

Evidentemente a tese adotada neste trabalho não é a única a respeito desse tema. Há, por exemplo, a posição tradicional de que Deus somente poderia ter criado as coisas de maneira diferente, mas que não as criou efetivamente. Bem como, à revelia de nossa posição, Edelberg (1990) defende que Deus cria o mundo de acordo com os *princípios lógicos*, de modo que poderíamos ter acesso, em função da conformidade da estrutura de nossa mente para com as *verdades eternas*, à todas as *verdades criadas*.²³ Embora essas posições sejam de extrema valia, reafirmo que não pretendo alongar-me nessas discussões, mas sim apresentá-las para atingir os fins já antes estabelecidos: descobrir se é o caso que o *critério de não analisabilidade* é um

²⁰ Rocha, 2016, *apud* AT V: 224.

²¹ Rocha, 2016, p. 32-33.

²² Rocha, 2016, p. 49.

²³ Edelberg, 1990, p. 527-529.

princípio lógico. A importância da exposição da tese elaborada por Rocha, tanto de nossa adesão a sua posição tomada a respeito da livre criação, quanto na identificação dos princípios lógicos como *verdades eternas* e como a estrutura do intelecto finito, reside no encontro da afirmação: caso o *critério de não analisabilidade* seja um *princípio lógico*, só é possível à mente humana reconhecer, ao seguirmos a posição elaborada por Rocha (2016) algumas *naturezas verdadeiras e imutáveis* através desses critérios em virtude da limitação da mente.

III

Ao expormos sobre a *tese da livre criação das verdades eternas*, bem como também adotarmos uma posição forte a respeito da mesma, pretendo tratar, neste momento, da exposição da problemática dos *critérios – de consequências imprevistas e não analisabilidade*, apontada por Wilson. A respeito do *critério de consequências imprevistas*, Descartes parece enunciá-lo nas seguintes passagens:

Por exemplo, quando imagino um triângulo, mesmo que tal figura não exista talvez e nunca tenha existido em parte alguma do mundo fora do meu pensamento, é seguro que há uma sua natureza, essência ou forma determinada, imutável e eterna, que não foi inventada por mim nem depende de minha mente.

Isso fica patente no fato de que várias propriedades desse triângulo podem ser demonstradas, a saber, que seus três ângulos são iguais a dois restos; que ao ângulo maior opõe-se o lado menor e coisas semelhantes, que agora conheço claramente, quer queira, quer não, ainda que, anteriormente, de modo algum tenha pensado nelas, quando imaginei um triângulo. Por conseguinte, não foram inventadas por mim.²⁴

e

Entretanto, embora eu não possa pensar decerto pensar em Deus a não ser existente, assim como também não posso pensar o monte sem o vale, contudo, por ter de pensar o monte com o vale não se segue que haja algum monte no mundo. Da mesma maneira, por ter de pensar Deus como existente não parece seguir-se que um Deus exista. Pois meu pensamento não impõe nenhuma necessidade às coisas. E, do mesmo modo que me é permitido imaginar um cavalo alado, apesar de cavalo algum possuir asas, talvez eu também possa pensar por ficção a existência de Deus, apesar de não existir Deus algum.

Não, ao contrário, aqui, sob a aparência de uma objeção, esconde-se um sofisma. Pois, de que não posso pensar um monte sem vale não se segue que monte e vale existam em algum lugar, mas apenas que, quer existam, quer não, monte e vale não podem dissociar-se um do outro. Ao passo que, por eu não poder pensar em Deus senão existente segue-se que a existência é inseparável de Deus e que, por conseguinte, ele existe verdadeiramente.²⁵

²⁴ AT VII: 64, HT II, 45.

²⁵ AT VII: 66-67, HT II, 45-46.

Como diz Wilson (1978) as naturezas verdadeiras e imutáveis possuem, nessa passagem da *Quinta Meditação*, implicações imprevistas ao sujeito, ou seja, que não foram elaboradas através de seu intelecto, e que, uma vez que o sujeito as percebe, ele não é livre para separá-las das *naturezas verdadeiras*. Antes de continuarmos a tratar do critério, parece ser de suma importância evidenciar que, também nessa passagem, as *naturezas verdadeiras e imutáveis* não são necessariamente atuais - ou seja, não são, como diz Rocha (2016), instanciadas por Deus no mundo.

Sobre o *critério de consequências imprevistas*, Descartes parece estar evidenciando que existem ideias que fogem de seu controle, e que estas ideias não são uma elaboração da mente finita. Entretanto, a respeito do critério, Wilson não parece muito certa de que Descartes consegue distinguir, aqui, ideias que contenham *naturezas verdadeiras e imutáveis* de ideias fictícias, de que esse critério forneceria a ele um “*solo para a concepção de uma predicação real a priori*”.²⁶ A fim de avaliar a questão anterior, sobre o *critério de consequências imprevistas*, a autora lança mão de seu conhecido “Argumento do Onk”.

O referido argumento formulado por Wilson diz respeito à “primeira forma de vida não terrestre conhecida pelo homem”, e que suas consequências imprevistas poderiam ser negadas sob a análise de uma reflexão mais acurada, pois na medida que se trata de um exemplar fictício que possui consequências imprevistas, as consequências imprevistas não seriam boas candidatas para distinguirem ideias fictícias de ideias que possuem *naturezas verdadeiras e imutáveis*. A negação de que essas consequências discriminariam as ideias fictícias das que possuem *naturezas verdadeiras e imutáveis* seria possibilitada, segundo Wilson, em função do exame reflexivo das condições para que algo seja uma forma de vida, e mostraria que essas propriedades,²⁷ que segundo Descartes seriam *verdades necessárias*, são vinculadas a Onk de maneira arbitrária como poderiam ser vinculadas a outros seres fictícios.

O problema do critério apontado anteriormente parece se verificar também, assim sugere Wilson, na objeção sobre o argumento ontológico realizada por Caterus. A seguinte objeção consistiria em afirmar que um conceito que contém a propriedade essencial de existir, como um “leão existente”, não implicaria em uma existência atual e necessária em função de se tratar de uma noção composta - composta pois é formada por dois elementos, “leão” e “existência”. Como é possível observar na passagem abaixo:

²⁶ Wilson, 1978, p. 151.

²⁷ Que Onk possui a habilidade de se reproduzir, assimilar nutrientes etc., Wilson, 1978, p. 151.

O complexo ‘leão existente’ inclui ambos ‘leão’ e ‘existência’, e os inclui essencialmente, pois se você retirar qualquer um dos elementos, não será um complexo. Mas agora, Deus não teve um conhecimento claro e distinto desse composto desde a eternidade? E a ideia desse composto não envolve, enquanto composto, ambos os elementos essencialmente? Em outras palavras, a existência não pertence à essência desse composto ‘leão existente’? No entanto, o conhecimento distinto de Deus, que ele possui desde a eternidade, não compele existência a nenhum dos elementos do composto, a menos que aceitássemos que o composto existe por si (que nesse caso conteria todas as perfeições essenciais, incluindo a existência atual). Similarmente, mesmo se possuímos o conhecimento distinto do ser supremo, e mesmo se o ser sumamente perfeito incluísse a existência como parte essencial de seu conceito, ainda sim não se seguiria que a existência é algo atual, ao menos que supusermos que o ser supremo existe (pois nesse caso a existência atual estará incluída junto à todas as outras perfeições). Portanto devemos procurar em outro lugar a prova de que um ser sumamente perfeito existe²⁸ [todas as traduções, realizadas no presente texto, são de minha autoria].

A questão para Caterus é que, em verdade, assumir que Deus é necessariamente existente atualmente, pois a existência seria uma propriedade essencial de Deus, não implicaria em sua existência atual em razão de se tratar de uma ideia complexa, ou composta, e que, portanto, pode ser separada em partes. Entretanto, Descartes, em resposta, distingue as noções de *natureza verdadeira imutável* e ideias ficcionais formadas por composição para que, assim, se possa identificar a ideia de um ser necessariamente existente sob a categoria de *natureza verdadeira imutável*, e a de “leão existente” sob a de ideia ficcional.²⁹ Porém, ao fazer isso, Wilson acredita que o *critério de consequências imprevistas* seria insuficiente para que Descartes apresentasse sua defesa em virtude daquilo que já fora exposto no “argumento do Onk”, a saber: que no caso de “leão existente”, bem como no caso de Onk, também haveria implicações imprevistas.³⁰

Dado a impossibilidade de defesa, como diz Wilson, de seu argumento ontológico através do *critério de consequências imprevistas*, a autora aponta para a elaboração de um outro critério distintivo das ideias que contém *naturezas verdadeiras e imutáveis* das ideias fictícias.

²⁸ *The complex 'existing lion' includes both 'lion' and 'existence', and it includes them essentially, for if you take away either element it will not be the same complex. But now, has not God had clear and distinct knowledge of this composite from all eternity? And does not the idea of this composite, as a composite, involve both elements essentially? In other words, does not existence belong to the essence of the composite 'existing lion'? Nevertheless the distinct knowledge of God, the distinct knowledge he has from eternity, does not compel either element in the composite to exist, unless we assume that the composite itself exists (in which case it will contain all its essential perfections including actual existence). Similarly even if I have distinct knowledge of a supreme being, and even if the supremely perfect being includes existence as an essential part of the concept, it still does not follow that the existence in question is anything actual, unless we suppose that the supreme being exists (for in that case it will include actual existence along with all its other perfections). Accordingly we must look elsewhere for a proof that the supremely perfect being exists. AT VII, 99-100, HR II, 78.*

²⁹ Wilson, 1978, p. 151.

³⁰ Wilson, 1978, p. 151.

Este critério consiste na identificação de uma ideia que contenha *naturezas verdadeiras e imutáveis* em caso dela não poder ser analisada, ou seja, separada em partes como um composto, através de uma operação mental clara e distinta³¹, coisa que é evidenciada na seguinte passagem:

Por exemplo, quando penso em um cavalo alado, ou em um leão atualmente existente, ou em um triângulo inscrito em um quadrado, entendo que também posso pensar, ao contrário, um cavalo sem asas, ou um leão não existente, um triângulo sem quadrado, e assim por diante, e que por essa razão essas coisas não possuem naturezas verdadeiras e imutáveis. Mas se penso no triângulo, ou no quadrado (aqui não trato do leão ou do cavalo, pois suas naturezas não são claras para nós), então certamente o que quer que eu reconheça como estando contido na ideia de triângulo, como que seus ângulos internos são iguais a dois retos, etc., devo, em verdade, afirmar do triângulo; e [devo afirmar] do quadrado tudo o que encontrar na ideia do quadrado; pois, embora possa entender isso de um triângulo, abstraindo do fato de que seus três ângulos internos são iguais a dois retos, ainda sim não poderia negar isso por nenhuma operação clara e distinta...³²

Este é o então chamado *critério de não analisabilidade* que enunciamos no decorrer deste trabalho. Entretanto, embora apresentados os critérios, ao menos para Wilson, não se findam os problemas relativos à distinção entre as ideias que possuem *naturezas verdadeiras e imutáveis* e as ideias fictícias. Os critérios não são efetivos, para a autora, em de razão de: (a) o *critério de consequências imprevistas* ser muito fraco em virtude de ter que se aceitar ideias que definitivamente não são aceitas por Descartes, em razão de serem consideradas fictícias, como a de Onk, cavalo alado etc.; e (b) o *critério de não analisabilidade* ser muito forte em razão dele excluir figuras geométricas simples - pois até mesmo algumas dessas verdades matemáticas mais simples poderiam ser analisadas.

IV

Após expor o problema, apontando por Wilson, sobre os critérios utilizados a fim de se reconhecer as *naturezas verdadeiras e imutáveis* contidas em ideias e as distinguir das ideias

³¹ Wilson, 1978, p. 151.

³² *For example, when I think of a winged horse, or a lion actually existing, or a triangle inscribed in a square, I easily understand that I can also on the contrary think of a horse without wings, or a lion as not existing, and of a triangle without a square, and so forth, and that hence these things have no true and immutable natures. But if I think of the triangle or the square (I here do not speak of the lion or the horse, because their natures are not wholly perspicuous to us), then certainly whatever I recognize as being contained in the idea of the triangle, as that its angles are equal to two right, etc., I shall with truth affirm of the triangle; and [I shall affirm] of the square whatsoever I find in the idea of the square; for even though I can understand a triangle, abstracting from the fact that its three angles are equal to two right, yet I cannot deny that of it by any clear and distinct operation... AT VII, 117– 118; HR II, 83-84.*

fictícias, passo então a questão central de nosso trabalho, a saber: a possibilidade de identificação do *critério de analisabilidade* como *princípio lógico*, ou elemento estruturante do intelecto finito. E a fim de defender essa proposta, penso que as seguintes cláusulas poderiam funcionar como solo firme possibilitador de nossa afirmação; (i) que há o uso do *critério de analisabilidade* na *Segunda Meditação*, antes mesmo de sua enunciação na *Quinta Meditação*, e na *Primeiras Respostas às Primeiras Objeções*; (ii) e que esse *eu*, que é o objeto para qual o critério é lançado, ser uma coisa pensante - por ter o pensamento como atributo essencial e único - é uma *natureza verdadeira imutável*.

A respeito da cláusula (i), penso ser evidente que na *Segunda Meditação*, Descartes, se utiliza do critério para caracterizar aquilo que primeiro se conhece indubitavelmente de acordo com a ordem das razões, como pode ser visto na seguinte passagem:

Ora, eu, quem sou? Agora que suponho haver um enganador poderosíssimo e, se é permitido dizer, maligno, que de propósito empenhou-se, o quanto pôde, em me enganar em todas as coisas? Posso, acaso, afirmar que possuo minimamente todas as coisas que há pouco disse pertencer à natureza do corpo? Presto atenção, penso, repenso e nada ocorre, canso-me de repetir em vão as mesmas coisas.

Na verdade, quais delas eu atribuía à alma? Vejamos se algumas delas estão em mim: alimentar-me e andar? Como já não tenho corpo, já não são mais que ficções. Sentir? Ora, isto também não ocorre sem corpo e muitas outras coisas pareceu-me sentir em sonho de que, em seguida, me dei conta que não sentira. Pensar? Encontrei: há o pensamento e somente ele não pode ser separado de mim.

Eu, eu sou, eu, eu existo, isto é certo. Mas, por quanto tempo? Ora, enquanto penso, pois talvez pudesse ocorrer também que, se eu já não tivesse nenhum pensamento, deixasse totalmente de ser. Agora, não admito nada que não seja necessariamente verdadeiro: sou, portanto, precisamente, só coisa pensante, isto é, mente ou ânimo ou intelecto ou razão, vocábulos cuja significação eu antes ignorava. Sou, porém, uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente. Mas qual coisa? Já disse: coisa pensante.³³

Exposto o fragmento em que Descartes retoma noções escolásticas-aristotélicas imputadas à alma a fim de encontrar aquilo que é indispensável para o ser daquela coisa que, naquele momento, tem sua existência conhecida indubitavelmente, é evidentíssimo que, para lograr seu objetivo, o *critério de analisabilidade* é utilizado. É, portanto, claríssimo em razão de que as propriedades da “mente escolástica-aristotélica” são analisadas, e, portanto, separadas em função das razões estabelecidas anteriormente - de seus argumentos céticos -, Descartes

³³ AT VII: 27-28, HT II, 18-19.

encontra, então, aquilo que “*não pode ser separado de mim*”, o *pensamento*.³⁴ Satisfeita a cláusula (i), em que se diz verdadeiro o uso do critério antes de seu anúncio na *Quinta Meditação*, parece também, em verdade, que seu êxito implica a cláusula (ii), de que a noção de *pensamento*, atributo único e essencial do *eu*, é uma *natureza verdadeira imutável* pois não pode ser separado, ou analisado, do *eu*. E se é caso que (i), e (i) implica (ii), então pode-se dizer que (ii) é o caso.

Satisfeitas, creio, ambas as cláusulas, parece possível afirmar com certa segurança que o *critério de não analisabilidade* é um *princípio lógico*, e, portanto, uma *natureza verdadeira imutável* criada na mente. De modo que o critério é, para Descartes, um elemento estruturante do intelecto finito, e que somente através dele é possível às mentes finitas o reconhecimento de algumas ideias que possuem *naturezas verdadeiras e imutáveis*, as distinguindo, também, de ideia fictícias. Tal posição parece possível ser defendida em razão do presente uso do critério no operar do intelecto finito, antecedendo até mesmo sua enunciação frente ao problema de se poder distinguir as ideias que foram aqui antes mencionadas.

Referências

DESCARTES, R. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho. 3. ed. Campinas: Editora Unicamp, 2004.

_____. *Objections and Replies. The Philosophical Writings of Descartes*, Cambridge University Press, n. 2, p. 63 - 384, 1984.

_____. *Princípios de Filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2016.

EDELBERG, Walter. The Fifth Meditation. *The Philosophical Review*, vol. 99, n. 4, p. 493 - 533, 1990.

GLEIZER, M. A. Textos de Descartes Sobre a Livre Criação das Verdades Eternas. *Analytica*, n. 1-2, v. 16, p. 207-219, 2012.

ROCHA, E. M. O Conceito de Realidade Objetiva na Terceira Meditação de Descartes. *Analytica*, n. 2, v. 2, p. 203-218, 1997.

ROCHA, E. M. *Indiferença de Deus*. Curitiba: Kotter Editorial, 2016.

WILSON, M. *Descartes*. USA and Canada, Routledge & Kegan Paul, 1978.

³⁴ É importante ressaltar que embora Wilson afirme que o *critério de não analisabilidade* seja forte demais, de modo a excluir ideias que possuem, para Descartes, *naturezas verdadeiras e imutáveis*, é evidente que ele, o critério, não exclui todas, e que o problema reside em ele tornar inadequadas algumas das verdades matemáticas básicas que são o modelo paradigmático de ideias que possuem *naturezas verdadeiras e imutáveis*.

DO OLHO AFOGADO À LUTA PELA TERRA: NOTAS SOBRE O PENSAMENTO FANONIANO

FROM THE DROWNED EYE TO THE STRUGGLE FOR THE LAND: NOTES ABOUT FANONIAN THOUGHT

GUILBERT KALLYAN DA SILVA ARAÚJO¹

<https://orcid.org/0009-0000-5105-0751>

RESUMO: O pensamento fanoniano é notoriamente conhecido por conta de seu caráter político, dada sua radicalidade tanto enquanto crítica à sociedade ocidental, estruturada através de um processo de racialização hierarquizada, quanto na sua formulação de projeto de emancipação do colonizado através do uso da violência revolucionária. Entretanto, seu trabalho não se resume a uma dimensão estritamente político-revolucionária propagandista, possuindo elementos que permitem uma análise aprofundada tanto das condições objetivas da realidade concreta, como também da dimensão subjetiva, especialmente no tocante ao processo de subjetivação do negro colonizado. Nesse sentido, defendo que a obra de Frantz Fanon compõe uma construção contínua que não pode ser desmembrada, necessitando ser vista a partir da mesma complexidade teórica com a qual foi escrita, uma vez que há em seu pensamento, desde a primeira até sua última obra, elementos que são apresentados, revisitados e modificados, funcionando como um fio condutor: o corpo, a liberdade e a violência. Sustento que tais conceitos são presentes em contínuo, mas não configuram uma redução absoluta do pensamento fanoniano. Utilizando, da análise orientada, a busca pela prioridade ontológica do objeto, argumento que as experiências vívidas do autor modificaram tanto a compreensão quanto a apreensão dos três elementos, ao acentuar o caráter de centralidade do colonialismo e do racismo no processo de consolidação de empreendimento capitalista que é a sociedade neoliberal contemporânea. Sustento, assim, que a obra fanoniana dispõe de um timoneiro epistêmico inegociável enquanto tríade de compreensão do sujeito (linguagem, subjetividade e sociedade), no qual há a substituição do modelo ontogênico pelo sociogênico.

PALAVRAS-CHAVE: Colonialismo; Racismo; Sociogênese.

ABSTRACT: Fanonian thought is notoriously known due to its political character, given its radicality both as a critique of Western society, structured through a process of hierarchical racialization, and in its formulation of a project for the emancipation of the colonized through the use of revolutionary violence. However, his work is not limited to a strictly propagandist political-revolutionary dimension, having elements that allow, through his writings, an in-depth analysis of both the objective conditions of concrete reality, as well as the subjective dimension, especially with regard to the process of subjectivation of the colonized black people. In this sense, I argue that Frantz Fanon's work makes up a continuous construction that cannot be dismembered, needing to be seen in the same theoretical complexity with which it was written, so that there is, in his thinking, from his first to his last work, the presence of elements that are presented, revisited and modified, functioning as a common thread: the body, freedom and

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGFil – UFPE). Estagiário do Programa de Aperfeiçoamento Didático (PAD) do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social e Políticas Sociais da Universidade Federal de São Paulo (PPGSSPS – UNIFESP). Bolsista da FACEPE. Contato: guilbert.araujo@ufpe.br. Link do currículo: <http://lattes.cnpq.br/4931501723409501>.

violence. Using an analysis guided by the search for the ontological priority of the object, I argue that the author's vivid experiences modified both the understanding and the apprehension of the three concepts, by accentuating the centrality of colonialism and racism in the process of consolidating the capitalist enterprise that is the contemporary neoliberal society. I therefore maintain that Fanon's work has a non-negotiable epistemic helmsman as a triad of understanding the subject (language, subjectivity and society), where the ontogenic model is replaced by the sociogenic model.

KEYWORDS: Colonialism; Racism; Sociogenesis.

Introdução: Frantz Omar Fanon, um pensador das encruzilhadas

Frantz Omar Fanon é um dos mais impactantes nomes do pensamento negro do século XX e segue sendo tão atual quanto nos dias em que caminhou sobre a terra. Por mais que tenha tido uma vida muito breve quando comparado a outros escritores que lhe foram contemporâneos, tendo nascido em 20 de julho de 1925 em Fort-de-France, capital da Martinica², e morrido em 06 de dezembro de 1961, em Bethesda nos Estados Unidos, Fanon deixou uma obra vasta e riquíssima de conteúdos que vertem um olhar crítico sobre a condição do negro e do colonizado, apresentando uma crítica radical ao colonialismo em suas mais variadas formas de realização e implicação³. Por conta de sua condição de classe na Martinica, pôde ter acesso à educação formal e à cultura e língua francesas, o que lhe conferiu uma dupla abertura de oportunidades para o direcionamento de sua vida.⁴

Se, por um lado, tal contato com o ensino formal lhe garantiu acesso para investigações profundas nos mais variados campos do conhecimento - algo que é nítido em sua obra, uma vez que seus escritos vertem sombra sobre a fenomenologia, a psicanálise, o existencialismo, o marxismo, a psiquiatria, a política e a teoria crítica⁵, conferindo ao seu pensamento uma robustez teórica invejável - por outro, fez, da formatação do seu pensamento uma prisão para o próprio corpo.

Boa parte dos martinicanos não possuía acesso à educação formal ou à língua francesa, e, uma vez que a maioria falava a marginalizada língua crioula, ter conhecimentos sobre a história francesa e sobretudo sobre a linguagem da metrópole era um importante marcador de diferença dentro da colônia. Sendo ensinados, desde criança, de que os heróis da pátria eram os gauleses, o processo de assimilação à cultura francesa era instaurado desde o berço para fazer

² Território ultramarino francês que até os dias atuais segue sendo uma colônia francófona no caribe centro-americano.

³ Faustino, 2022, 21-44.

⁴ Cherki, 2022, p. 33-38.

⁵ Faustino, 2022, p. 47-55.

de todo e qualquer martinicano uma corruptela de francês que sonhasse com um lugar outro para se fazer humano; a prisão do corpo era, em termos, a necessidade de se fazer suficientemente francês para não ser lido como um mero antilhano do Caribe.

Tal sentimento de busca pela humanidade através da assimilação era tão forte em Fanon que, em 1944, quando a França foi invadida pela Alemanha Nazista, o jovem Frantz, à época com 19 anos, se alistou na Resistência Francesa para lutar contra a invasão de “sua” pátria; mas, no *front* de batalha, o que ele pôde perceber junto ao branco francês metropolitano foi que sua cor de pele lhe conferia uma barreira ao reconhecimento de igualdade.⁶ Por mais que falasse como um francês, pensasse como um francês, agisse e até mesmo se sentisse como tal, havia ainda um elemento que lhe atribuía uma posição de inferioridade frente ao metropolitano. Estes, nomeados por Fanon como os colonizadores que lhe negam a humanidade,⁷ seriam os detentores do crivo da interdição colonial. Frente ao colonizador, seu corpo emergiu a partir da cor negra como uma diferença irreduzível, um campo de não-ser que faz da negrura uma identidade irrealizável frente à possibilidade de ser visto e percebido como um humano. A Negrura aqui apresentada diz respeito aos arquétipos e estética características da população negra, sendo referida como marcação de diferenciação corporal na qual a epiderme é o principal demarcador de diferença. Como acentua Fanon, “no mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal”,⁸ uma vez que sua corporeidade é marcada por uma impossibilidade de autorrealização ao mesmo passo que é circunscrita numa demanda contínua de se tornar um outro para que possa existir, um outro branco, embranquecido, branqueado, europeizado, assimilado.

Antes de poder descer aos próprios infernos, Fanon, enquanto homem negro, foi encerrado na impossibilidade de habilitar a condição humana que é capturada pelo colonizador, de modo que aos olhos do branco, ele era apenas um negro (*nègre*)⁹ e, como tal, jamais poderia ser um francês como os outros, que ele próprio enxergava como compatriotas.¹⁰ A divisão, demarcada pela pele, trouxe consigo consequências para o entendimento do jovem Frantz sobre

⁶ Faustino, 2022, p.78-79.

⁷ Fanon, 2008, p.107.

⁸ Fanon, 2008, p.104.

⁹ Há uma discussão sobre qual seria a tradução mais fidedigna do termo *nègre* nas diversas línguas; o que entendemos em língua portuguesa como *negro* enquanto antônimo de *branco* estaria mais próximo do *noir* do que do *nègre*, uma vez que este segundo seria mais próximo, quando comparamos com a língua inglesa a partir da inferência de Lewis Gordon (2015), do termo ofensivo *nigger*, que em tradução livre pode ser tanto *crioulo* quanto *preto* sendo colocado de forma pejorativa. Para efeitos de escrita e coesão sintática, utilizaremos a tradução na aproximação do *nègre* como *negro*, uma vez que este termo plasma em conceito a dimensão de essencialização da negrura numa dimensão da zona do não ser, que o destitui da condição de humano e lhe acentua uma configuração de si enquanto um diferente do *branco* que não realiza a própria epiderme e nem o próprio corpo.

¹⁰ Fanon, 2011, p.119-122.

sua existência e também direcionou caminhos pelos quais seus escritos posteriormente prosseguiriam.

Sua participação na guerra lhe conferiu uma medalha de bravura pelo exército francês, o que lhe habilitou, como veterano de guerra, a usufruir das facilidades de inserção no sistema universitário da metrópole francesa. Dessa forma, em 1946, ingressou no curso de odontologia em Paris, onde não durou muito tempo, por não conseguir lidar suficientemente bem com os conflitos étnico-raciais efervescentes tanto na cidade quanto na própria universidade; em uma das cartas que escrevera a seu irmão Joby, Fanon relatou que sua desistência não implicara renúncia, mas que não tinha como permanecer ali por existirem idiotas demais em Paris.¹¹ Assim, optou por se mudar para Lyon – à época, conhecida por ser uma cidade mais inclusiva e com menos tensões raciais, dada sua tradição operária – para estudar medicina psiquiátrica na *Faculté Mixte de Médecine et de Pharmacie* da Universidade de Lyon, onde se formou com honras em 1951.

Cabe ressaltar que foi durante esse período que Frantz iniciou a construção do que seria o arcabouço teórico de sua futura obra, pois, como acentua Faustino,¹² foi nessa época que Fanon teve contato com o pensamento de acadêmicos renomados e influentes na alta produção intelectual contemporânea e clássica, como Sartre – que viria a escrever o prefácio de um de seus livros, *Os Condenados da Terra* (2022) –, Jaspers, Lacan, Freud, Adler, Marx, Hegel, Nietzsche e, sobretudo, Merleau-Ponty, de quem foi aluno e com quem estabeleceu profundos diálogos em seus escritos psiquiátricos, tanto para discussão da condição dos enfermos quanto da própria atuação na psiquiatria.¹³

A interlocução com um número tão variado de autores e epistemologias trouxe consigo, sobretudo para os leitores de sua obra, um problema quanto a sua apreensão nos meios acadêmicos. Como destaca Faustino,¹⁴ Fanon ficou notadamente conhecido à sombra do prefácio de Sartre ao seu último livro, *Os condenados da terra*, lançado em 1961 e que direcionou o campo de discussão fanoniano reduzindo-o a um teórico da práxis revolucionária. O custo disso foi um duplo movimento: se por um lado Fanon, sobretudo entre as décadas de

¹¹ Fanon, 2014, p. 43-47.

¹² Faustino, 2018, p. 41-47.

¹³ Cabe ressaltar que, em seus escritos psiquiátricos (2020b), Fanon estabeleceu diálogo com uma série de autores para discutir as dimensões do processo de saúde e adoecimento, percepção do que entendemos enquanto loucura e, principalmente, teceu críticas ao modelo médico-psiquiátrico na atenção à saúde dos sujeitos tidos como alienados. É graças a estes diálogos que o que hoje entendemos como Reforma Psiquiátrica foi colocada à frente, muito por conta dos apontamentos levantados por Frantz junto a autores como François Tosquelles, que apontaram de forma crítica o uso político da psiquiatria como ferramenta de controle e dominação do colonizado nas colônias francesas.

¹⁴ Faustino, 2022, p.121-124.

1960 e 1980, era lido a partir da crítica anticolonial que reivindicava a violência revolucionária, por outro houve uma aniquilação dos outros escritos e temas discutidos pelo autor, engendrando, dessa maneira, uma problemática divisão entre um jovem e um velho Fanon. Onde o primeiro seria tido como jovem e imaturo, marcado por uma construção teórica voltada para questões subjetivas e existenciais, fortemente influenciado pela Psicanálise e o Existencialismo, onde se situam as obras *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), *Alienação e Liberdade* (2015) e *Olho se afoga/Mãos Paralelas* (2020).

Já o segundo, mais maduro, interessado nas questões de classe e da luta pela libertação do terceiro mundo através das insurgências revolucionárias, fortemente influenciado pelo Marxismo e pela Luta Anticolonial, onde se situam as obras *Sociologie d'une révolution* (1959), *Por uma revolução africana* (1964), *Escritos Políticos* (2015) e *Os condenados da terra* (1961). Essa divisão abstrata, como Faustino,¹⁵ constitui um problema por não conseguir pensar o autor enquanto um que não pode ser reduzido a uma determinada caixa epistêmica, visto que, por mais que haja diversas linhas de pensamento que se cruzem em sua obra, não faria sentido reduzir a um lugar específico como ponto central da totalidade de seu pensamento. Do seu primeiro até o último escrito, há presença de elementos que direcionam seu pensamento para uma crítica radical do colonialismo e suas reverberações.

No momento da sua conclusão de curso que houve o que talvez tenha sido o evento que desencadeou toda uma produção voltada para urdidura da palavra¹⁶ na retomada do corpo como fundamento do ser, delimitando as implicações concretas que o processo de racialização, sustentado na hierarquização racial, tinha para a vida tanto das pessoas brancas quanto das pessoas negras. O corpo, como veremos mais à frente, demarcaria não somente a corporeidade enquanto materialidade e campo de afetação, mas, também, lhe conferiria possibilidades distintas de experiências na realidade, sendo responsivo ao imaginário colonial quanto às possibilidades de ser e existir.

Para conclusão do curso, Fanon escreve seu primeiro ensaio, intitulado *Ensaio sobre a desalienação do negro*, que foi sumariamente rejeitado por ser considerado pelos avaliadores como político, militante e apaixonado demais para se configurar como um texto médico. Por mais que o escrito se dispusesse a discutir a dimensão social do sofrimento negro, fazendo

¹⁵ Faustino, 2022, p. 113-160.

¹⁶ Pensar a urdidura da palavra é dispor dos fios que tecem a obra no sentido da construção que visa dar vazão àquilo que é gritante no sujeito; como aponta Jesus (2022), é na palavra que queima que reside o desejo de mudança que é tecido em texto através da reivindicação de um mundo outro. No texto fanoniano, o que urde é a implicação teórica e prática na construção de um projeto de dissolução completa dos mitos racializantes que fazem do Negro um diferente de si e do outro, ao passo que o Branco é postulado como a própria referência do que é ser humano. Em termos, a linha que tece é o anticolonialismo.

discussões profundas com vários campos do conhecimento, sua produção foi considerada como inadequada, e o conceito que desenvolve em seu trabalho, de *sociogenia*, que é tão caro para compreensão de sua obra, foi renegado a uma compreensão de realidade que não era condizente com o padrão estabelecido para apreensão do enfermo na perspectiva médica.¹⁷

Seu orientador, Jean Dechaume, recomendou que ele reescrevesse sua tese usando como referência uma abordagem psiquiátrica que coubesse nos moldes da academia; é desse pedido que emerge a tese de exercício “*Um caso de doença de Friedreich com delírio de possessão: alterações mentais, modificações de caráter, distúrbios psíquicos e déficit intelectual na heterodegeneração espinocerebelar*”. Por mais que seja um texto de caráter mais psiquiátrico, Fanon ainda levanta a importância da dimensão social para compreensão das afasias mentais geradas por quadros de heterodegeneração.

Apesar desse escrito ter sido considerado suficientemente adequado para o campo psiquiátrico, a ponto de ter lhe conferido nota máxima em avaliação, acabou por ser eclipsado pelo que talvez seja seu escrito mais famoso: o *Ensaio sobre a desalienação do negro* se tornou o que hoje conhecemos como *Pele Negra, Máscaras Brancas*, originalmente publicado como *Peau noire, masques blancs*. A mudança de nome foi sugerida pelo editor da revista *Esprit* Francis Jeanson, que também lhe aconselhou, para esta publicação, modificar a ordem das seções para priorizar no escrito o que era efervescente nos debates de sua época, fazendo o capítulo sobre a linguagem iniciar o livro.¹⁸ Como aponta Faustino,

Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, o jovem estudante de psiquiatria assume uma perspectiva de encruzilhada ao se apropriar dos clássicos da psicologia, da psicanálise, da filosofia, da sociologia e mesmo da literatura, com o intuito de desvelar as relações entre sociedade e subjetividade, de modo a oferecer subsídios teóricos e práticos para a superação da alienação colonial.¹⁹

Nesse sentido, o que se apresenta enquanto texto fanoniano é sobretudo da ordem do entrecruzamento entre diversos campos para construção de uma apreensão de mundo, a qual parte da noção de que a dimensão colonial não é uma mera etapa na consolidação do estado capitalista moderno, mas sim, e sobretudo, a condição *sine qua non* de existência da contemporaneidade. A dimensão colonial, reificada enquanto consequência do empreendimento de diferenciação racial, reitera a invenção das raças²⁰ como fundamento para a exploração das comunidades autóctones das regiões colonizadas pelos europeus como forma

¹⁷ Faustino, 2022, p.47-49.

¹⁸ Faustino, 2018; 2022.

¹⁹ Faustino, 2022, p. 24.

²⁰ Fanon, 2008; Faustino, 2022.

de consolidação do capitalismo. O que Fanon nos mostra é de como a raça enquanto operador ontológico de diferença é uma invenção colonial, sob a qual a justificativa de diferenciação poderia ser demarcada num signo epidérmico a marca da diferença. Nesse sentido, a construção racializada sob a qual se estrutura a diferenciação racial é fruto de um mito que é imposto através da violência em estado bruto pelo colonizador para com o colono, abarcando as mais diversas dimensões, tanto de ordem objetivas e concretas, quanto subjetivas e simbólicas.

Dessa maneira, o racismo não é apenas uma consequência, mas também um fundamento que atua como alicerce primordial da organização social ocidental.

A encruzilhada na qual o pensamento fanoniano opera faz dele um autor que não somente apreende a realidade tal qual ela se estrutura e se desenvolve, mas também apresenta, a partir de um sociodiagnóstico, possibilidades de mudança, numa possível profilaxia para o problema colonial. O Racismo, como bem pontua Fanon, “é uma chaga da humanidade. Mas é preciso que não nos contentemos com essa frase. É preciso procurar incansavelmente as repercussões do racismo em todos os níveis de sociabilidade”.²¹ É justamente para esta chaga que Fanon oferece caminho de profilaxia. Como acentua Rufino,²² o autor poderia ser encarnado como um velho mestre das tradições africanas, que faz da encruzilhada uma potência para abrir caminhos de possibilidades nos mais diversos campos, e tendo implicações de construção práticas para a vida das populações.

Nesse sentido, o presente artigo busca se debruçar no texto fanoniano em sua completude de obra, mergulhando na poética e na tradição caribenha de pensamento,²³ pensando em como sua construção teórica configura uma totalidade enquanto encruzilhada que não pode ser dissociada entre um jovem Fanon, fenomenólogo, e um velho Fanon, marxista e teórico revolucionário da práxis. O que apresentamos é uma hipótese de como o fanonismo é aberto numa construção de reflexões, partindo de um exorcismo pessoal, e se discorre em desenvolvimento tendo como agente preponderante de modificação das apreensões a sua história vívida. Desde seu primeiro escrito há a presença de elementos que dão direcionamentos para as investigações e elaborações que seriam construídas *a posteriori* de forma mais aprofundada e com maior robustez. Nesse sentido, adotaremos como procedimento metodológico a busca pela prioridade ontológica do objeto,²⁴ visando apreender os conceitos e temáticas colocadas em pauta por Fanon, e como estas se modificam com o tempo.

²¹ Fanon, 2018, p.16.

²² Rufino, 2019, p 276.

²³ Henry, 2000, 68-73.

²⁴ Lukács, 2013.

Cabe ressaltar que a busca na completude da obra não objetiva reduzir o pensamento de Fanon à sua biografia, uma vez que “não é a biografia de Fanon que nos traz a seus escritos e realizações políticas, mas seus escritos e realizações políticas que nos trazem a sua biografia”.²⁵ Deste modo, não há possibilidade de redução do autor à sua história vivida, mas sim que se faz uma necessária análise tendo em vista como a dimensão da sua história constitui sua produção dialeticamente. Nesse sentido, este trabalho não dispõe de uma tentativa de enquadre do pensamento fanoniano numa corrente teórica e/ou epistemológica específica, pois não compreendemos que Fanon se apresenta como um debatedor ou herdeiro de algum campo teórico específico, mas sim como um que oferece novos caminhos possíveis para pensarmos a realidade tal qual ela se consolida e estrutura.

1 Do Olho se afoga/Mãos paralelas até Os Condenados da Terra: uma leitura da obra de uma vida

A apreensão do texto fanoniano, em especial em território brasileiro, é marcada por uma série de tensões quanto à forma de compreensão e sobretudo qual seriam os principais textos que poderiam ser elencados enquanto primordiais do pensamento do martinicano. Como acentua Faustino (2022), a recepção deu-se sobretudo em torno de duas obras que marcariam uma espécie de divisão clarividente entre dois momentos distintos da construção teórica do autor. Se por um lado temos o *Pele negra, máscaras brancas*²⁶ como um divisor de águas nos estudos da condição do negro assimilado à branquura, com uma análise que trata tanto da dimensão psíquica e existencial quanto das condições históricas e objetivas que circunscrevem o sujeito, do outro temos *Os condenados da terra*,²⁷ que trata da dimensão da violência como categoria de reivindicação na luta de libertação nacional e, sobretudo, da organização do colonizado frente à colonização na construção de um novo projeto de mundo que abarque a negrura em sua singularidade, sem incorrer nas construções de novos essencialismos.

Essa falsa dicotomia, por vezes acentuada por intelectuais que se dizem leitores e especialistas de Fanon,²⁸ tratam o texto como se houvesse uma divisão entre um jovem Fanon,

²⁵ Gordon, 2015, p.10.

²⁶ Fanon, [1952] 2008.

²⁷ Fanon, [1961] 2022.

²⁸ Como o próprio Faustino (2022) acentua em dados momentos, a leitura por vezes realizada pelos pretensos especialistas do texto fanoniano em território brasileiro consolidou muito mais uma divisão que atendia aos interesses políticos de determinado grupo do que de discussão e aprofundamentos na obra propriamente dita; as cisões e recortes fizeram de Fanon, no Brasil, um arremedo de leituras e interpretações que fazem nos questionar que Fanon é esse que se discute.

marcadamente fenomenológico e psicanalítico, preocupado com as questões existenciais e subjetivas do negro, e um velho Fanon que estaria preocupado com as questões materiais e de construção de um projeto revolucionário. Nesse âmbito, ambos os lados reivindicam que o *seu* Fanon é o verdadeiro e proeminente em relação ao outro; o que apresentamos nesse texto é uma visão, consoante a Faustino, de que é necessário ler o autor a partir de sua obra, não como uma construção direcionada ao recorte de enquadre, uma vez que é impossível pensar Frantz Fanon sem considerar tanto o Omar quanto o Ibrahim.²⁹

1.1 Urdidura da palavra: o olho afogado que queima a pele negra

Na introdução do *Pele negra, máscaras brancas* Fanon delimita que aquilo que sucede enquanto construção teórica deveria ter sido escrito anos antes, mas que à época não haveriam condições tanto objetivas quanto subjetivas para que isto fosse possível:

Este livro deveria ter sido escrito há três anos [...], mas então as verdades nos queimavam. Hoje elas podem ser ditas sem excitação. Essas verdades não precisam ser jogadas na cara dos homens. Elas não pretendem entusiasmar. Nós desconfiamos do entusiasmo. Cada vez que o entusiasmo aflorou em algum lugar, anunciou o fogo, a fome, a miséria... E também o desprezo pelo homem.³⁰

As verdades das quais Fanon fala por muito tempo ficaram à parte dos debates sobre sua obra. Entretanto, cabe ressaltar que as verdades das quais ele fala são justamente o duplo exorcismo pessoal pelo qual o autor passa nos seus primeiros escritos, ainda durante o período em Paris,³¹ quando suas ideias ardiam em meio às discussões sobre a dimensão existencial do sujeito. Nesse momento específico, em meados de 1951, Fanon se via próximo do limite humano da sua capacidade de lidar com as contingências nas quais sua vida seguia mergulhando de cabeça. Cobranças acadêmicas, gravidez não planejada com uma mulher branca com quem não nutria quaisquer vínculos afetivos, as contínuas e sistemáticas dificuldades de relação e inserção no universo branco francófono ao mesmo passo em que se via distante de uma inserção completa dentro do mundo negro, sendo continuamente jogado à experiência da berlinda entre os dois mundos³², além de ter que lidar com a pressão de concluir seu curso. Faustino, em *Frantz Fanon: um revolucionário particularmente negro* (2018) e Geismar, em *Frantz Fanon:*

²⁹ O nome de registro de Fanon, dado por seus pais, é Frantz Omar Fanon, entretanto ele adotou o Ibrahim em detrimento do Omar a partir do contato com a Frente de Libertação Nacional Argelina, tendo, ao final de sua vida, o nome completo de Ibrahim Frantz Fanon (Cherki, 2022; Faustino, 2018).

³⁰ Fanon, 2008, p. 27.

³¹ Fanon, 2014.

³² Faustino, 2018; Gordon, 2012; Macey, 2000.

a critical study (1973), salientam que o processo vivenciado por Fanon, nesse momento, era próximo de algo que um dos filósofos que mais influenciou Fanon descreve em sua obra, Karl Jaspers. Para o existencialista, o ser humano só adquire consciência de seu “eu interior” nas situações limites. Ao final de seu curso, Fanon, como defendem os autores, estava no ápice do que pode ser considerado uma experiência de epítome da existência, o que foi, paradoxalmente, que lhe permitiu concluir as demandas do presente momento.

Os textos escritos por Fanon nesse período são duas obras dramáticas que funcionaram como ensaios de teatro filosófico. *O olho se afoga* e *Mãos paralelas* tratam de questões pretensamente universais e existenciais, sendo sobretudo marcadas pela influência que Fanon tinha de seu professor e amigo Aimé Césaire, como evidencia a presença de trechos notoriamente existencialistas, surrealistas e impressionistas.³³

Nestes primeiros escritos podemos perceber como o interesse de Fanon era da ordem da resolução de dois conflitos com os quais ele viria a se deparar em futuras escritas. Aqui, o que se apresenta é uma tentativa de dar vazão ao ardor das noções de si para consigo e, não obstante, para com o mundo. O que queimava eram duas perguntas que norteiam ambos os escritos: pode existir, de forma concomitante no mesmo corpo, o branco e o negro enquanto categorias de *Eu*³⁴ possíveis? E, também, como se realiza e o que significa um projeto de dissolução do mundo para a construção de uma realidade outra?

Em *O olho se afoga*, o que temos é uma disputa entre o ordinário e o absoluto, composta de três personagens – Lucien, o irmão mais novo, François, o irmão mais velho, e Ginette, que é apaixonada por François, mas que Lucien tenta roubar para si – e se desenvolve num único ato composto de cinco cenas, mas que a quarta cena segue perdida. Nesse drama, temos a apresentação de uma questão que será posteriormente central nos escritos fanonianos, que é do questionamento sobre a presença da brancura e da negrura num corpo que é, ao mesmo tempo, marcado pela divisão de si para consigo na exata medida em que há o reconhecimento de ambas as partes como passíveis de incorporação, mas que uma se sobrepõe a outra como forma última de ser e existir, de modo que o desejo por um lugar outro não somente demarca como direciona a escolha pessoal.

Os personagens apresentam em sua constituição nítidas referências ao que está em jogo para o autor, de modo que a ausência de descrição racial dos personagens faz destes alegorias

³³ Fanon, 2020a, p. 139.

³⁴ O *Eu* em questão é a dimensão do sujeito em sua corporeidade dotada de uma noção de si para com o mundo; não apenas um que se faz na história, mas um que se reconhece como um que é percebido a partir de si na relação com o outro.

sobre Negritude e Branquitude, tendo como objetivo final a aceitação de um corpo que possa circunscrever a si a partir de uma destas categorias. Em termos práticos, negrura e branca não constituem categorias absolutas em dicotomia, sendo estas dependentes entre si para que possam existir, mas que para o então jovem Fanon só poderia existir uma delas como categoria última. Se temos Lucien como um marcador da negrura, impotente frente à branca, mas desejante da condição de humano, do outro temos François como uma ambivalência que pode ser tanto negro quanto branco, dependendo do lugar de percepção que se parte para observá-lo.³⁵ Já Ginette é passiva em relação a ambos, sendo descrita com "cor de gotas de chuva",³⁶ transparente e sem cor, refletindo apenas as cores de quem está próximo. Nesse sentido, o objeto de desejo de ambos os irmãos é a própria vida, que não é um objeto *per se*, mas circunscrito e percebido na relação e constituição do sujeito em relação aos outros e ao mundo.

Dessa forma, a conclusão do drama, em que Ginette rejeita Lucien e François, mas aceita o segundo na sua dimensão de estruturação de sua existência, faz deste o momento resolutivo da questão levantada inicialmente por Frantz. Não há possibilidade de coexistência entre a negrura e a branca no mesmo corpo se estas forem tidas como categorias absolutas antagônicas entre si, mas é possível aceitar a parte de ambas que se faz presente na sombra do outro sem que se faça essencialmente um ou o outro. Tal resolução, que se direciona para uma aproximação da fenomenologia na negritude, aponta Fanon para uma inquietação que será melhor desenvolvida no *Pele negra, máscaras brancas*: o que é ser negro frente a impossibilidade de dispor plenamente do próprio corpo?

Já em *Mãos Paralelas*, peça escrita em quatro atos e estruturada aos moldes das clássicas tragédias gregas e tem Épithalos como personagem central, temos uma discussão sobre a dimensão da busca pela realização de si através da modificação do mundo a partir de suas vontades. Nessa obra, essa busca é desenvolvida através da evocação da linguagem enquanto objeto de modificação da realidade, onde Fanon traz para a cena a forma como a palavra pode alterar o real ao funcionar como ato de criação. O enredo diz respeito à tentativa de Épithalos de salvar a ilha de Lesbos da possível destruição realizando um parricídio, o qual seria um ato revolucionário de reivindicação do poder para si como forma de estabelecimento de uma nova ordem social sob seu domínio. Épithalos tenta transformar sua vontade em concretude através da palavra de afirmação de si como instaurador de um novo poder, mas que ao final da peça não há correspondência dos moradores da ilha para com a sua imposição, fazendo de seu ato uma tentativa reacionária de modificação da realidade a partir da própria vontade.

³⁵ Curiosamente Lucien é descrito mais à frente como sendo "gota de Sol" (Fanon, 2020a, p.118).

³⁶ Fanon, 2020a, p. 75.

O ensaio filosófico aqui posto é da ordem da discussão da centralidade da liberdade na construção de um novo mundo, de modo que esta não se faz real pelo simples fato de ser anunciada nas palavras de um tirano que reivindica para si o poder, mas que só poderia existir a partir da construção coletivizada de um novo mundo. A questão que é aberta nesta peça é de como a revolução de um não é, necessariamente, a consolidação de um processo que visa modificar a realidade para coletivização das benesses do mundo. Em outros termos, a revolução que parte do desejo individual não passaria de reacionarismo e imposição, sendo impossível de ser consolidada, por mais que seja anunciada, como nova organização do mundo.

Em *Mãos paralelas*, Fanon dá início ao processo de compreensão da organização social como preponderante para construção de um mundo novo, deixando a questão para ser resolvida ao final de seus escritos: pode a revolução de um ser suficiente para abarcar os anseios de uma nação? Tal ponto aberto é melhor explorado a partir do *Pele negra, máscaras brancas*, quando Fanon discute a dimensão do problema colonial para as pessoas negras, mas sobretudo – no que ficou conhecido a partir da compilação de escritos para a língua portuguesa – nos *Escritos Políticos* e em *Por uma revolução Africana*, além do *L'an V de la Révolution Algérienne*, e sobretudo em *Os condenados da terra*, onde a questão central é justamente da ordem da construção de um processo revolucionário que se utilize da violência como ferramenta de libertação, atestando a falência da linguagem em relação a concretude do mundo.

2 Caminhos de apreensão conceitual da obra: timoneiro fanoniano

O que percebemos é que a construção de uma espécie de timoneiro conceitual que é inaugurado a partir do exercício de exorcismo pessoal através da escrita de ensaios existencialistas acerca da condição humana. É possível identificar, nesse sentido, que há a abertura, enquanto debate, de pelo menos três questões que serão centrais nas discussões posteriormente estabelecidas pelo autor ao longo de toda sua produção intelectual: 1. O **sujeito**, em discussões sobre corpo e subjetividade, abarcando a dimensão ontológica do ser e do reconhecimento; 2. A **linguagem** enquanto fundamento de constituição do sujeito numa determinada sociedade, podendo ser tanto constitutiva de um processo de diferenciação enquanto auto-reivindicação quanto de imposição da norma colonial; e, por fim, 3. A **violência** enquanto forma de constituição da realidade na qual o sujeito se desenvolve, ao mesmo tempo que pode ser apreendida enquanto ferramenta de emancipação. Nessa tríade reside a continuidade do pensamento fanoniano.

2.1 Corpo

A discussão da dimensão corpórea no texto fanoniano renderia *per si* todo um campo de trabalho investigativo, dada sua amplitude de formatação enquanto construção e complexidade de elaboração, uma vez que, para Fanon, a dimensão corpórea é campo epifenômeno de forma e apreensão: por um lado, temos a construção do corpo negro enquanto uma formatação de si que é enraigado num processo de diferenciação completo, onde o desenvolvimento psíquico do negro é circunscrito numa negação do próprio corpo como forma de direcioná-lo para uma fantasia extracorpórea;³⁷ por outro, temos uma compleição corpórea que cria “[...] abaixo do esquema corporal, um esquema histórico-racial”,³⁸ acentuando que o corpo, para Fanon, se constitui para além da corporeidade, sendo ele concomitantemente reduto da experiência individual e da experiência social.³⁹ Nos centraremos nesta seção em torno da discussão do corpo negro a partir do processo de assimilação, trazendo à tona como este é cindido e outrificado.

A abertura que Fanon dá em *Olho se afoga*, na discussão entre a brancura e a negrura constituindo o mesmo sujeito, é reaberta e aprofundada já na introdução de *Pele negra, máscaras brancas*, onde é pontuado que há

[...] uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer. A maioria dos negros não desfruta do benefício de realizar esta descida aos verdadeiros Infernos. [...] O negro quer ser branco. O branco incita-se a assumir a condição de ser humano.⁴⁰

O que faria do negro uma corruptela de humano, na qual há a presença, duplamente, de duas categorias ontológicas mutuamente excludentes,⁴¹ mas que uma delas se sobrepõe enquanto uma imposição violenta da ordem colonial que demanda do negro uma negação da sua condição de sujeito para que se torne pretensamente humano a partir do crivo do colonizador.⁴² A análise de Fanon sobre o imaginário martinicano destaca que, em última instância, o que está sendo imposto é a própria "condição de negro". Esse é o panorama geral.

³⁷ Gordon, 2015, p. 24-26.

³⁸ Fanon, 2008, p. 105.

³⁹ A questão aqui colocada diz respeito a um debate mais amplo sobre a dimensão da experiência individual que é sobredeterminada num entrelace entre as dimensões do universal, particular e singular, sendo o sujeito, dotado de um corpo que experiencia o mundo dialeticamente, um que se constitui enquanto multifatorial em sua estruturação. Para maiores aprofundamentos ver *Universal, particular e singular: Psicanálise e Política* (2019), de Andréa Guerra.

⁴⁰ Fanon, 2008, p. 26-27.

⁴¹ Fanon, 2022.

⁴² Fanon, 2008.

A falta de reconhecimento dessa condição pode surgir como um efeito colateral na psique do colonizado, que precisa se ver de forma positiva, identificando-se como branco. A expressão "condição de negro" aparece em *Pele Negra* precisamente no contexto de um comentário sobre como o martinicano se imagina como branco, algo que tende a se desfazer, mas nem sempre se desfaz, nos momentos de contato com o olhar mais violento do europeu. A política francesa visava a formação de um grupo social distinto do restante das pessoas colonizadas, grupo este que passaria por um processo de aculturação necessário para a assimilação, sendo incentivado a se ver mais como francês do que qualquer outra coisa. Esse desejo de assimilação também se manifestava no colonizado, que desejava incorporar o que lhe era apresentado como superior e propriamente humano. Em ambos os casos, a assimilação é uma ilusão: as pessoas nunca abandonam, de fato, a condição de negro.

A zona do não-ser é o aprofundamento da abertura, pois se o negro, a partir do sociodiagnóstico tecido no *Pele negra, máscaras brancas*, “é simbolicamente reduzido ao próprio corpo”,⁴³ sua corporeidade seria marcada por uma configuração expressamente negativa. O esquema corporal, nesse sentido, seria correspondente a um processo violento de imposição da assimilação da negrura à brancura, onde há a delimitação enquanto redução plena do negro à sua negrura, ao seu corpo.⁴⁴ Cabe salientar que os processos de assimilação sempre acabam por esbarrar na imposição da clausura racial, sendo inúteis as tentativas de tentar tornar-se humano através da assimilação enquanto caminho possível de tornar-se um Eu, visto que, como salienta Fanon, a condição de negro enquanto um inferiorizado é uma imposição colonial.

A anteposição brancura/negrura é pontuada numa redução correspondente ao dualismo cartesiano, onde o corpo deve ser dominado pela razão, pois seria a razão, enquanto *res cogitans*, que expressaria a verdadeira humanidade do ser, e não a *res extensa*, pontuada como dimensão natural animalesca do ser. Por mais que a razão seja própria do humano, a sua leitura de um pretense corpo humano universal é da ordem da crítica, pois ele aponta a construção racista que abre a modernidade num projeto violento de diferenciação,⁴⁵ no qual o sujeito universal é sempre o branco europeu.⁴⁶

O projeto de constituição do eu-Negro⁴⁷ é, nesses termos, da ordem do estabelecimento de um triplo processo de diferenciação, sendo aqui colocado enquanto *outrificação*, esta é

⁴³ Faustino, 2022, p. 71.

⁴⁴ Faustino, 2022, p. 71-73.

⁴⁵ Araújo e Chesman, 2023.

⁴⁶ Fanon, 2008; 2011; 2020b; 2022.

⁴⁷ Existe uma diferenciação entre a dimensão de reconhecimento ontológico na expressa divisão entre as categorias de *branco* e *negro* em relação a sua potencialidade de existência para além da corporeidade, onde há a discriminação entre um *Eu-branco* e um *eu-Negro*; em termos gerais, o branco possui capacidade de exercer a

correspondente às dinâmicas de *assimilação*, *epidermização* e à instauração de um *duplo-narcisismo*.

A assimilação, em termos fanonianos, diz respeito ao duplo movimento de diferenciação plena pelo qual o negro é demandado a perpassar como forma de atingir um grau de humanidade: por um lado, negação do próprio corpo em sua negrura e, por outro, a reivindicação de uma fantasmagoria branca como forma de aquisição de humanidade; como bem acentua

[...] o grupo social racializado tenta imitar o opressor e com isso desracializar-se. A raça inferior nega-se como raça diferente. Partilha com a “raça superior” as convicções, as doutrinas, e tudo o que lhe diz respeito. [...] Esse acontecimento, comumente designado por alienação, é naturalmente muito importante. Encontramo-lo nos textos oficiais sob o nome de assimilação.⁴⁸

O processo é demandante de uma negação daquilo que aproximaria o sujeito de uma condição negativante da sua existência, distanciando-o de sua própria condição de negro, fazendo da idealização branca a escapatória para que possa existir.⁴⁹ Assimilar tem que ver com alienar o sujeito do próprio corpo, cabendo ressaltar que, como acentua Faustino, para Fanon a alienação

[...] não se resumia ao plano do conhecimento, tratando-se de uma perda objetiva de si ou da capacidade – implicada em situações concretas – de efetivar-se, individual ou coletivamente, como sujeito [...]. A negrura – ou aquilo que se entende por negro [*nègre*] e o conjunto de fantasias coloniais relacionadas – passa a ser tomada como atributo maldito e inato com base no qual o colonizado é definido e, em contraponto, o branco é afirmado como expressão do ser humano universal.⁵⁰

De modo que o processo de epidermização, que circunscreve o negro na negrura arquitetada numa configuração negativada, ocorre de forma concomitante à assimilação; o projeto alienante do colonialismo é fazer do negro um alienado do próprio corpo, que só seria humano na medida em que fizesse da brancura seu horizonte existencial.⁵¹ A cisão, nesses termos, faz do esquema corporal do negro um que existe na imposição de uma trama que o

dimensão do ser numa pretensa abstração de humanidade autor reivindicada que o habilita a ser para além do corpo enquanto marcador de diferença encerrante, ao mesmo passo que o negro se apresenta não como um ser para si, mas como um corpo marcadamente diferenciado que só existe a partir deste enquanto delimitador de suas potencialidades e história. Para maiores aprofundamentos ver Jesus, A. S. D. *Notas sobre a atualidade da ferida colonial*. Recife: Titivillus, 2022.

⁴⁸ Fanon, 2018, p. 20-21.

⁴⁹ Fanon, 2008.

⁵⁰ Faustino, 2022, p. 25.

⁵¹ Gordon, 2015.

destitui da possibilidade de realização plena do próprio corpo, instaurando um duplo-narcisismo,⁵² que faz da negrura uma impossibilidade ao mesmo passo que torna a brancura um lugar desejante. Dessa forma, o que é aberto por Fanon é uma noção de sujeito na qual o corpo seria reduto de uma experiência outrificante, que demanda uma modificação da realidade para que possa ser retomado em sua singularidade sem que incorra numa construção de um novo essencialismo,⁵³ e de modo que a corporeidade seria marcada, sobretudo, pela diferença. O projeto de apreensão de corpo estabelecido por Fanon é posto enquanto abertura pela diferença, e encerramento através da retomada de si na luta pela construção de um mundo outro.

2.2 Linguagem

O que é aberto enquanto discussão em *Mãos paralelas* é uma discussão sobre o papel da linguagem como constituinte não somente do sujeito, mas também da própria realidade concreta que o circunda. Ao dar particular centralidade à linguagem como condição de estruturação da realidade, muito por conta de suas influências à época de escrita, Fanon tenta trazer à tona como esta se dá num processo tanto de constituição do sujeito quanto do seu entorno. Entretanto, já nas incursões de exorcismo pessoal percebe que esta não possui caráter de modificação do mundo, que pode funcionar tanto como aparato de aquisição da cultura enquanto objeto de inserção do sujeito na sociedade, quanto como forma de dominação.

Em *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon dá ênfase à forma organizativa da linguagem em torno destes dois processos que são concomitantes:

Atribuímos uma importância fundamental ao fenômeno da linguagem. É por esta razão que julgamos necessário este estudo, que pode nos fornecer um dos elementos de compreensão da dimensão para-o-outro do homem de cor. Uma vez que falar é existir absolutamente para o outro. O negro tem duas dimensões. Uma com seu semelhante e outra com o branco. Um negro comporta-se diferentemente com o branco e com outro negro. Não há dúvida de que esta cissiparidade é uma consequência direta da aventura colonial... E ninguém pensa em contestar que ela alimenta sua veia principal no coração das diversas teorias que fizeram do negro o meio do caminho no desenvolvimento do macaco até o homem. São evidências objetivas que dão conta da realidade.⁵⁴

Num primeiro momento, o que se percebe é como esta possui um caráter de demarcação da existência do sujeito na colônia frente aos seus pares. Se a dimensão de estruturação do Eu enquanto esquema corporal é da ordem da assimilação enquanto processo de outrificação, a

⁵² Fanon, 2008, p. 27.

⁵³ Fanon, 2022.

⁵⁴ Fanon, 2008, p. 33.

linguagem possui papel central na trama de aquisição da brancura enquanto marcadora da diferenciação do negro para com o seu próprio corpo ao direcionar-se à fantasia imposta pela violência colonial – há a subtração da língua constitutiva de sua cultura, pois esta é imposta numa zona de inferioridade que faria dos falantes seres inferiores frente ao metropolitano. Uma vez que “quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva [...], quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será [...]”,⁵⁵ o que habilita o negro a se tornar humano seria quanto mais próximo este estaria da idealização corpóreo-lexical que é imposta pelo colonizador.

Além do papel de passagem para a idealização de humanidade com o qual tem que conviver cotidianamente, algo que se mostra errôneo quando pensado em termos de dinâmica de reconhecimento, já que o processo de direcionamento à brancura como condição de se fazer sujeito é rejeitado pelo branco. O dupli-narcisismo, assim, plasma em sua formatação uma constituição fantasmagórica de indivíduo sem reconhecimento da humanidade na devolutiva. A linguagem também possui caráter de ferramenta de dominação colonial. A imposição de uma forma constitutiva especificada faz com que haja a estratificação dos sujeitos quanto a possibilidade de acesso a uma condição de humano, sendo a língua a demarcadora da diferença. A discussão da relação entre a língua do colonizado e a pretensa superioridade da linguagem do colonizador, como vemos na citação abaixo, é exposta por Fanon ao evidenciar a forma como a exigência de uma performance linguística que retire do colonizado a possibilidade de exercer sua cosmologia seria uma violência, uma vez que

Responder em *petit-nègre* é enclausurar o negro, é perpetuar uma situação de conflito onde o branco infesta o negro com corpos estranhos extremamente tóxicos. Nada de mais sensacional do que um negro que se exprime corretamente, pois, na verdade, ele assume o mundo branco. Às vezes nos acontece conversar com estudantes de origem estrangeira que falam mal o francês: o pequeno Crusoé, aliás, Próspero, fica então à vontade: explica, informa, comenta, dá lições. Com o negro civilizado a estupefação chega ao cúmulo, pois ele está perfeitamente adaptado. Com ele o jogo não é mais possível, é uma perfeita réplica do branco.⁵⁶

Fanon deixa evidente como o jogo da assimilação desenvolve uma dinâmica sob a qual o negro é colocado numa encruzilhada frente ao branco. Ao assumir o mundo branco, o negro não está somente reivindicando a humanidade através da linguagem, mas também, de reivindicar para si o peso de uma cultura sob a qual foi ensinado a desejar para que, ao tentar tornar-se branco, poderia vir a ser um humano. Dessa forma, acentua a assimilação da fala da

⁵⁵ Fanon, 2008, p. 34.

⁵⁶ Fanon, 2008, p. 48.

metrópole como ambivalente, uma vez que se por um lado o Negro assume caráter de maior humanidade, aos olhos do colono, ao falar a língua imposta, fazendo-o um que se habilita a ser potencialmente reconhecido numa possível humanização, por outro, há a constituição em seu âmago uma sensação nauseante de não pertencimento à própria carne.⁵⁷ A ferramenta de dominação linguística não é apenas de ordem existencial, mas também pode ser operacionalizada medicamente, fazendo desta um instrumento para exercício da soberania.

Em *Alienação e liberdade* (2020), compilado dos escritos psiquiátricos, podemos perceber como a linguagem possui papel central na imposição da dominação colonial em sua relação com a dimensão médica. Ao acentuar as dificuldades de condução socioterapêutica de casos de homens muçulmanos, Fanon demonstra como a atitude do sujeito colonizado perante a língua imposta nem sempre é da ordem da incorporação, mas pode emergir também enquanto resistência profunda a aceitá-la, uma vez que esta seria a representação da voz da superioridade frente à condição subalterna na qual o colonizado se encontra.⁵⁸ Fazendo referência a Merleau-Ponty, Fanon pontua como falar uma língua é sustentar o peso de uma cultura,⁵⁹ de modo que o exercer do cuidado pode ser interpelado por uma situação onde o colonizado oferece resistência a língua do dominador.

Outra consequência da relação entre linguagem e dominação pode ser percebida na forma como a metrópole impõe à colônia um regime de austeridade completo, operando como totalização da diferenciação a partir do racismo como pressuposto de organização política e social. Como afirma Fanon em *Racismo e Cultura* (2018)

[...] o racismo não é uma descoberta acidental. Não é um elemento escondido, dissimulado. Não se exigem esforços sobre-humanos para o pôr em evidência. O racismo entra pelos olhos dentro precisamente porque se insere num conjunto caracterizado: o da exploração desavergonhada de um grupo de homens por outro que chegou a um estágio de desenvolvimento técnico superior. É por isso que, na maioria das vezes, a opressão militar e econômica precede, possibilita e legitima o racismo.⁶⁰

Uma das saídas encontradas por Fanon e pela FLN (Frente de Libertação Nacional) como resposta à dominação era da mobilização das massas para luta anticolonial, entretanto, havia uma barreira linguística que impossibilitava sua construção objetiva. Por conta do imperialismo francês, boa parte da Argélia na época era analfabeta, de modo que a tentativa de agitação e propaganda com ampla utilização de jornais se mostrou ineficaz. A situação colonial

⁵⁷ Fanon, 2008.

⁵⁸ Fanon, 2020b.

⁵⁹ Fanon, 2020b, p.189.

⁶⁰ Fanon, 2018, p.19.

demandava uma incorporação de outra ferramenta para mobilização, na qual o rádio atuou como ator central, uma vez que podia romper a barreira do analfabetismo.⁶¹

A linguagem como barreira de mobilização foi utilizada pelo projeto ultracolonial francês como ferramenta de desmobilização, demandando organização interna para reconfiguração de articulação da luta de construção de um mundo outro; nessa relação, a linguagem pode não constituir, sozinha, um novo mundo, mas é utilizando-a como instrumento de luta que pode se construir um mundo outro. Em *Os condenados da terra*, a linguagem é perpassada pela abertura de uma construção que plasma concomitante o papel desta tanto enquanto mobilizadora social quanto de constituição do sujeito, mas com um elemento agora radicalizado a partir do lugar de inferiorizado: a violência como linguagem de resposta frente ao imperialismo.

2.3 Violência

A violência foi o tema pelo qual Fanon ficou notoriamente conhecido nas leituras ocidentais, especialmente por conta da recepção da introdução escrita por Jean Paul Sartre para *Os condenados da terra* que, muitas vezes de forma injusta, fez a obra ser apontada como essencializadora e, sobretudo, apologista da violência,⁶² algo que não se sustenta quando vertemos olhar para o texto fanoniano. Em *Olho se afoga/Mãos paralelas*, como visto, a violência que se abre é da ordem da tentativa de imposição de uma nova ordem social a partir da tomada de poder por um déspota que, através do parricídio, tentava reivindicar para si a missão de construção de uma realidade outra a partir de seus desejos e vontades de imposição de um modelo político que, em sua visão, seria benéfico para todos. Como o próprio Fanon conclui na peça, a tomada do poder por um para construção imposta para os outros não configuraria uma revolução, mas sim uma tirania reacionária. O que Fanon percebe, a partir de então, é que a violência é chave de compreensão do mundo a partir de uma outra ótica, do colonialismo como condição estruturante da diferenciação dos povos, tendo no racismo sua base.⁶³

⁶¹ Fanon, 2021a; 2021b.

⁶² Hanna Arendt, em *Sobre a violência* (1970), criticou ferozmente o texto fanoniano por conta de seu caráter revolucionário e de apontamento da violência como forma de luta emancipatória do colonizado, de modo que, para ela, uma construção política que se baseia no uso da violência como ferramenta de construção seria fadada a um apologismo cego e contraproducente, pois esvaziaria o debate político sereno e diplomático. O que é curioso é que, para a autora, o imperialismo britânico, que se utilizava da violência como imposição da dominação, não configurava um esvaziamento do debate político, fazia parte, apenas, do jogo político britânico.

⁶³ Fanon, 1968; 2008; 2021a; 2022.

O que se percebe, então, é como Fanon identifica na violência uma dupla função a partir da forma como essa é operacionalizada dentro da relação colonial, se apresentando, inicialmente, como forma simbólica – através da linguagem e na relação do reconhecimento e interdição do sujeito no processo de outrificação – e como forma concreta – através da imposição da dominação violenta pela força dos fuzis.⁶⁴ Esse duplo processo instaura um estado de terror⁶⁵ no qual a realização do colonizado frente à situação colonial só pode ser respondida, enquanto forma de resistência ontológica do eu-Negro, através da devolutiva daquilo que o colonizador compreende como linguagem única de diálogo: a violência. O pessimismo aberto em *O olho se afoga/Mãos Paralelas* é reivindicado e continuado em *Pele negras, máscaras brancas* e em sua visão médico-psiquiátrica sobre os processos de alienação do negro, mas que, a partir do sociodiagnóstico, passa por uma mudança de perspectiva e assume caráter de construção de uma nova realidade através da tomada da luta anticolonial como direcionador da implicação dos sujeitos para com o mundo, algo perceptível sobretudo em *Os condenados da terra*. A aposta de Fanon⁶⁶ nas lutas de libertação da qual ele fez parte aponta como, em seu pensamento, a violência não é um campo dado ou dissociado do jogo político, mas sim a causa última que necessita ser tomada na radicalidade para construção coletiva do processo emancipatório.

Essa vontade firme de levar os últimos para o início da fila, de fazê-los galgar [...] os escalões que definem uma sociedade organizada, só poderá triunfar se todos os meios forem colocados na balança, inclusive, é claro, a violência. [...] O colonizado que decide pôr em prática esse programa, converter-se em seu motor, está preparado o tempo todo para violência. Desde seu nascimento, está claro para ele que aquele mundo estreito, repleto de proibições, só pode ser reformulado pela violência absoluta.⁶⁷

A violência aparece não como um fetichismo espontaneísta, mas como saída última de uma situação encerrante da possibilidade de ser sujeito. O projeto, dessa forma, é da ordem da construção de uma nova humanidade: “essa nova humanidade [...] não pode deixar de definir um novo humanismo”.⁶⁸ Isto aponta para uma construção de realidade que utiliza da violência como ferramenta de destruição da máquina imperialista. Assim, a violência, não seria uma categoria execrável, mas sim reivindicável. Se inicialmente a violência aparece como uma imposição que instaura um estado de diferenciação, ao final de sua obra ela se torna a chave da

⁶⁴ Fanon, 2022.

⁶⁵ Fanon, 2021b.

⁶⁶ Faustino, 2022.

⁶⁷ Fanon, 2022, p. 33.

⁶⁸ Fanon, 2022, p. 247.

emancipação; do encerramento racializado à revolução armada, o texto fanoniano emana um projeto de destruição absoluta pois, como ele bem acentua, “a descolonização, que se propõe transformar a ordem do mundo, é um programa de desordem absoluta”⁶⁹ que não ocorrerá sem que seja tomada a radicalidade do que tal projeto demanda e implica, tanto pela renúncia aos essencialismos das categorias *branco* e *negro*,⁷⁰ quanto da compreensão da situação colonial.⁷¹ Em todos os casos, a saída apontada é a luta coletiva rumo à dissolução.

Conclusões

O mergulho no texto fanoniano demanda um esforço específico do leitor: entender que sua biografia está entrelaçada com seus escritos, mas que isto não constitui uma redução à ontologia como determinadora do seu pensamento. O que se abre enquanto exorcismo pessoal nos manuscritos de teatro filosófico, ainda em sua juventude, amadurece em conjunto com o autor com o passar de sua vida e das novas construções nas quais ele se implica. Nesse sentido, conferimos ao autor uma leitura que se dê a partir de si, não de uma tentativa de enquadrar num determinado campo epistêmico. Percebemos, ao final deste escrito, como a obra fanoniana não pode ser lida como dividida entre a fenomenologia e o materialismo histórico dialético, pois em seus textos há uma permanência de temas que se atualizam. A díade jovem/velho Fanon, como se Omar e Ibrahim fossem mutuamente excludentes, não se sustenta frente ao exame de sua produção. Enquanto houver uma organização social que se sustenta no capitalismo, na expropriação do homem pelo homem, tendo no racismo o seu fundamento de constituição, a obra de Fanon seguirá viva, ardendo em palavra e prática; a sociogênese, enquanto projeto de apreensão e diagnóstico amplo da realidade concreta, segue sendo atual. Concluimos, portanto, que a tríade entre corpo, linguagem e violência é apresentada em exorcismo pessoal e reaparece enquanto temática de discussão ao longo dos variados escritos, configurando totalidade à obra; além disso, podemos perceber como a maioria das questões levantadas neste artigo habilitam uma abertura para maiores discussões futuras em outros trabalhos.⁷²

⁶⁹ Fanon, 2022, p. 32.

⁷⁰ Fanon, 2008.

⁷¹ Fanon, 2022.

⁷² Este escrito, por se tratar de um recorte de dissertação de mestrado intitulada *Profilaxia da alienação colonial: implicações do pensamento filosófico de Frantz Fanon para a psicanálise*, de autoria do mesmo escritor deste artigo, muito do que se deu enquanto aprofundamento e discussão ficaram restritos ao escrito original, como a discussão sobre sociogênese, que é configurada na tríade conceitual, mas demanda uma discussão aprofundada de forma isolada.

Referências

ARAÚJO, Guilbert; CHESMAN, Demetrius. A inauguração da modernidade pela violência: crítica à noção de modernidade em Benjamin a partir da fissura colonial. *Cadernos Walter Benjamin*, n. 30, p.18-28, 2023.

CHERKI, Alice. *Frantz Fanon: um retrato*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2022.

FANON, Frantz. *Sociologie d'une révolution – l'an V de la Révolution Algérienne*. Paris: François, Maspero, 1968.

———. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

———. *Œuvre: Avant-propos de la Fondation Frantz Fanon*. Paris: La Découverte, 2011.

———. Racismo e cultura. *Revista Convergência Crítica*, v. 13, p. 78-90, 2018.

———. *O olho se afoga/Mãos Paralelas: Teatro filosófico*. Salvador: Segundo Selo, 2020a.

———. *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu Editora, 2020b.

———. *Escritos políticos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2021a.

———. *Por uma revolução africana: textos políticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021b.

———. *Os condenados da terra*. São Paulo: Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2022.

FANON, Joby. *Frantz Fanon, My brother: doctor, playwright, revolutionary*. Lanham: Lexington Books, 2014.

FAUSTINO, Deivison. *Frantz Fanon: um revolucionário particularmente negro*. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018.

———. *Frantz Fanon e as encruzilhadas: Teoria, política e subjetividade, um guia para compreender Fanon*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

GEISMAR, Peter. *Frantz Fanon: a critical study*. Londres: Wildwood House, 1973.

GORDON, Lewis R. *What Fanon said: A philosophical introduction to his life and thought*. New York: Fordham University Press, 2015.

HENRY, Paget. *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York: Routledge, 2000.

JESUS, Alexandro. *Notas sobre a atualidade da ferida colonial*. Recife: Titivillus, 2022

LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*. Tradução de Nélcio Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.

MACEY, David. *Frantz Fanon: a life*. London: Granta Books, 2000.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

PENÍA E *STÉRĒSIS*: UM PRINCÍPIO “NEGATIVO” DA GERAÇÃO BIOLÓGICA ENTRE PLATÃO E ARISTÓTELES

PENIA AND *STERESIS*: A “NEGATIVE” PRINCIPLE OF BIOLOGICAL GENERATION BETWEEN PLATO AND ARISTOTLE

JULIA GUERREIRO DE CASTRO ZILIO NOVAES¹

<https://orcid.org/0000-0002-7985-7175>

RESUMO: O objetivo deste artigo é delinear os papéis de um princípio negativo nos relatos platônico e aristotélico acerca da geração biológica no *Banquete* e na *Física*, respectivamente. Em específico, trata-se de, por um lado, analisar o protagonismo da personificação Penía (Pobreza) no discurso de Sócrates acerca dos progenitores de eros e sua relação intrínseca à atividade poiética dos animais erotizados do *Banquete* de Platão; e, por outro lado, examinar a noção aristotélica de “privação” (στέρησις) como princípio do vir-a-ser (γένεσις) de novos entes naturais na *Física*. Na primeira seção, é discutido como o relato no texto platônico desvia da fisiologia para algo mais existencial: o ímpeto reprodutivo corresponde ao sentir de uma falta ontológica, primeira, que é a mortalidade. Isto independe da consciência racional, uma vez que também animais exercem a atividade poiética. A racionalidade, exercida em distintos níveis (ou degraus), apenas modifica o recurso buscado para sanar a mortalidade. A ênfase do *Banquete*, no entanto, está na impossibilidade de atingir o verdadeiro *télos* desse Eros carente. Na segunda seção, é analisado como Aristóteles, por outro lado, ao introduzir uma sistematização bastante hermética, ainda que acene para esse tipo de *pothos* ou nostalgia mortal por uma eternidade ou divindade inalcançável, não dá ao princípio negativo da geração, a privação, um papel motivacional, seja irracional ou racional, ao ímpeto reprodutivo. É a matéria (ύλη), enquanto aspecto constitutivo do ente, assim como responsável pela sua perecibilidade e potencialidade, que se descreve de modo mais semelhante à Penía. Contudo, toda a dicção aristotélica se direciona, justamente, para a obtenção do *télos* na forma.

PALAVRAS-CHAVE: *Penía*; *Stérēsis*; Biologia.

ABSTRACT: The aim of this article is to outline the roles of a negative principle in the Platonic and Aristotelian accounts of biological generation in the *Symposium* and the *Physics*, respectively. Specifically, the aim is, on the one hand, to analyse the protagonism of the personification *Penia* (Poverty) in Socrates’ speech on the progenitors of eros and its intrinsic relationship to the *poietic* activity of the eroticised animals in the *Symposium*; and, on the other hand, to examine the Aristotelian notion of “privation” (στέρησις) as the principle of the coming-to-be (γένεσις) of new natural beings in *Physics*. In the first section, it is discussed how the account in the Platonic text deviates from physiology to something more existential: the reproductive impulse corresponds to the feeling of an ontological, primary lack, which is mortality. This is independent of rational consciousness, since animals also exercise *poietic* activity. Rationality, exercised at different levels (or steps), only modifies the resource sought to remedy mortality. The emphasis of the *Symposium*, however, is on the impossibility of reaching the true *telos* of this needy eros. In the second section, it is analysed how Aristotle, on the other hand, by introducing a rather hermetic systematisation, while nodding to this kind of

¹ Doutoranda em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio. Bolsista da CAPES. Contato: juliaznovaes@gmail.com; Link do currículo: <http://lattes.cnpq.br/9003698478598671>.

pothos or mortal nostalgia for an unattainable eternity or divinity, does not give the negative principle of generation, deprivation, a motivational role, whether irrational or rational, in the reproductive impulse. It is matter (ύλη), as a constitutive aspect of beings, as well as it is responsible for its perishability and potentiality, that is described in a way more similar to *Penia*. However, the whole of Aristotelian diction is directed precisely towards the attainment of *telos* in form.

KEYWORDS: *Penia*; *Steresis*; Biology.

Introdução

O objetivo desse trabalho é delinear os papéis de um princípio negativo nos relatos platônico e aristotélico acerca da geração biológica no *Banquete* e na *Física*, respectivamente. Em específico, trata-se de, por um lado, analisar o protagonismo da personificação *Penía* (Pobreza) no discurso de Sócrates acerca dos progenitores de eros e sua relação intrínseca à atividade *poiética* dos animais erotizados do *Banquete* de Platão; e, por outro lado, examinar a noção aristotélica de “privação” (στέρησις) como princípio do vir-a-ser (γένεσις) de novos entes naturais na *Física*.

Esta aproximação pode não ser óbvia. Com efeito, em sua *physiologia*, Aristóteles dialoga mais diretamente e com maior frequência com filósofos anteriores a Platão. Ele dá um motivo para isso, por exemplo, em *Partes dos Animais*: Sócrates e seu desinteresse no mundo natural, e sua conseqüente influência no pensamento filosófico imediatamente após a sua morte, fez “cessar” a pesquisa acerca da natureza, pois “os filósofos se inclinaram na direção da virtude útil e da política”.² Contudo, este trabalho tentará buscar a possibilidade de um diálogo entre as duas noções, na medida em que ambos os textos a serem analisados versam, ainda que a partir de perspectivas e através de modos bastante distintos, sobre o vir-a-ser.

Na primeira seção, dedicada a Platão, aproveita-se, como Sócrates, do método de Agatão: “primeiro seria preciso mostrar quem é {*Penía*}, e depois as suas ações” (199c4-5).³ Assim, o texto se volta ao mito do nascimento de Eros para que se possa evidenciar de que maneira a contribuição materna de *Penía* para a natureza do *daimon* precede e condiciona a manifestação das características paternas opostas. Em seguida, será analisado o modo como essa natureza, fundamentalmente pobre, deficiente, carente, ou faltosa, se manifesta nos animais humanos (e não humanos) como causa do ímpeto reprodutivo. Trata-se, portanto, de um trabalho que deseja focar no que diz Diotima sobre a “gravidez de corpo” (207b-208b) – e

² Aristóteles, *Partes dos Animais*, I.1.642a29-31. τὸ δὲ ζητεῖν τὰ περὶ φύσεως ἔληξε, πρὸς δὲ τὴν χρήσιμον ἀρετὴν καὶ τὴν πολιτικὴν ἀπέκλιναν οἱ φιλοσοφοῦντες. Tradução minha.

³ ὅτι πρῶτον μὲν δεοὶ αὐτὸν ἐπιδειξαι ὁποῖός τις ἐστὶν ὁ Ἔρως, ὕστερον δὲ τὰ ἔργα αὐτοῦ. Esta e toda citação do *Banquete*, a não ser que de outro indicado, é retirada da tradução de Franco e Torrano (Platão, 2021a).

não a “de alma”, embora a maioria dos comentadores privilegie esta parte do discurso, uma vez que será esse tipo de “fertilidade” que caracteriza o filósofo. Tendo em vista a proposta de relacionar o texto platônico com a *Física* aristotélica, aqui o objeto de interesse são os entes em seu aspecto biológico, enquanto entes físicos.

Na segunda seção, dedicada a Aristóteles, se buscará contextualizar o surgimento da noção de privação na investigação acerca dos princípios do vir-a-ser (γένεσις) em geral, na medida em que isto precede um esforço de definição do que é natureza (φύσις) e entes por natureza (φύσει). Uma vez que o movimento quanto à substância, i.e., a geração simples, compreende em si o processo que se entende por reprodução biológica, o primeiro momento do texto se dedica a uma exposição do raciocínio aristotélico quanto ao estabelecimento dos princípios do vir-a-ser em *Física* 1, dentre eles, especificamente, a privação. Depois, se analisará se esta relação entre privação e matéria é para o relato aristotélico suficiente como explicação para a reprodução dos animais.

1 *Penía do Banquete de Platão*

Talvez não fosse exagerado dizer que o *Banquete* seja o único outro diálogo além do *Timeu* em que Platão se dedica, ainda que parcialmente, à *physiologia* – o discurso sobre a *physis*, que verse sobre os princípios pelos quais os entes sensíveis vêm a ser. Contudo, não é diretamente que o diálogo aborda essa temática, de modo que, por outro lado, mesmo o trecho do *Banquete* que fala explicitamente sobre a geração biológica poderia ser entendido como não fisiológico. Antes, essa discussão se encontra embutida em um tipo de discurso, cujo gênero – o encômio – e o objetivo dramático – elogiar eros – determina o curso da argumentação. Física e também metafísica se submetem à temática erótica: tanto a parte que descreve o fluxo perpétuo de devir da natureza mortal, e mais especificamente da geração de novos entes animais; quanto aquela que descreve a imutabilidade do Belo em si e que poderia ser tomado como uma descrição generalizável das Ideias.

Sendo assim, para explicar o que seria o princípio negativo da geração biológica em Platão, é preciso começar por eros. No discurso do filósofo, a personagem Diotima recorre a um mito para terminar de dar conta da natureza de eros a partir da sua origem, sua gênese (203b-204a). Ela conta que a personificação da Pobreza, Penía, foi mendigar na festa de comemoração do nascimento de Afrodite, e encontrou Recurso, ou Poros, dormindo embriagado de néctar no jardim. Penía, “planejando através de sua aporia” (ἐπιβουλεύουσα διὰ τὴν αὐτῆς ἀπορίαν, 203b7-8), i.e., sua carência de recursos, estupra Poros e engendra um filho, Eros. Ao identificar a gênese de eros nesse par de opostos especial, Sócrates busca explicitar a causa (αἰτία, 204b5)

da sua natureza intermediária (μεταξύ), em múltiplos sentidos: não é homem nem deus, mas *daimon* (202d); não é nem ignorante nem sábio, mas filósofo (204a-b); não é nem sem-recursos nem rico (οὔτε ἄπορεῖ Ἔρωσ ποτὲ οὔτε πλουτεῖ, 203e4-5), mas o que se poderia glosar como “euporético” – desembaraçado, hábil em buscar recursos, inventivo:

Por ser filho de Poro e Penúria, Eros se encontra na seguinte situação: primeiro, ele é sempre pobre, e está longe de [lhe **falta** muito para, πολλοῦ δεῖ] ser doce e belo, como muitos supõem [como “os muitos” supõem, οἱ πολλοὶ], mas é duro, seco, descalço e sem lar, sempre rastejante e sem leite, deitado ao relento, porque tem a natureza da mãe, convivendo sempre com a necessidade [com a **falta**, ἀεὶ ἐνδεία σύνοικος]. Por outro lado, a exemplo do pai, ele é ardiloso [ἐπίβουλός] com o que é belo e bom, sendo corajoso, resoluto e ardente, um caçador terrível, sempre urdindo maquinações; desejoso de saber e inventivo [πόριμος], a filosofar por toda a vida, mago terrível, feiticeiro e sofista. Por natureza ele nem é imortal nem mortal, mas no mesmo dia **ora floresce e vive, quando prospera** [εὐπορήση], ora morre, e de novo revive graças à natureza do pai, e o que obtém [arranja, τὸ δὲ ποριζόμενον] **sempre lhe escapa** [escorre, ὑπεκρεῖ], **de modo que Eros não se torna nem pobre** [ἀπορεῖ] **nem rico** [πλουτεῖ] [nem se embaraça/se esgota de recursos, nem enriquece].⁴

Em sua especificidade misturada, Eros, como um deus hesiódico,⁵ explicita e desdobra as características aparentemente opostas herdadas de seus pais, mas de tal modo que não se anulam ou se destroem, e sim se complementam. Sua intermediaridade não constitui um estado terceiro neutro e fixo, mas, como é possível afirmar a partir de Sheffield,⁶ dinâmico, “que participa de ambos os extremos ou simultaneamente” – de certo modo, porque é ao mesmo tempo aporético e euporético, sem e cheio de recursos – “ou sequencialmente” – de outro modo, na medida em que alterna continuamente entre “florescimento” e “morte”, entre a posse daquilo que arranja e sua perda.

Contudo, seria possível argumentar que, em certo sentido, a maneira como eros manifesta as características herdadas não configura exatamente uma oposição de contrários. Isto está implícito na escolha platônica inovadora de Penía e Poro. Inovadora, não apenas no que diz respeito à genealogia mítica de eros, que sempre foi muito plástica e à mercê da intenção

⁴ Platão, *Banquete*, 203c4-d8. Grifos meus. ἄτε οὖν Πόρου καὶ Πενίας ὕδς ὧν ὁ Ἔρωσ ἐν τοιαύτῃ τύχῃ καθέστηκεν. πρῶτον μὲν πένης ἀεὶ ἐστί, καὶ πολλοῦ δεῖ ἀπαλός τε καὶ καλός, οἷον οἱ πολλοὶ οἴονται, ἀλλὰ σκληρὸς καὶ ἀχηρὸς καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος, χαμαιπετής ἀεὶ ὧν καὶ ἄστροφος, ἐπὶ θύραις καὶ ἐν ὁδοῖς ὑπαίθριος κοιμώμενος, τὴν τῆς μητρὸς φύσιν ἔχων, ἀεὶ ἐνδεία σύνοικος. κατὰ δὲ αὐτὸν τὸν πατέρα ἐπίβουλός ἐστί τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς, ἀνδρείος ὧν καὶ ἴτης καὶ σύντονος, θηρευτὴς δεινός, ἀεὶ τινας πλέκων μηχανάς, καὶ φρονήσεως ἐπιθυμητὴς καὶ πόριμος, φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου, δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής· καὶ οὔτε ὡς ἀθάνατος πέφυκεν οὔτε ὡς θνητός, ἀλλὰ τοτὲ μὲν τῆς αὐτῆς ἡμέρας θάλλει τε καὶ ζῆ, ὅταν εὐπορήσῃ, τοτὲ δὲ ἀποθνήσκει, πάλιν δὲ ἀναβιώσκει διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν, τὸ δὲ ποριζόμενον ἀεὶ ὑπεκρεῖ, ὥστε οὔτε ἄπορεῖ Ἔρωσ ποτὲ οὔτε πλουτεῖ. Alternativas de tradução entre colchetes são minhas.

⁵ Cf. Brandão, 2015, pp. 84-85.

⁶ Sheffield, 2006, p. 43-4, n. 2.

poética, mas especialmente da escolha de “recurso” como par da “pobreza”: o pai é sábio e eufórico (πατὴρὸς μὲν γὰρ σοφοῦ ἐστὶ καὶ εὐπόρου), a mãe, não-sábia e aporética (μητρὸς δὲ οὐ σοφῆς καὶ ἀπόρου.) (204b6-7). Note-se o paralelismo reforçado das duas caracterizações. O que se deseja precisar aqui, exatamente, é que a relação de euforia e aporia não é uma de oposição ou contrariedade, pelo menos não da maneira como Platão usa estes termos.

Na literatura grega em geral, e notadamente na comédia *Ploutos* de Aristófanes,⁷ a personificação Penía se opõe a Pluto, “riqueza” *tout court*.⁸ Esta, contudo, corresponde a um aspecto passivo ou estagnante de *fim*, completude, plenitude, que não se adequaria aos objetivos de Platão na sua caracterização de eros como uma dinâmica oscilante e perpétua. Seria mesmo possível dizer que um estado “riqueza” poderia existir independentemente de uma pobreza em um mesmo sujeito, ou que a riqueza, uma vez adquirida, elimina o seu contrário. Este é o argumento da Penía aristofânica,⁹ que reivindica para si o papel de motor, pela necessidade, da atividade humana que produz desde luxos materiais a artes e sabedoria. Já “Pluto”, segundo a personagem, levaria à estagnação total da ação e transformação e, portanto, à progressiva degeneração do estado de plenitude, novamente, em aporia de recursos.

Similarmente, a Penía platônica apresenta algum tipo de engenhosidade ou inventividade em seu caráter deliberativo: ela foi ao banquete dos deuses para mendigar e, talvez pensando com antecedência no seu encontro com Poro, ou agarrando a oportunidade do momento por sua aporia, ela engendra um plano (ἐπιβουλεύουσα) para engendrar/criar um filho. Ao estuprar o imóvel Poros, Penía arranja o complemento para sua fecundação. Os anglófonos popularizaram o provérbio: “*Necessity is the mother of invention*”, a necessidade é mãe da invenção. No caso do mito platônico, isto é literal. Ao descrever eros a partir dos significantes associados a cada um de seus genitores, tanto *euporia* (εὐπορήση, 203e2) quanto *epiboulia* (ἐπιβουλός, 203d4) estão citadas a partir do lado paterno. Contudo – e isso é crucial – não haveria *euporia* sem a necessidade dela. Nesse sentido, a *euporia* de eros é dependente da aporia que é necessariamente sua anterior e, de certo modo, genitora. A “mãe” de eros, a falta, é mais importante e determinante para o seu caráter.

Apesar de tudo isso, é importante notar que esse tipo de abordagem mítica exemplificado em 203b-204a foi mais ou menos explicitamente rejeitado pelo filósofo. Ainda em conversa com Agatão, a investigação se iniciou com o estabelecimento de que, quando se pergunta “τινος ὁ Ἔρως;” (199d1-2) – “de que é Eros” – não se busca uma resposta genealógica

⁷ Cf. Caciagli *et al.*, 2016.

⁸ Mas não “dinheiro”, a que Platão se refere preferencialmente como “*khremata*”.

⁹ Aristófanes, *Pluto*, vv. 527-34.

(ao modo dos discursos de Fedro ou Pausânias),¹⁰ mas uma resposta linguística que corresponda à estrutura do real¹¹: eros deseja um complemento, no caso, aquilo que não possui e não é, ou seja, aquilo de que é carente, ἐνδεής, de que está em falta, ἔνδεια (200e3-7).¹² Nesse sentido, é evidente que Sócrates, ao enfim recorrer ao registro mítico genealógico ou etiológico constrói imagem eloquente a partir de significantes, mas em nenhum momento Penía, Poros ou mesmo Eros são hipostasiados. Isto fica ainda mais evidente na medida em que Diotima, satisfeita por fim com sua exposição acerca da natureza de eros, passa em seguida ao tópico da sua atividade.

É neste contexto que se encontra, no texto platônico, uma descrição erótica do vir-a-ser. As considerações sobre o *ergon* erótico se desenvolvem não em torno de um eros *daimon* personificado ou substancializado, e sim, da natureza humana influenciada pela consciência erótica da falta ou da aporia – esta que se revelará produtiva, porque inerentemente fecunda para a busca de recursos. O modelo erótico de *endeia/aporia* e *euporia*, que descreve o movimento de eros, se sobrepõe ao modelo de geração e corrupção, que descreve o movimento da natureza humana. Nesse sentido, note-se que eros, enquanto μεταξύ, é linguisticamente um advérbio, ἐπίρρημα: aquilo que acompanha o fluxo da ação, é posto sobre ele, introduzindo noções “circunstanciais de espaço e modo”.¹³

Para fazer a transição entre as metades da investigação, Diotima precisa operar um alargamento do sentido de eros, com o auxílio de uma analogia com o termo *poiesis*: da mesma maneira que este significa “poesia” no discurso cotidiano, mas também designa toda passagem do não-ser ao ser (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν, 205b9) – e seria possível dizer que, de tal modo definida, *poiesis* abarca também o sentido de vir-a-ser, *genesis*. Similarmente, eros é dito normalmente do amor de pessoas belas, mas com efeito designa todo desejo “do que é bom e de ser feliz” (πᾶσα ἡ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία καὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν, 205d2) independentemente do objeto ao qual superficialmente se refere (205c-d). Analogia é, também, metáfora: esta operação permite Diotima definir a atividade de eros, cada vez mais explicitamente identificada com a *atividade dos amantes*, como sendo ela mesma uma *poiesis* em amplo sentido, uma geração ou produção que é consequência da natureza inerentemente carente, porque mortal.

A *poiesis* erótica serve de “solução” da natureza mortal para a sua falta ontológica, i.e., não ser imortal e isenta das consequências da passagem do tempo. Eros será mesmo dito o desejo de “geração e parturição no belo” (τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ); e, claro,

¹⁰ Cf. 178a-c e 180d-e.

¹¹ Cf. Fierro, 2014, p. 96; Palumbo, 2012, p. 88; Schüler, 1992, p. 75.

¹² E o que ele não possui e o que ele próprio não é e que lhe falta, tais não são as coisas de que há desejo e amor?” (καὶ ὃ μὴ ἔχει καὶ ὃ μὴ ἔστιν αὐτὸς καὶ ὃ ἐνδεής ἐστι, τοιαῦτ' ἅττα ἐστὶν ὧν ἡ ἐπιθυμία τε καὶ ὁ ἔρως ἐστίν;).

¹³ Murachco, 2001, p. 693.

necessariamente, também um desejo de imortalidade (τῆς ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι, 207a3-4), já que o desejo do bom é também o de tê-lo para sempre. Sendo mortais, os seres humanos não podem ser como os deuses, e o tipo de imortalidade substituta que podem obter ocorre através dessa geração, produção, *poiesis*: “isso é algo divino, é o que há de imortal na vida mortal, a [gravidez] e a geração [ἡ κύησις καὶ ἡ γέννησις]” (206c6-8).¹⁴

O mesmo movimento linguístico subjacente à explicitação dos sentidos estrito e alargado de eros e *poiesis* corresponde ao uso do vocabulário da gravidez e da fecundidade “de corpo” e “de alma” (206c) para se referir a todo tipo de vir-a-ser que subsistem todos os entes mortais. Com efeito, Diotima contextualiza a atividade erótica de parturição como uma manifestação especial dessa capacidade e propensão de estar em constante vir-a-ser, em constante gênese:

Se crês mesmo, disse ela, que Eros é por natureza desejo daquilo que muitas vezes admitimos, não te admires, pois, **aqui, pela mesma razão que lá**, a natureza mortal busca, tanto quanto possível, ser para sempre e imortal. **E isso ela só consegue através da** geração [do vir-a-ser, τῆ γενέσει], porque sempre deixa um novo no lugar do velho, visto que dizemos de cada ser vivo que vive e é o mesmo – por exemplo, dizemos que um homem é o mesmo desde menino até a velhice; **e embora nunca tenha nele mesmo as mesmas coisas, dele se diz, apesar disso, que é o mesmo, mas sempre se renovando [vindo a ser/tornado novo] e perdendo [morrendo em] algumas coisas [ἀλλὰ νέος ἀεὶ γινόμενος, τὰ δὲ ἀπολλύς]**, nos cabelos, na carne, nos ossos, no sangue e no corpo todo [cf. *Fédon*, 87d; *Timeu*, 43a et seq., 81a]. E não somente no corpo, mas também na alma, os modos, os hábitos, as opiniões [cf. *Ménon*, 98a], os desejos, os prazeres, as aflições [cf. *Leis*, 636d-e], os temores, cada um desses nunca é o mesmo em cada um de nós, e nunca somos os mesmos sequer nas ciências, como também cada uma delas padece do mesmo. O que chamamos de estudar ocorre porque o conhecimento nos abandona, pois esquecimento é evasão de conhecimento, e o estudo ao produzir de novo uma memória em lugar da que se foi conserva o conhecimento, de modo que ele pareça ser o mesmo [cf. *Filebo*, 33e, *Leis*, 732b]. **É assim que todo mortal se conserva, não pelo fato de ser exatamente o mesmo**, tal como o ser divino, mas pelo fato de o que envelhece e morre deixar outro novo semelhante ao que ele mesmo era. Por esse meio, Sócrates, disse ela, o mortal participa da imortalidade, no corpo e em tudo mais. O imortal porém é de outro modo. Não te admires, portanto, se por natureza todos zelam por seu próprio rebento, pois por causa da imortalidade esse cuidado e esse amor acompanham todos os seres.¹⁵

¹⁴ ἔστι δὲ τοῦτο θεῖον τὸ πρᾶγμα, καὶ τοῦτο ἐν θνητῶ ὄντι τῷ ζῳῷ ἀθάνατον ἔνεστιν, ἡ κύησις καὶ ἡ γέννησις.

¹⁵ Platão, *Banquete*, 207c8-208b9. Grifos e colchetes meus. Εἰ τοίνυν, ἔφη, πιστεύεις ἐκείνου εἶναι φύσει τὸν ἔρωτα, οὐ πολλάκις ὠμολογήκαμεν, μὴ θαύμαζε. ἐνταῦθα γὰρ τὸν αὐτὸν ἐκείνῳ λόγον ἡ θνητῆ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατόν ἀεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος. δύναται δὲ ταύτη μόνον, τῆ γενέσει, ὅτι ἀεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ, ἐπεὶ καὶ ἐν ᾧ ἐν ἑκάστον τῶν ζῳῶν ζῆν καλεῖται καὶ εἶναι τὸ αὐτό – οἷον ἐκ παιδαρίου ὁ αὐτὸς λέγεται ἕως ἂν πρεσβύτης γένηται· οὗτος μέντοι οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν αὐτῷ ὁμῶς ὁ αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ νέος ἀεὶ γινόμενος, τὰ δὲ ἀπολλύς, καὶ κατὰ τὰς τρίχας καὶ σάρκα καὶ ὀστέα καὶ αἷμα καὶ σύμπαν τὸ σῶμα. καὶ μὴ ὅτι κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν οἱ τρόποι, τὰ ἦθη, δόξαι, ἐπιθυμίαι, ἡδοναί, λῦπαι, φόβοι, τούτων ἕκαστα οὐδέποτε τὰ αὐτὰ πάρεστιν ἐκάστῳ, ἀλλὰ τὰ μὲν γίγνεται, τὰ δὲ ἀπόλλυται. πολὺ δὲ τούτων ἀτοπώτερον ἔτι, ὅτι καὶ αἱ ἐπιστῆμαι μὴ ὅτι αἱ μὲν γίνονται, αἱ δὲ ἀπόλλυται ἡμῖν, καὶ οὐδέποτε οἱ αὐτοὶ ἔσμεν οὐδὲ κατὰ τὰς

Diotima explicita no início da passagem o espelhamento entre eros e natureza humana, e termina sugerindo que são análogas tanto as alterações físicas espontâneas de substituição de aspectos internos ou próprios quanto a geração física de novos entes mortais, i.e., filhos. Eros poderá ser dito o maior colaborador (συνεργόν, 212b) dos seres humanos porque homologa e se associa à nossa ação mais básica, modificando-a e *facilitando*-a pelo dom de voltar esta capacidade *poiética* para, no caso aqui visado, a geração biológica de filhos e o cuidado de nutri-los, zelar por eles, mantê-los vivos e bem (207b; 208b; 209c). Esta é uma das maneiras ou recursos, uma das artimanhas eróticas ou *mekhanai*, de participar da imortalidade (ἀθανασίας μετέχει, 208b3) sem efetivamente alcançá-la.

É com a plenitude da imortalidade que se contrasta especificamente essa descrição fluxista do mundo sensível, oscilante entre falta e recurso, porque ela é “de outro modo”. Este modo é posteriormente descrito na caracterização da forma do belo como imune a toda e qualquer mudança, a qualquer vir-a-ser:

sempre sendo, sem nascer nem morrer, sem crescer nem decrescer e, além disso, nem belo aqui e feio ali, nem agora sim e depois não, nem em relação a isso belo e em relação àquilo feio, nem belo aqui e feio alhures, como se para uns fosse belo e para outros feio [...] mas, ao contrário, sendo ele mesmo, por si mesmo, consigo mesmo, eternamente unímico e todas as outras coisas belas dele participam de tal modo que, enquanto tudo o mais nasce e morre, ele nem cresce nem diminui, nem nada sofre.¹⁶

Por oposição, para o mundo sensível, valeria o mesmo argumento da carência linguístico-ontológica do desejo, o eros que é sempre *de* algo: é porque não é que busca tornar-se; se fosse, plenamente, como o divino, não haveria impulso qualquer pelo tornar-se qualquer outra coisa. Nesse sentido, em ambos os casos – seja na natureza de eros ou na natureza humana; seja na renovação dos cabelos ou dos pais pelos filhos – é o princípio negativo o responsável pelo vir-a-ser. No texto platônico, esse princípio se diz de muitos modos: Penía, aporia, falta, ou simplesmente mortalidade.

ἐπιστήμας, ἀλλὰ καὶ μία ἐκάστη τῶν ἐπιστημῶν ταῦτόν πάσχει. ὁ γὰρ καλεῖται μελετᾶν, ὡς ἐξιούσης ἐστὶ τῆς ἐπιστήμης· λήθη γὰρ ἐπιστήμης ἕξοδος, μελέτη δὲ πάλιν καινὴν ἐμποιοῦσα ἀντὶ τῆς ἀπιούσης μνήμην σφάζει τὴν ἐπιστήμην, ὥστε τὴν αὐτὴν δοκεῖν εἶναι. τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σφάζεται, οὐ τῷ παντάπασιν τὸ αὐτὸ αἰεὶ εἶναι ὡσπερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν. ταῦτη τῆ μηχανῆ, ὃ Σώκρατες, ἔφη, θνητὸν ἀθανασίας μετέχει, καὶ σῶμα καὶ τᾶλλα πάντα· ἀθάνατον δὲ ἄλλη. μὴ οὖν θαύμαζε εἰ τὸ αὐτοῦ ἀποβλάστημα φύσει πᾶν τιμᾶ· ἀθανασίας γὰρ χάριν παντὶ αὐτῆ ἢ σπουδῆ καὶ ὁ ἔρος ἔπεται.

¹⁶ Platão, *Banquete*, 211a1-5, b1-5. πρῶτον μὲν αἰεὶ ὄν καὶ οὔτε γιγνώμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῆ μὲν καλόν, τῆ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δὲ οὐ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν· ... ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἕλαττον γίνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν.

2 *Stérēsis* na Física de Aristóteles

Diferente do caso analisado de Platão, Aristóteles foi mais prolífico – e mais direto ao ponto – ao fazer *physiologia*: é do que se trata a coleção de textos conhecidos como a *Física*, assim como seus diversos “tratados” biológicos. A natureza, os entes naturais e os princípios do seu vir-a-ser são abordados de modo circunscrito como objetos de investigação da física, uma ciência específica, teórica e secundária. Ela é assim entendida porque abarca apenas um conhecimento parcial acerca do ente, qual seja, dos entes que possuem em si o princípio de movimento (ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως), i.e., φύσις (*Metafísica*, E.1025b18 ss.). Isto é o mesmo que dizer os entes naturais ou que são “por natureza” (φύσει), os que mudam e/ou se movem *kath’auto* – ou seja, vêm-a-ser e se corrompem, se alteram, crescem ou diminuem e se locomovem¹⁷ por virtude, sobretudo, de sua forma.

Aristóteles esclarece este impulso ou força inata dos entes naturais em direção ao movimento e mudança (ὁρμὴν ... μεταβολῆς ἔμφυτον, II.1.192b18-19) opondo o seu modo de ser ao daqueles entes produzidos (τῶν ποιουμένων, 192b28) pela *tekhné* humana, como camas e roupas, que não possuem em si mesmos o princípio de sua *poiesis* (οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἔχει τὴν ἀρχὴν ἐν ἑαυτῷ τῆς ποιήσεως, 192b28-29). Por serem matéria, estes objetos produzidos podem sofrer degenerações, mas, por virtude daquilo que são em sentido mais forte e definitivo – cama ou roupa –, i.e., por sua forma, de modo algum são capazes de, por si próprios, refazerem a si mesmos ou outros do mesmo tipo. Por outro lado, o ente natural, pela “autodeterminação” da sua forma¹⁸, ou seja, por si, tende à preservação da sua *entelecheia*.

Aristóteles ilustra este ponto com o seguinte exemplo: “um homem **vem-a-ser** de homem, mas não cama de uma cama” (ἔτι γίγνεται ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, ἀλλ’ οὐ κλίνη ἐκ κλίνης, *Física*, II.1.193b8)¹⁹. Como afirma Angioni:

São duas as ideias que Aristóteles pretende ressaltar com esse lema [sc. “homem vem-a-ser de homem”]: por um lado, a ideia de que são os seres humanos – e não outros quaisquer – os responsáveis pelo aparecimento de novos seres humanos; por outro lado, a ideia de que seres humanos são naturalmente propensos a garantir sua conservação, por meio da reprodução de novos indivíduos de mesma espécie.²⁰

¹⁷ Aristóteles, *Física*, II.1.192b14-15, III.1.200b25-34.

¹⁸ Angioni, 2004, p. 7.

¹⁹ Cf. *Partes dos Animais*, I.1.641b23ss.

²⁰ Angioni, 2004, p. 7.

Em resumo, a natureza, enquanto princípio de movimento, é também “o princípio responsável pela autopreservação e reprodução dos entes naturais”.²¹ É possível dizer, portanto, que a diferença entre o modo de ser dos entes naturais e dos entes produzidos é, com efeito, uma diferença que diz respeito também ao seu modo de vir-a-ser, o seu γίγνεσθαι.

Foi necessário percorrer este caminho preliminar de modo a delimitar em que sentido interessará aqui a noção de privação (στέρησις), qual seja, dentro do vir-a-ser ou geração que responde pela noção de *reprodução*, o vir-a-ser “simples” de uma nova substância, um novo ente ontologicamente autônomo. Com efeito, o caminho tomado aqui é inverso ao que Aristóteles tomou. A definição explícita de *physis* como princípio de movimento, da qual é possível compreender que também é princípio da reprodução dos entes naturais, ocorre apenas no segundo livro da *Física*. Antes de tudo, considerando necessário delimitar os princípios da ciência da natureza (184a14-16), Aristóteles conduz uma investigação dos princípios dos processos de vir-a-ser que se aplicam também aos entes naturais (Bostock, 2006, p. 1), seja do vir-a-ser simplesmente (ἀπλῶς δὲ γίγνεσθαι) ou do vir-a-ser *alguma coisa* (τι γίγνεσθαι, 190a32). A natureza, e, portanto, a geração biológica, é subsumida a este procedimento, ela mesma podendo ser dita um vir-a-ser (ἡ φύσις ἢ λεγομένη ὡς γένεσις, 193b12), e este mesmo podendo ser dito de muitos modos (πολλαχῶς δὲ λεγομένου τοῦ γίγνεσθαι, 190a31).

A privação (στέρησις) é um dos três princípios elencados do vir-a-ser, ao lado do seu oposto, a forma (εἶδος), e do subjacente (ὑποκείμενον). Aristóteles chega a esse número após uma revisão e discussão relativamente breve com seus antecessores – e não apenas os fisiólogos *stricto sensu* –, donde concluí que todos, de um modo ou de outro, elencaram os contrários como princípios (188a19), e que estes com frequência podem ser reduzidos a uma lógica do excesso e da falta (ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις, 189b12).²² A necessidade lógico-ontológica de um substrato para explicar o vir-a-ser se impõe na medida em que os contrários não sofrem a ação um do outro (190b33), nem são em sentido substancial (189a29). Aristóteles conclui ao final do capítulo 7 do livro 1:

Está dito, portanto, quantos são os princípios dos entes naturais envolvidos no vir-a-ser, e de que modo são tantos. É evidente que é preciso que algo esteja subjacente aos contrários e que os contrários sejam dois. Mas, de outro modo, não é necessário que os contrários sejam dois, pois um dos contrários poderá ser suficiente para efetuar a mudança, por sua presença e ausência [τῆ ἀπουσίᾳ καὶ παρουσίᾳ]. [...] Assim, essa natureza [sc. subjacente, ἡ δὲ ὑποκειμένη φύσις, 191a7-8] é um princípio – embora ela não seja ente nem seja uma da maneira como *um certo isto* o é; outro princípio é aquilo de que é a definição

²¹ *Idem.*

²² Cf. Angioni in Aristóteles, 2009, p. 141.

[λόγος, i.e., forma], e outro, enfim, é o contrário deste último: a privação [στέρησις].²³

Assim, o vir-a-ser é compreendido como um processo no qual um substrato, i.e., matéria, passa de um estado de privação ao acabamento da forma contrária, o que de certo modo pode ser entendido como a passagem de uma ausência para uma presença de uma mesma coisa. Isto é válido tanto para o τι γίνεσθαι, vir-a-ser alguma coisa, quanto para o ἀπλῶς γίνεσθαι, vir-a-ser simplesmente: um ser humano amusical, no qual a *mousiké* está ausente, se torna ser humano musical, i.e., passa a ter a *mousiké* presente em si; da mesma forma, um ser humano que não existe, no qual a forma do ser humano está ausente, se torna ser humano, presentificando a forma em seu acabamento.

Em ambos os casos, seria possível dizer ainda: um ser-humano passa do não-ser ao ser, em diferentes sentidos. Evidentemente, este “não-ser” deve ser bem entendido, por um lado, *katá symbebekós* e não como “não-ser simplesmente”. Não-ser, nesse sentido, é privação, que, portanto, “é por si mesma não-ente” (ἐστι καθ' αὐτὸ μὴ ὄν, 191b15-16) e não subsiste no resultado do processo de vir-a-ser, i.e., o novo ente que possui a propriedade cuja ausência correspondia à privação. Por outro lado, este “não-ser” poderia também ser entendido como um não-ser em ato, i.e, potência (191a23-191b34).

Ademais, enquanto contrário perfeito da forma (*eidos*) (Angioni in Aristóteles, 2009, p. 220), a privação é também, de certo modo, forma (193b18). Isto é significativo, e o último ponto que precisa ser esclarecido antes que se avalie em que medida o papel da privação na reprodução dos animais se assemelha e/ou se diferencia de Penía no relato platônico. Sendo uma privação determinada também forma porque é contrário de uma forma, não pode ser a privação, entendida como princípio “negativo” da geração, aquilo responsável pelo “desejo”, o ímpeto em direção à forma. Pois, como afirma Aristóteles um pouco antes:

não é possível que a forma deseje a si mesma – por não ser carente –, nem que o contrário a deseje (pois os contrários corrompem uns aos outros), mas o que deseja a forma é a matéria, como fêmea a desejar o macho ou o feio a desejar o belo (não o feio em si mesmo, mas como concomitante, nem a fêmea em si mesma, mas como concomitante). De certo modo, é possível que essa natureza [sc. subjacente] **se corrompa e venha a ser**, mas de outro modo, não.

²³ Aristóteles, *Física*, I.7.191a3-7, 191a12-14. πόσαι μὲν οὖν αἱ ἀρχαὶ τῶν περὶ γένεσιν φυσικῶν, καὶ πῶς ποσαί, εἴρηται· καὶ δῆλόν ἐστιν ὅτι δεῖ ὑποκεῖσθαι τι τοῖς ἐναντίοις καὶ τάναντία δύο εἶναι. τρόπον δέ τινα ἄλλον οὐκ ἀναγκαῖον· ἰκανὸν γὰρ ἔσται τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ποιεῖν τῇ ἀπουσίᾳ καὶ παρουσίᾳ τὴν μεταβολήν. ... μία μὲν οὖν ἀρχὴ αὕτη, οὐχ οὕτω μία οὔσα οὐδὲ οὕτως ὄν ὡς τὸ τόδε τι, μία δὲ ἧς ὁ λόγος, ἔτι δὲ τὸ ἐναντίον τούτου, ἡ στέρησις. Tradução de Angioni, Aristóteles, 2009.

Enquanto ela é aquilo em que [sc. se muda], ela é em si mesma suscetível de corrupção (pois aquilo que se corrompe, a privação, está nela).²⁴

A matéria, enquanto receptáculo da privação (Angioni in Aristóteles, 2009, p. 189), é suscetível de corrupção (192a25) e, reciprocamente, da geração correspondente (*Sobre a geração e a corrupção*, 318a24–25). É a matéria, nesse sentido, que deseja a forma por sua carência, por sua privação da forma – mas não é ela mesma “privação”, ainda que seja inseparável dela,²⁵ e conhecível apenas por analogia. Assim, o papel da privação em relação à matéria pode ser melhor entendido como um aspecto constitutivo da forma que rege a sintaxe da matéria,²⁶ e que a privação determinada de alguma forma é eliminada ou substituída pela aquisição da forma ao fim do movimento de vir-a-ser.

Tendo estabelecido de que modo a privação é um princípio do vir-a-ser, e que, portanto, se aplica a todo tipo de geração inclusive a biológica, resta investigar se é a privação, enquanto princípio, poderia ser entendida como causa do ímpeto reprodutivo em algum sentido próximo ao que se viu no *Banquete* de Platão. A seguinte passagem do *De Anima* pode auxiliar nessa última operação:

E as suas funções [sc. da alma nutritiva] são o gerar e o servir-se de alimento. Pois, para os que vivem – isto é, todos que forem perfeitos e não mutilados nem gerados espontaneamente –, **o mais natural dos atos é produzir outro ser igual a si mesmo** [φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων ... τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἶον αὐτό]; o animal, um animal, a planta, uma planta, a fim de que participem do eterno e do divino como podem; pois todos desejam isto e em vista disto fazem tudo o que fazem por natureza [κατὰ φύσιν] (e o em vista de tem dois aspectos: por um lado, o de que é em vista e, por outro, o em quê). Ora, uma vez que é impossível compartilhar do eterno e do divino de maneira contínua – porque nada perecível admite durar uno em número e o mesmo –, no que cada um pode participar é compartilhando desta maneira, uns mais, outros menos, e **perdura não o mesmo, mas como mesmo**; uno não em número, mas uno em forma.²⁷

²⁴ Aristóteles, *Física*, 192a20-27. καίτοι οὔτε αὐτὸ αὐτοῦ οἶόν τε ἐφίεσθαι τὸ εἶδος διὰ τὸ μὴ εἶναι ἐνδεές, οὔτε τὸ ἐναντίον (φθαρτικὰ γὰρ ἀλλήλων τὰ ἐναντία), ἀλλὰ τοῦτ' ἔστιν ἡ ὕλη, ὥσπερ ἂν εἰ θῆλυ ἄρρενος καὶ αἰσχρὸν καλοῦ· πλὴν οὐ καθ' αὐτὸ αἰσχρὸν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός, οὐδὲ θῆλυ, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός. φθείρεται δὲ καὶ γίγνεται ἔστι μὲν ὥς, ἔστι δ' ὡς οὐ. ὡς μὲν γὰρ τὸ ἐν ᾧ, καθ' αὐτὸ φθείρεται (τὸ γὰρ φθειρόμενον ἐν τούτῳ ἔστιν, ἢ στέρησις. Tradução de Angioni. Aristóteles, 2009.

²⁵ Jaulin, 2003, p. 25.

²⁶ Jaulin, *op. cit.*, p. 31.

²⁷ Aristóteles, *De Anima*, II.4.415a26. ἥς ἔστιν ἔργα γεννησάτω καὶ τροφῆ χρῆσθαι· φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα ἢ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἶον αὐτό, ζῶον μὲν ζῶον, φυτὸν δὲ φυτὸν, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θεοῦ μετέχουσιν ἢ δύνανται· πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, καὶ ἐκείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν (τὸ δ' οὐ ἕνεκα διττόν, τὸ μὲν οὐ, τὸ δὲ ᾧ). ἐπεὶ οὖν κοινωνεῖν ἀδύναται τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θεοῦ τῆ συνεχείᾳ, διὰ τὸ μηδὲν ἐνδέχεσθαι τῶν φθαρτῶν ταῦτο καὶ ἐν ἀριθμῷ διαμένειν, ἢ δύναται μετέχειν ἕκαστον, κοινωνεῖ ταύτη, τὸ μὲν μᾶλλον τὸ δ' ἥττον, καὶ διαμένει οὐκ αὐτὸ ἀλλ' οἶον αὐτό, ἀριθμῷ μὲν οὐχ ἓν, εἶδει δ' ἓν. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. Aristóteles, 2012.

Notadamente, o vocabulário lembra o platônico não só em termos gerais como nos termos específicos da passagem analisada acima (*Banquete*, 207c8-208b9; supra, p. 7):²⁸ a reprodução seria uma tentativa de imitação do divino para dele poder “participar” (μετέχειν) através não do mesmo, mas de um novo/outro igual a si mesmo. Além disso, está no mesmo horizonte explicativo as noções de nutrição, responsável pela “reprodução de si mesmo” envolvida no desenvolvimento de um ente até sua forma adulta e a manutenção desta, assim como de reprodução propriamente dita, a geração de outro ente semelhante.²⁹ Além disso, é a perecibilidade do ente natural que é dita causa dessa “participação” substituta no eterno e no divino.

A razão da perecibilidade do ente natural corresponde à dupla contribuição de matéria e privação. Contudo, é a forma que permanece, e é ela que é enfatizada por Aristóteles em seus relatos sobre reprodução – vê-se: do mesmo modo que é a alma, que é forma, responsável pela capacidade do ente de nutrir-se e gerar, também é o macho, transmissor da forma, que tem o princípio do movimento e da geração (τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως ἔχον τὴν ἀρχήν).³⁰ Pelo menos no que diz respeito à geração simples, não parece estar no horizonte aristotélico o tipo de *work-in-progress* eterno que se vislumbra na “fisiologia metafísica” do *Banquete*, mas antes o vocabulário do acabamento, de substituição de cada privação pela forma que lhe é contrária. É possível, contudo, que seja tudo uma questão de ênfase: *steresis* é apenas uma vez utilizada em *Geração dos Animais*, e para se referir ao frio como privação de calor (743a36).

Considerações finais

Em conclusão, aqui se buscou discutir em paralelo as noções de Penía e privação em Platão e Aristóteles, respectivamente, na tentativa de determinar de que modo elas seriam responsáveis pela geração biológica, e se haveria alguma semelhança nas diferentes funções que cada filósofo atribui a elas. Ainda que seja possível dizer que, dentro de seus respectivos contextos de desenvolvimento, Penía e privação são “princípios negativos” da geração, na medida em que correspondem ao âmbito do não-ser, a diferença de abordagem metodológica dificulta colocá-las em comunicação.

O relato no texto platônico desvia da fisiologia para algo mais existencial: o ímpeto reprodutivo corresponde ao sentir de uma falta ontológica, primeira, que é a mortalidade. Isto independe da consciência racional, uma vez que também animais exercem a atividade poiética.

²⁸ (Reis in Aristóteles, 2012, p. 220)

²⁹ Reeve in Aristóteles, 2019, p. 233.

³⁰ Aristóteles, *De generatione animalium*, 716a6.

A racionalidade, exercida em distintos níveis (ou degraus), apenas modifica o recurso buscado para sanar a mortalidade. A ênfase do *Banquete*, no entanto, está na impossibilidade de atingir o verdadeiro *télos* desse Eros carente.

Aristóteles, por outro lado, ao introduzir uma sistematização bastante hermética, ainda que acene para esse tipo de *pothos* ou nostalgia mortal por uma eternidade ou divindade inalcançável, não dá ao princípio negativo da geração, a privação, um papel motivacional, seja irracional ou racional, ao ímpeto reprodutivo. É a matéria, enquanto aspecto constitutivo do ente, assim como responsável pela sua percibilidade e potencialidade, que se descreve de modo mais semelhante à Penía. Contudo, toda a dicção aristotélica se direciona, justamente, para a obtenção do *télos* na forma.

Referências

Primárias:

ARISTÓFANES. *Pluto (A Riqueza)*. Tradução de Américo da Costa Ramalho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

ARISTÓTELES. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. *Física I-II*. Prefácio, tradução e comentários: Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

_____. *Física*. Tradução, introdução, notas e bibliografia e glossário anotados de Carlos Humberto Gomes. Coimbra: Edições 70, 2023.

_____. *Generation of Animals, History of Animals I, Parts of Animals I*. Translated with an introduction and notes by C. D. C. Reeve. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 2019.

_____. *Physique*. Présentation, traduction et notes de Pierre Pellegrin. 3 ed. Paris: GF Flammarion, 2021.

_____. *Sobre a geração e a corrupção*. Tradução e notas de Francisco Chorão. Lisboa: Casa da Moeda, 2009

PLATÃO. *Banquete*. Tradução de Irley Franco e Jaa Torrano. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora PUC-Rio; Edições Loyola, 2021a.

_____. *O Banquete*. Tradução de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2021b.

Secundárias:

ANGIONI, L. A filosofia da natureza de Aristóteles. *Ciência & Ambiente*, v. 28, pp. 5-15, 2004.

BOSTOCK, D. Aristotle on the Principles of Change in Physics I. In: BOSTOCK, D. *Space, Time, Matter and Form. Essays on Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon Press, 2006. Capítulo 1, pp. 1-18.

BRANDÃO, J. L. *Antiga musa: arqueologia da ficção*. Belo Horizonte: Relicário, 2015.

BUARQUE, L. O animal mimético. 2008. 354p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

CACIAGLI, S.; CAPRA, A.; GIOVANNELLI, M.; REGALI, M. Penia da Aristofane alla scena contemporanea. La forza drammatica di un personaggio anti-cômico. *Lessico del Comico*, v. I, pp. 78-97, 2016.

COHEN, S. M. Alteration and persistence: form and matter in the *Physics* and *De Generatione et Corruptione*. In: SHIELDS, C. (Ed.) *The Oxford Handbook of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 2012. Capítulo 9, pp. 205-226.

FIERRO, M. A. *Elenchos y eros: el caso de Sócrates y Agatón en Smp. 199c-201a*. *Archai*, n. 14, pp. 93-108, 2014.

JAULIN, A. Le rôle de la matière dans la théorie aristotélicienne du devenir. *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 1, Matière et devenir dans les philosophies anciennes, pp. 23-32, 2003.

MURACHCO, H. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora Vozes, 2001.

PALUMBO, L. Eros e Linguaggio nel Simposio. *Archai*, n. 9, pp. 85-92, 2012.

PELLEGRIN, P. *Le vocabulaire d'Aristote*. Paris: Ellipses, 2009.

SHEFFIELD, F. C. C. *Plato's Symposium: the ethics of desire*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

SCHÜLER, D. *Eros: Dialética e Retórica*. São Paulo: Editora Edusp, 1992.

APONTAMENTOS SOBRE A FUNDAÇÃO DA COMUNIDADE EM FREUD E HOBBS

NOTES ON THE FOUNDATION OF COMMONWEALTH IN FREUD AND HOBBS

MARINA SANTOS DE CASTRO¹

<https://orcid.org/0000-0002-6202-9998>

RESUMO: O objetivo deste trabalho é investigar a fundação da comunidade humana através das semelhanças entre os pensamentos de Sigmund Freud e Thomas Hobbes. Nossa proposta não é igualar as proposições dos autores, apagando as diferenças existentes entre um e outro, mas compreender a influência da filosofia hobbesiana em um dos pensadores mais inventivos do século XX. A distância de três séculos entre eles ressalta a contínua relevância da metodologia filosófica política de Hobbes na busca pelo sentido da ação humana e na construção de um repertório discursivo sobre o mundo social. Demonstraremos como o processo de utilização da psicanálise como instrumento de análise social por Freud — especialmente nas obras *Totem e Tabu* (1913), *Psicologia de Grupo e a Análise do Ego* (1921) e *O Mal-Estar na Civilização* (1930) — se assemelha ao caminho desenhado por Hobbes em *O Leviatã* (1651), que vai do homem e sua natureza desejante à necessidade de um contrato comum possibilitado pela figura do soberano. Nossa análise terá como foco três pontos de intersecção entre as teorias dos dois autores. Estes pontos são: indivíduo como fundamento de inteligibilidade do social e o papel da auto-observação como instrumento de conhecimento sobre o humano; o conflito entre indivíduo e civilização que contraria a tese do humano como animal essencialmente político; a necessidade de uma figura de autoridade — pai em Freud e soberano em Hobbes — na passagem da natureza à cultura.

PALAVRAS-CHAVE: Freud; Hobbes; Filosofia política; Teoria psicanalítica.

ABSTRACT: The aim of this paper is to investigate the foundation of the human community through the similarities between the thoughts of Sigmund Freud and Thomas Hobbes. Our intention is not to equate the propositions of these authors, erasing the differences between them, but to understand the influence of Hobbesian philosophy on one of the most inventive thinkers of the 20th century. The three-century gap between them highlights the ongoing relevance of Hobbes's political philosophical methodology in the search for the meaning of human action and in the construction of a discursive repertoire about the social world. We will demonstrate how Freud's use of psychoanalysis as a tool for social analysis—particularly in the works *Totem and Taboo* (1913), *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (1921), and *Civilization and Its Discontents* (1930)—resembles the path outlined by Hobbes in *Leviathan* (1651), which moves from man and his desiring nature to the necessity of a common contract enabled by the figure of the sovereign. Our analysis will focus on three points of intersection between the theories of these two authors. These points are: the individual as the foundation of social intelligibility and the role of self-observation as a tool for knowledge about the human; the conflict between the individual and civilization, which contradicts the thesis of humans as

¹ Doutoranda em Filosofia pela PUC-Rio. E-mail: scastromarina@gmail.com; Link do currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7477136848347278>.

essentially political animals; the necessity of an authority figure—father in Freud and sovereign in Hobbes—in the transition from nature to culture.

KEYWORDS: Freud; Hobbes; Political Philosophy; Psychoanalytic theory.

Introdução

Não são raros os trabalhos interessados em esmiuçar as semelhanças entre Hobbes e Freud.² Apesar de Freud ter recusado qualquer título de filósofo e raramente fazer alusão aos pensadores desse campo, as semelhanças entre suas análises sociais e a investigação feita por Hobbes no *Leviatã* são inegáveis. Três pontos fundamentais parecem unir esses autores e serão eles os guias de nossa análise.

O primeiro diz respeito ao ponto de partida da investigação, a saber: partir do homem para entender o social. Em sua psicologia social, iniciada em *Totem e Tabu*, Freud relaciona estrutura psíquica e organização social na constituição da subjetividade humana e no surgimento da civilização, a partir da ideia de horda primitiva e pacto entre irmãos. Ele explora como a vida psíquica dos indivíduos imprime seu conteúdo em nossas instituições, especialmente através do que podemos chamar de "formas sociais simbolicamente paternas".³ Enquanto isso, temos no *Leviatã*, como prelúdio ao problema de formação da comunidade, o livro 1: Do Homem. Nele, Hobbes afirma, ainda na introdução: "Para descrever a natureza deste homem artificial, examinarei: Primeiro a sua matéria e o seu artífice, que são, ambos, o homem".⁴ Ambos os autores concebem, portanto, a comunidade humana como um produto artificial desenvolvido a partir das características de seu criador – psíquicas em Freud e naturais em Hobbes. Para compreender a criação, faz-se necessário compreender seu artífice. Em outras palavras, investigam o surgimento de um comum antinatural, contrariando a tese aristotélica do homem como um animal essencialmente político. Este é o segundo ponto em comum entre os dois pensadores.

O terceiro ponto refere-se ao interesse em entender a formação da cultura humana como uma transição para o mundo da lei, realizada, em Hobbes, pela criação de um representante soberano do comum. Esse representante tem a função de sobrepujar os interesses individuais em nome da ordem, garantindo a reprodução do social. Ele concilia, ao menos em parte, o indivíduo — com seus desejos antissociais — e a civilização. Em Freud, essa figura se realiza

² Cf. Avila, 2010; Enriquez, 1990; Weinstein, Weinstein, 1979.

³ Cf. Castro, 2023, p.60 et seq.

⁴ Hobbes, 2003, p.12.

pela metáfora paterna, um subproduto teórico do mito original proposto em *Totem e Tabu*. É importante salientar que nos escritos freudianos há uma diferença entre o pai real e o pai como “methaphorá” (μεταφορά). Ou seja, como figura que nos transporta de um lugar para outro: da natureza à lei.

Escolhemos utilizar os termos “comum” e “comunidade” em referência ao termo “Commonwealth”, usado originalmente por Hobbes e usualmente traduzido por “República”. Nossa opção se dá por dois motivos interligados: o primeiro diz respeito ao fato de que não é a forma de governo o foco de nossa investigação, mas a necessidade de instituição de alguma forma de poder e sua legitimidade fundada em um contrato geral; secundamente, acreditamos que essa escolha reflete a aproximação das análises sociais de Freud e da filosofia política Hobbes que exploraremos ao longo do trabalho. Veremos, a partir dos três pontos enunciados, como a análise hobbesiana do Leviatã encontra eco nas reflexões freudianas sobre a formação da cultura humana. Abriremos os pontos com citações de ambos os autores que resumem a ideia a ser trabalhada e prosseguiremos com comentários que elucidam as semelhanças entre os autores.

1 Da relação entre a vida interior e o desenvolvimento da ordem social

Do desejo surge o pensamento de algum meio que vimos produzir algo de semelhante àquilo que almejamos; e do pensamento disso, o pensamento de meios para aquele meio; e assim sucessivamente, até chegarmos a algum início dentro do nosso próprio poder. E porque o fim, pela grandeza da impressão, vem muitas vezes ao espírito, nossos pensamentos serão rapidamente trazidos outra vez ao caminho certo se começarem a vagar. A que, observado por um dos sete sábios, o levou a dar aos homens o seguinte preceito, que hoje está esquecido, *Respice finem*, o que significa que em todas as nossas ações devemos olhar muitas vezes para aquilo que queremos ter, pois deste modo concentramos todos os nossos pensamentos na forma de o atingir.⁵

Parece-me ser uma descoberta muito surpreendente que também os problemas da psicologia social se mostrem solúveis com base num único ponto concreto: a relação do homem com o pai. É mesmo possível que ainda outro problema psicológico se encaixe nesta mesma conexão. Muitas vezes tive ocasião de assinalar que a ambivalência emocional, no sentido próprio da expressão – ou seja, a existência simultânea de amor e ódio para os mesmos objetos – jaz na raiz de muitas instituições culturais importantes. Não sabemos nada da origem dessa ambivalência. Uma das pressuposições possíveis é que ela seja um fenômeno fundamental de nossa vida emocional. Mas parece-me bastante válido considerar outra possibilidade, ou seja, que originalmente ela não fazia parte de nossa vida emocional, mas foi adquirida pela raça humana em

⁵ Hobbes, op. cit., p. 25.

conexão com o complexo-pai, precisamente onde o exame psicanalítico de indivíduos modernos ainda a encontra revelada em toda a sua força.⁶

Partimos aqui da noção de que a filosofia política é uma tradição de discursos, uma coleção disponível de maneiras de pensar o mundo, fixadas na linguagem. Portanto, mais do que uma questão de método, partir do homem individual para pensar as possibilidades de formação de um comum é uma maneira de afirmar o papel da auto-observação como condição para o conhecimento sobre o social. Isso institui o conhecimento de si, não apenas como condição de possibilidade para o conhecimento do universal, mas principalmente como condição da própria ação política, da criação e intervenção no mundo.

Hobbes se debruça sobre o sentido do ditado “Lê-te a ti mesmo” e afirma: “quem olhar para dentro de si mesmo e considerar o que faz quando pensa, opina, raciocina, tem esperança e medo, etc., e por quais motivos o faz, poderá por esse meio ler e conhecer quais os pensamentos e as paixões de todos os outros homens”.⁷ Como antecipamos na introdução, em *Leviatã* temos o exame do artífice como ponto de partida para compreender o animal artificial. Freud segue por um caminho semelhante.

A psicanálise freudiana — como método investigativo e prática clínica — se constitui como um instrumento de deciframento daquilo que é oculto na mente e na ação humana. Sua utilização como dispositivo de pesquisa antropológica visa, conseqüentemente, contribuir para o desvelamento dos desejos inconscientes manifestos nas práticas culturais e para a criação de um sentido da vida social. Esse movimento pode ser observado em obras como *Totem e Tabu* (1913), *Psicologia de Grupo e Análise do Ego* (1921), *O Futuro de uma Ilusão* (1927) e *O Mal-Estar na Civilização* (1930). Se na prática clínica podemos identificar traços de desejos infantis inconscientes nas experiências vividas por indivíduos adultos, na psicologia social podemos encontrar, desde os primórdios da civilização, desejos basilares que nos ajudam a compreender a influência do psiquismo no surgimento e desenvolvimento de nossas organizações sociais.

Utilizar a psicanálise como instrumento de investigação do social, isto é, pensar o social a partir do conhecimento sobre a mente humana, já denota a semelhança metodológica com Hobbes. Todavia, indo além disso, parece-nos valioso salientar a importância que o processo de auto-observação, como indicado por Hobbes, assume na teoria freudiana. Não são raros os momentos em que Freud declara como a autoanálise influenciou suas hipóteses psicanalíticas. Ao falar sobre o interesse que motiva sua pesquisa, que resulta na obra de 1913, Freud diz em carta a Ernest Jones (de 9 de agosto de 1911): “Estou seguindo um caminho tortuoso na ordem

⁶ Freud, 1913, p.158.

⁷ Hobbes, op. cit., p.12.

de minhas obras (isto é, 'trabalhos'), mas é a ordem das conexões inconscientes",⁸ e em carta a Ferenczi (de 11 de agosto de 1911): "O trabalho sobre o Totem é um negócio brutal. Estou lendo grossos livros sem estar realmente interessado neles, pois já sei os resultados; meu instinto os diz para mim".⁹

Para ambos os autores, portanto, entender o homem fora do social é passo necessário para entender por que ele recorre à comunidade e este entendimento é indissociável da leitura de si mesmo, que culmina na questão: se os homens são, acima de tudo, animais que desejam, por que se associam, renunciando à possibilidade — ainda que ideal — da realização irrefreada de satisfação? Como inimigos decidem conjuntamente tornar-se partes de um mundo regido pelo direito comum?

Em "O Retorno do Totemismo na Infância", ensaio que encerra a obra de 1913, Freud constrói uma ficção teórica para explicar as origens da civilização humana. Ele se baseia nas hipóteses sobre a origem da lei e da ordem social de James Atkinson, na importância simbólica dos rituais totêmicos segundo William Robertson Smith, e na horda de primatas descrita por Charles Darwin. Para Freud, em um contexto primitivo originário, a espécie se organizava em pequenas hordas lideradas por um progenitor autoritário e violento, que expulsava os filhos ao atingirem a maturidade para assegurar a posse das mulheres. Segundo essa hipótese, os filhos expulsos retornaram em bando para assassinar o pai e disputar o que lhes era proibido, estabelecendo assim uma nova ordem, agora, propriamente social.

Note que, nessa horda originária, ainda não temos uma descrição do estado de natureza como o pensado por Hobbes. Na horda primitiva de Freud, não havia lei, mas também não havia guerra de todos contra todos, visto que não havia igualdade de capacidades. Nesta horda, o que temos é um progenitor de poder irrestrito, atuando como limite absoluto da satisfação dos outros membros da horda. O parricídio foi, no mito originário freudiano, o ato que fundou a possibilidade da cultura e da comunidade, pois é também o que estabeleceu o estado de natureza. É com a morte do pai que surge um estado de conflito generalizado:

Embora os irmãos se tivessem reunido em grupo para derrotar o pai, todos eram rivais uns dos outros em relação às mulheres. Cada um queria, como o pai, ter todas as mulheres para si. A nova organização terminaria numa luta de todos contra todos, pois nenhum deles tinha força tão predominante a ponto de ser capaz de assumir o lugar do pai com êxito. Assim, os irmãos não tiveram outra alternativa, se queriam viver juntos - talvez somente depois de terem passado por muitas crises perigosas -, do que instituir a lei contra o incesto,

⁸ Jones, 1989, p 350.

⁹ Ibid. p. 351.

pela qual todos, de igual modo, renunciavam às mulheres que desejavam e que tinham sido o motivo principal para se livrarem do pai.¹⁰

Assim como em Hobbes, os irmãos tornaram-se inimigos porque eram iguais em capacidade e desejavam a mesma coisa: poder e posse das mulheres. Eles desejaram ocupar o lugar do pai que assassinaram; assim, o pacto tornou-se necessário para a vida em comunidade, tal como em Hobbes:

De modo que na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória.

A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens [...].¹¹

Nesta ficcionalização histórica proposta por Freud, após o estabelecimento de um estado de guerra de todos contra todos, decorrente do sucesso do parricídio, os irmãos não tiveram outra alternativa senão estabelecer um pacto que garantisse a segurança de todos. Nesta primeira configuração propriamente social, dotada de leis, foi estabelecida a renúncia às relações sexuais com as mulheres do clã, ou seja, a proibição do incesto. Para atenuar a culpa pelo assassinato do pai, também foi instituída a proibição do assassinato do animal totêmico, compreendido como símbolo do poder do pai morto. Esse símbolo também garantiu a identificação dos homens como irmãos, dotados de um direito comum, visto que eram herdeiros daquele que fora o líder e progenitor da horda original. Para Freud, esse clã fraterno representa a primeira organização social humana.

O estabelecimento do totemismo como religião e do tabu como ordem social representa um pacto com o pai morto. Promete-se a não repetição do crime – respeito pela vida do animal totêmico – e espera-se desse pai simbólico, aquilo que fora um dia função do pai real – proteção e cuidado. Freud revela, assim, que o ponto de partida do desenvolvimento da civilização deriva da posição ambivalente do pai como protetor/castrador e do sentimento filial de culpa e de busca, dos filhos, pela expiação do crime após a identificação com o pai ideal mitológico.

Podemos observar, portanto, que o parricídio é ato que abre a possibilidade de fundação do comum e saída do estado de natureza. O que explica porque, para Freud, jaz, na origem da civilização, a coexistência entre amor e ódio dos filhos para com o pai morto. Assim, o

¹⁰ Freud, op. cit., p.147.

¹¹ Hobbes, op. cit., p.108.

complexo de Édipo, que sintetiza o desejo pela mãe e a ambivalência emocional para com o pai, permeia todo o desenvolvimento da cultura humana.

2 A natureza antissocial e o conflito entre o indivíduo e a civilização

Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra, que é a consequência necessária (conforme se mostrou) das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito e os forçar, por medo do castigo, ao cumprimento dos seus pactos e à observância das leis de natureza [...].

Porque as leis de natureza (como a justiça, a equidade, a modéstia, a piedade, ou em resumo, fazer aos outros o que queremos que nos façam) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder que as faça ser respeitadas, são contrárias às nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes. E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar segurança a ninguém.¹²

Em tudo o que se segue, adoto, portanto, o ponto de vista de que a inclinação para a agressão constitui, no homem, uma disposição instintiva original e autossustentada, e retorno à minha opinião, de que ela é o maior impedimento à civilização. [...] A necessidade, as vantagens do trabalho em comum, por si só, não as manterão unidas. Mas o natural instinto agressivo do homem, a hostilidade de cada um contra todos e a de todos contra cada um, se opõe a esse programa da civilização.¹³

Para Hobbes e Freud, a competição entre indivíduos é consequência inevitável da caracterização do humano como um animal que deseja. Hobbes afirma que “a felicidade é uma contínua marcha do desejo, de um objeto para outro”¹⁴. Assim, neste movimento sem fim, as inclinações humanas seguem na direção da conquista de poder e domínio de outros humanos, garantindo a satisfação ilimitada do desejo. Similarmente, na obra de 1930, Freud afirma que a busca pela felicidade é o objetivo da vida humana, esse objetivo possui uma positiva de satisfação dos desejos e uma meta negativa de fuga do sofrimento¹⁵, o que atesta a necessidade de um contrato que regule essa busca, como vimos na explanação sobre a origem do tabu como ordenamento social.

É importante que façamos uma observação antes de continuarmos. *Totem e Tabu* e *O Mal-Estar na Civilização*, as duas principais obras da psicologia social freudiana, são separadas não só por mais de 15 anos, mas também por uma mudança teórica significativa: a passagem da primeira para a segunda tópica. Na segunda tópica, momento em que se insere a obra de 1930, Freud já havia abandonado a ideia de um psiquismo cindido essencialmente entre

¹² Hobbes, op. cit., p.143.

¹³ Freud, 1930, p.125-126.

¹⁴ Hobbes, op. cit. p.85.

¹⁵ Freud, op. cit. p.84.

inconsciente e consciente, cuja oposição básica era entre princípio de realidade e princípio de prazer, por uma estrutura psíquica de Id, Ego e Superego, onde a oposição essencial se dá entre pulsões de morte e pulsões de vida. Não acreditamos ser necessário, para o objetivo deste trabalho, esmiuçar o desenvolvimento da teoria freudiana, apenas pontuar que faremos esse salto no próximo parágrafo.

Depois de assassinares o pai da horda, interditor de todos os desejos, o ódio foi satisfeito e o amor pelo pai emergiu na forma de culpa e, posteriormente, de identificação. É por meio dessa identificação e para impedir a repetição do ato que surgem os mecanismos culturais de restrição da agressividade (como o totemismo e suas leis) e a instância psíquica que Freud nomeou como superego. O superego é a instância que assume o papel de interditor; ele é o resultado da internalização das restrições culturais que surgem no totemismo. Assim, a renúncia da agressividade contra o pai morto é o que confere ao superego seu poder. Quanto mais se elevam as restrições civilizacionais contra a agressividade, mais cruel e fortalecido torna-se o superego.

A diferença entre as exigências que vêm de fora e as que vêm de dentro, ou melhor, entre o medo da autoridade externa (oriunda da figura do pai) e a ansiedade diante do superego, é que os desejos proibidos, embora possam permanecer desconhecidos pelos outros, não podem esconder-se do superego. Dessa maneira, a renúncia instintual não é mais suficiente para aplacar o mal-estar. Isto é, nem a renúncia nem a culpa serão recompensadas com o amor e a proteção do pai morto (totem e, posteriormente, Deus, além do pai real). Se a perda de amor representava uma ameaça de infelicidade vinda do mundo exterior, que podia ser manejada com obediência, o superego surge garantindo uma permanente infelicidade interna, tão mais severa quanto mais virtuoso o indivíduo for. Todo desejo interdito será punido, visto que sua realização é indiferente para o superego. Por isso, quanto mais civilizados, maior o mal-estar.

Assim, a severidade do superego não é apenas resultado da severidade da lei externa, mas consequência da intensidade de nossa própria agressividade, que, não podendo ser executada, volta-se contra o ego na forma de culpa. É a partir deste movimento que Freud conclui que todo indivíduo é virtualmente inimigo da civilização: a civilização exige cada vez mais renúncia da agressividade, essa agressividade reprimida é absorvida como culpa e orientada de volta para o indivíduo, por meio do superego, produzindo um crescente mal-estar. Ou seja, existe em Freud um conflito insuperável entre indivíduo e civilização, mesmo com a instituição de uma ordem comum.

O que Freud apresenta aqui vai alguns passos além da teoria hobbesiana. Se, em ambos, o estado de natureza é um estado de guerra de indivíduos em busca da satisfação irrestrita de

seus desejos, e a função da comunidade é garantir um pacto de paz baseado na repressão de desejos e na diminuição da liberdade individual, em Hobbes a tarefa é possível de ser realizada com sucesso pela instituição de um governo comum. Já em Freud, essa tarefa é impossível de ser realizada integralmente e a adequação ao pacto, apesar de necessária, é fonte de um profundo e insuperável sofrimento psíquico.

A pergunta decisiva que Freud nos deixa em sua investida pela psicologia social é: em que medida o progresso da civilização e do próprio psiquismo humano podem diminuir os prejuízos advindos das renúncias instintuais? O que também pode ser formulado nos seguintes termos: em que medida a civilização pode elevar o homem para algo além de um animal escravo do desejo inconsciente? E ainda: pode a civilização prescindir da função paterna?

Este é o centro da recusa freudiana à ideia de instinto gregário, ou de animal social. Para ele, o desejo humano não segue na direção de combinar-se em unidades sociais, mas em referência ao amor do poderoso pai assassinado. Assim, para Freud, não somos animais de grei, mas de horda, isto é, de obediência e submissão a um líder soberano. O surgimento da comunidade não deriva da necessidade natural por união social, mas do desejo infantil das massas por um pai protetor. Pai esse que precisou ser assassinado e recriado para que surgisse a civilização.

Da mesma maneira, Hobbes afirma que, diante do desejo de atingirmos nossos fins, surge também os desejos de autoconservação, de colher o fruto do trabalho, de construir uma vida confortável e de fugir da morte. Como não há justo ou injustos no estado de natureza, a razão sugere as normas da paz social, normal que nos levam à subjugação, visto que é esta exigência da paz e da conservação de si. Em Hobbes, o monopólio de um poder que intimide a todos é a condição de possibilidade do pacto.

3 A invenção do comum: o pai e o soberano

Portanto, não é de admirar que seja necessária alguma coisa mais, além de um pacto, para tornar constante e duradouro o seu acordo; ou seja, um poder comum que os mantenha em respeito, e que dirija as suas ações para o benefício comum. A única maneira de instituir um tal poder comum [...] é conferir toda a sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir todas as suas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. Isso equivale a dizer: designar um homem ou uma assembleia de homens como portador de suas pessoas, admitindo-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que assim é portador de sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e à segurança comuns; todos submetendo desse modo as suas vontades à vontade dele, e as suas decisões à sua decisão. Isto é mais do que consentimento ou

concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens [...] ¹⁶

O sentimento social, assim, se baseia na inversão daquilo que a princípio constituiu um sentimento hostil em uma ligação da tonalidade positiva, da natureza de uma identificação. [...] Não nos esqueçamos, contudo, de que a exigência de igualdade num grupo aplica-se apenas aos membros e não ao líder. Todos os membros devem ser iguais uns aos outros, mas todos querem ser dirigidos por uma só pessoa. Muitos iguais, que podem identificar-se uns com os outros, e uma pessoa isolada, superior a todos eles: essa é a situação que vemos realizada nos grupos capazes de subsistir. Ousemos, então, corrigir o pronunciamento de Trotter de que o homem é um animal gregário, e asseverar ser ele de preferência um animal de horda, uma criatura individual numa horda conduzida por um chefe. ¹⁷

Freud escreve, em 1921, a obra *Psicologia de Grupo e Análise do Ego*, na qual, servindo-se das teses de *Totem e Tabu*, busca investigar os mecanismos constituintes da subjetividade humana que ditam nosso comportamento em grupos sociais, a partir das noções de identificação e amor que encontram coesão na figura de um líder.

A psicologia de grupo freudiana, refletindo a horda primeva, é entendida como uma união entre duas psicologias: a social (dos filhos, ou irmãos em grupo) e a individual (do pai, ou líder). Em Freud, não parece haver a existência primeira de nenhuma das duas; ambas são construídas a partir do conflito edipiano fundado pelo parricídio. Isso explica uma importante questão: a qualidade a-histórica conferida ao complexo de Édipo e à imagem do pai. O assassinato do pai não é apenas o que possibilita o surgimento da cultura e, portanto, de uma psicologia social, mas também o que permite a emergência da psique individual nos irmãos. Em outras palavras, não há propriamente subjetividade humana antes do parricídio.

O pai morto volta ao grupo na figura de um líder que, segundo Freud, assume a figura de um pai poderoso, amoroso e protetor. Por essa razão, todos os membros formam um laço social derivado da experiência desse amor; assim, cada membro está ligado individualmente ao grupo por dois laços: o primeiro com o líder e o segundo com os demais participantes. A existência desse laço é o que diferencia o grupo de um agrupamento genérico de pessoas. É a força dessa ligação com o líder que uniformiza o grupo e apazigua as hostilidades e contradições que podem surgir entre os membros (irmãos).

Um outro dado importante para a psicanálise é que, nas parcelas inconscientes deste psiquismo, o mais primitivo e o mais evoluído coabitam sem nenhuma hierarquia. Dessa maneira, assim como a criança ainda habita no adulto, o selvagem habita no civilizado: “a mente

¹⁶ Hobbes, op. cit., p.146

¹⁷ Freud, 1921, p.131.

primitiva é, no sentido mais pleno desse termo, imperecível”.¹⁸ Ao partir desse axioma, podemos entender por que o complexo de Édipo é considerado por Freud como um operador a-histórico de ordenamento social e interdição do desejo, como explicou Joël Dor em sua obra *O Pai e sua Função em Psicanálise*:

Contra toda expectativa, até mesmo contra toda ideia recebida, a noção de pai intervém no campo conceitual da psicanálise como um operador simbólico a-histórico. Vamos entendê-la, então, como um referente que apresenta esta particularidade essencial de não estar sujeito à ação de uma história, pelo menos no sentido de um ordenamento cronológico. Todavia, ficando fora da história, ele não deixa de estar paradoxalmente inscrito no ponto de origem de toda história. A única história que lhe podemos logicamente supor é uma história mítica. Mito necessário, se é que existe, já que esta suposição é universal.¹⁹

O pai em psicanálise é, portanto, um princípio organizador do humano, um elemento de ligação entre indivíduo e sociedade, e um fundamento da possibilidade de um comum. Acreditamos que esse pai assume, dessa maneira, função semelhante à soberania pensada por Hobbes. O que ambos os autores revelam em suas investigações é que a comunidade não é simplesmente uma união de indivíduos, visto que, por natureza, somos inimigos, mas o produto de um pacto de transferência de certa soberania individual para um soberano comum.

Aqui os autores se encontram de maneira especial. Assim como é o assassinato do chefe da horda que funda a própria ideia de pai, de filho, de irmão e a possibilidade de aparecimento da cultura em Freud, em Hobbes é também a criação da pessoa artificial que nos inventa como súditos. A inteligibilidade dos “autores” (como Hobbes se refere aos cidadãos participantes do pacto) se dá por meio da representação do “ator” (soberano); logo, este homem que existe antes do soberano não é o mesmo daquele que é fundado após a criação dele. O conjunto de pessoas torna-se uma comunidade quando se projeta para além de si mesmo através da criação do soberano. É o animal artificial que cria a possibilidade do comum e não o contrário. O que dá ao comum uma unidade, em Hobbes, é a unidade do representante e não dos representados:

Uma multidão de homens se torna uma pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira que tal seja feito com o consentimento de cadú um dos que constituem essa multidão. Porque é a unidade do representante, e não a unidade do representado, que faz a pessoa ser una. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. E não é possível entender de nenhuma outra maneira a unidade numa multidão.²⁰

¹⁸ Freud, 1915, p. 295.

¹⁹ Dor, 1991, p.13.

²⁰ Hobbes, op. cit., p.141.

Conclusão

Vimos que os desejos primitivos e as qualidades emocionais ambivalentes provenientes da horda originária fizeram da civilização uma necessidade absoluta. Ela não se apresenta apenas como uma saída possível para um problema de agressividade e competição entre os homens, mas como o próprio ponto de origem mítico desse sujeito. Assim como em Hobbes, o estado de natureza aparece como um instrumento analítico, tornando sua existência histórica irrelevante. Seu papel é evidenciar a constante tensão entre indivíduo e civilização, justificando a necessidade da manutenção do pacto, sustentado pela transferência de poder absoluto ao soberano. Em Freud, o parricídio, como mito de origem, revela que o homem social se funda necessariamente a partir de seu caráter não natural. A natureza do homem aponta para uma falta que torna essa cultura, estabelecida pela repressão dos desejos, necessária, ao mesmo tempo em que perpetua a eterna tensão hobbesiana entre natureza e cultura. O homem freudiano, assim como o hobbesiano, é cindido pela necessidade do social e pela individualidade antissocial. Por fim, vimos que nem o pacto nem a coerção são suficientes para manter qualquer coesão social. Se, em Hobbes, o soberano confere a possibilidade e unidade do comum, em Freud, temos a figura do pai como um operador simbólico a-histórico, essencial para a cultura humana.

Referências

AVILA, Daniel C. O desejo (i)limitado: conflito e satisfação em Hobbes, Freud, Reich e Spinoza. *Revista Transformações*, São Paulo. v.3, n.2, 2010.

CASTRO, Marina. *Entre o conflito psíquico e o conflito político: um estudo sobre a ideia freudiana de desamparo*, (Dissertação), Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

ENRIQUEZ, Eugène. *Da Horda ao Estado: Psicanálise do vínculo social*. Tradução Teresa Cristina Carreteiro e Jacyara Nasciutti, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu*. Tradução Órizon Carneiro Muniz. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol XIII. Rio de Janeiro: Imago, 2006 [1913].

_____. *Os Instintos e suas Vicissitudes*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol XIV. Rio de Janeiro: Imago, 2006 [1915].

_____. *Psicologia de Grupo e Análise do Ego*. Tradução de Eudoro Augusto Macieira de Souza. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 2006 [1921].

_____. *O Futuro de uma Ilusão*. Tradução José Octávio de Aguiar Abreu. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol XXI. Rio de Janeiro: Imago, 2006 [1927].

_____. *O Mal-Estar na Civilização*. Tradução José Octávio de Aguiar Abreu. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol XXI. Rio de Janeiro: Imago, 2006 [1930].

HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JONES, Ernest. *A Vida e Obra de Sigmund Freud*, vol.2. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1989.

PEDROSO, A.B.; SOUSA, E.L.A. *Vestígios do Contratualismo da Obra de Freud*. In 16º Encontro Nacional da Associação Brasileira de Psicologia Social, Recife, Nov. 2011.

REGO, João. Poder, Estado e Sociedade em Hobbes e Freud: Reflexões sobre Leviatã e O Mal-estar na Civilização. *Cadernos de Estudos Sociais*, Recife, v. 2, n.2, p. 283-319, 1995.

WEINSTEIN, Michael; WEINSTEIN, Deena. Freud On the Problem of Order: the Revival of Hobbes. *Diogenes*, v. 27 n.108, p. 39-56. 1979.

Normas para publicação

Escopo e política

A revista AnaLógos publica artigos inéditos em filosofia ou que tenham relevância filosófica. Os artigos são submetidos ao exame cego de dois pareceristas. Todos os artigos publicados são julgados por pareceristas, sem exceção. A atual política editorial da AnaLógos visa dar publicidade aos trabalhos apresentados na Semana dos Alunos da Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio (SAF), podendo também incluir artigos diversos submetidos continuamente por meio do endereço eletrônico **analogos.pucrio@gmail.com** para apreciação pelo Conselho Editorial, em números especializados que versam sobre temas e áreas filosóficas de relevo.

Processo de análise e aprovação de artigos: *Peer review*

Uma vez que o artigo foi recebido e o editor o julgou adequado para ser encaminhado para um parecerista, indicado por consulta aos membros do conselho editorial, o texto é despersonalizado e enviado aos pareceristas, com vistas à impessoalidade do processo de análise e aprovação. O parecerista deverá preencher um formulário uniforme e objetivo. É concedido o prazo de um mês para a emissão do parecer. Contudo, não é possível estabelecer com exatidão os prazos para o processo em razão da disponibilidade dos pareceristas. No caso dos artigos julgados inadequados em uma triagem inicial de pertinência filosófica, o editor justificará aos autores a recusa do conselho editorial. A aceitação poderá ser parcial (no caso de o parecerista e/ou o editor requerer modificações no artigo) ou total (aprovação sem ressalvas). O editor permanecerá em contato com os autores para dirimir controvérsias que resultem do processo de análise e esclarecer o parecer negativo.

Processos administrativos internos

A secretaria da revista é responsável pela comunicação oficial por meio do endereço eletrônico **analogos.pucrio@gmail.com**, atuando como intermediário entre revisores, editores e autores, a fim de preservar o anonimato dos autores perante os revisores e vice-versa. Caso um editor submeta um artigo à própria edição em que trabalha, seu texto deverá ser aprovado por dois avaliadores independentes, e a identidade destes deve permanecer confidencial indefinidamente. Similarmente, se um editor também atuar como revisor na mesma edição, a identidade do autor será revelada somente após a aprovação unânime dos pareceristas. Após os pareceres técnicos e as revisões realizadas pelos autores, é conduzida uma revisão ortográfica, que pode incluir sugestões de mudanças de estilo, caso não tenham sido previamente feitas

pelos revisores. A etapa final da produção editorial consiste no trabalho de diagramação, a qual, assim como a revisão ortográfica, pode ser feito tanto pela comissão editorial como por terceiros. Os artigos finalizados e aprovados são encaminhados individualmente junto com a apresentação aos responsáveis pela plataforma Maxwell para a atribuição do DOI, procedimento que precede a finalização da edição, resultando na versão definitiva com a paginação final estabelecida.

Normas para elaboração dos textos:

Páginas: O texto deve possuir no mínimo 15 e no máximo 25 páginas, incluindo cabeçalho, resumo, palavras-chave e bibliografia;

Layout: folha A4, orientação em retrato, margens superior e esquerda de 2,5cm, inferior e direita de 2,5cm, numeração das páginas no canto superior direito, exceto a primeira página, que não deve ser numerada;

Título: O texto deve ser iniciado pelo título, em caixa alta, fonte Times New Roman tamanho 12, alinhado à esquerda e em negrito, seguido das informações do autor alinhadas à direita da página. As informações devem incluir: nome completo, instituição vinculada, nível (mestrando ou doutorando) e programa de pós-graduação, e órgão de fomento de bolsa da pesquisa, caso seja bolsista.

A seguir deve vir o resumo, contendo de 250 a 300 palavras, seguido de 3 a 5 palavras-chave, separadas por ponto e vírgula;

Resumo e palavras-chave: Estes termos devem estar em caixa alta e negrito, fonte Times New Roman tamanho 12, espaçamento simples. Não inserir quebra de linha entre o título e o conteúdo. O conteúdo do resumo e das palavras-chave não deve estar em caixa alta e deve estar em fonte Times New Roman tamanho 12, justificado, parágrafo e espaçamento simples. Entre o resumo e as palavras-chave deve possuir uma quebra de linha.

Corpo do texto: O corpo do texto deve ser justificado, fonte Times New Roman tamanho 12, parágrafo e espaçamento entre linhas de 1,5 cm, espaçamento antes 0pt e depois 6pt, com recuo da primeira linha em 1,25 cm. Caso haja divisão do texto por partes ou seções, seus respectivos

subtítulos devem vir numerados – excetuando introdução e conclusão –, alinhados à esquerda e em negrito com fonte Times New Roman tamanho 12. As citações com até três linhas devem ser feitas no corpo do texto, entre aspas. As citações com mais de três linhas devem ser feitas na linha imediatamente abaixo, com recuo de 4cm, tamanho 11, espaçamento simples, sem aspas;

Citações em notas de rodapé: As referências das citações devem ser feitas em nota de rodapé, seguindo o padrão Sobrenome, ano da obra, página. As notas de rodapé devem ter tamanho 10 e espaçamento simples.

Referências: As referências completas devem vir obrigatoriamente no final do texto, em seção intitulada “Referências”, com título alinhado à esquerda, em negrito com fonte Times New Roman, tamanho 12, espaçamento simples. O conteúdo das Referências deve observar as normas da ABNT naquilo que não for expresso nessas normas. O modelo deve ser:

Obras: SOBRENOME, Nome. Título (em itálico). Edição. Tradutor. Cidade: Editora, ano.

Revistas ou periódicos: SOBRENOME, Nome. Título do artigo. Nome da revista ou periódico (em itálico), número, volume, ano.

Teses e dissertações: SOBRENOME, Nome. Título (em itálico), referir se é tese ou dissertação, curso, universidade, cidade, ano.

Textos da internet: SOBRENOME, Nome. Título (em itálico). Disponível em: <link do texto>. Último acesso em: data do último acesso.

Vídeos da internet: SOBRENOME, Nome. Título do vídeo (em itálico). Disponível em: <link do vídeo>. Último acesso em: data do último acesso.

Transliteração de alfabetos não latinos: Os termos gregos ou de outras línguas que utilizam alfabetos não-latinos com até 5 palavras devem vir acompanhados de sua transliteração, entre parênteses, em caracteres latinos, ou devem ser expressos diretamente em caracteres latinos. Acima de 5 palavras, o original deve constar em nota de rodapé com a tradução no corpo do texto.

Todas as citações de obras estrangeiras presentes no corpo do texto devem estar traduzidas para a língua portuguesa, sendo opcional inserir seu original em nota de rodapé. Caso a citação seja menor do que cinco linhas, pode vir acompanhada de seu original no corpo do texto, com recuo de 4cm, tamanho 11, espaçamento simples, sem aspas.

Nenhuma parte deste material pode ser utilizada ou reproduzida - em qualquer meio ou forma, seja digital, fotocópia, gravação etc. - nem apropriada ou estocada em banco de dados, sem a autorização dos autores e editores desta edição.