

A

Revista de Filosofia

e-ISSN:1984-4255



ARGUMENTOS

Ano 16 - N.º 32 - 2024

DOSSIÊ

Transposições
nos estudos
da antiguidade(s)



Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará.



Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará - UFC

DOSSIÊ

Transposições nos estudos da antiguidade(s)



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

REITOR

Prof. Custódio Luís Silva de Almeida

PRÓ-REITORA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

Prof.^a Regina Celia Monteiro de Paula

DIRETOR DA IMPRENSA UNIVERSITÁRIA

Francisco Charles Rocha

DIRETOR DO INSTITUTO DE CULTURA E ARTE

Prof. Marco Túlio Ferreira da Costa

ARGUMENTOS

Revista de Filosofia

COMITÊ EDITORIAL

Editor Geral

Dr. Hugo Filgueiras de Araújo (UFC)

EDITORES DE SEÇÃO

Filosofia Prática

Dr. Judikael Castelo Branco (UFT), Dr. Odílio Alves Aguiar (UFC)

Filosofia Teórica

Dr. Cícero Antônio Cavalcante Barroso (UFC), Dr. Ralph Leal Heck (UFC)

Filosofia Clássica

Dr.^a Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), Dr.^a Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)

EDITORA DO DOSSIÊ

Dr.^a Jovelina Ramos (UFPA)

CONSELHO EDITORIAL

Adriano Correia (UFG-Brasil)

Adriano Naves de Brito (UNISINOS-Brasil)

André Duarte (UFPR-Brasil)

André Leclerc (UNB-Brasil)

Cícero Barroso (UFC-Brasil)

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE-Brasil)

Cláudio Boeira Garcia (UNIJUI-Brasil)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN-Brasil)

Edmilson Alves Azevedo (UFPB-Brasil)
Eduardo Castro (Universidade Beira interior, UBI-Portugal)
Ernani Chaves (UFPA-Brasil)
Fernando Eduardo de Barros Rey Puente (UFMG-Brasil)
Fernando Magalhães (UFPE-Brasil)
Giuseppe Tosi (UFPB-Brasil)
Guido Imaguire (UFRJ-Brasil)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ-Brasil)
Helder B. Aires de Carvalho (UFPI-Brasil)
João Branquinho (Universidade de Lisboa, ULISBOA-Portugal)
João Emiliano Aquino Fortaleza (UECE-Brasil)
Jorge Adriano Lubenow (UFPB-Brasil)
Juan Adolfo Bonaccini (UFPE-Brasil) - *In memoriam*
Luís Filipe Estevinha Lourenço Rodrigues (UFC-Brasil)
Luis Manuel Bernardo (Universidade Nova de Lisboa UNL-Portugal)
Marco Antônio Caron Rufino (UNICAMP-Brasil)
Marcos Silva (UFPE-Brasil)
Maria Cecília Maringoni de Carvalho (PUCCAMP-Brasil)
Mário Vieira de Carvalho (Universidade Nova de Lisboa, UNL-Portugal)
Pedro Santos (Universidade do Algarve, UALg-Portugal)
Rafael Haddock-Lobo (UFRJ-Brasil)
Rosalvo Schutz (UNIOESTE-Brasil)

EDIÇÃO

COORDENAÇÃO EDITORIAL: Lara França da Rocha
DESIGNER DE MÍDIAS SOCIAIS: Camila Keilhany de Sousa Caetano
PROJETO GRÁFICO, EDITORAÇÃO E CAPA: Sandro Vasconcelos

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Campus do Pici - Instituto de Cultura e Arte (ICA)
Fortaleza - CE - CEP 60455-760
Site: www.periodicos.ufc.br/argumentos – E-mail: argumentos@ufc.br
SOLICITA-SE PERMUTA – PERIODICIDADE SEMESTRAL



ANPOF

Catálogo na Fonte
Bibliotecária: Perpétua Socorro Tavares Guimarães - CRB 3/801

Argumentos - Revista de Filosofia - 2024

Fortaleza, Universidade Federal do Ceará – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, ano 16, n. 32, semestral, jul./dez. 2024.

1. Filosofia I. Universidade Federal do Ceará

CDD: 100

Sumário

Editorial **6**

Nota do Editor Geral **9**

ARTIGOS ORIGINAIS

Eurípides, o poeta da paixão destrutiva

Maria de Fátima Silva **10**

Vegetal, animal e humano nas *Geórgicas* de Virgílio: porosidade de fronteiras e empatia

Matheus Trevizam **20**

El mortero del tirano: cosificación, voracidad y
agencia internacional en *Paz*, de Aristófanes (vv. 236-300)

Emiliano J. Buis **31**

Do amor abandonado em *Memórias do mar aberto: Medeia conta sua história*,
de Consuelo de Castro, e *Medeia*, de Eurípides

Orlando Luiz de Araújo **46**

Produção de conhecimento acadêmico sobre Antiguidade Clássica e diálogo com a
sociedade brasileira: algumas reflexões a partir da Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Renata Senna Garraffoni **53**

O Projeto Mitologando e a comunicação de saberes

Katia Teonia Costa de Azevedo **63**

A Extensão no Núcleo de Cultura Clássica da Universidade Federal do Ceará

Ana Maria César Pompeu **73**

A lógica do Ser em Parmênides: entre a poesia e a filosofia

Maria Aparecida de Paiva Montenegro, Hedgar Lopes Castro **78**

Aristófanes e Platão: o acordo sobre o problema da liberdade democrática

Cristina de Souza Agostini **91**

O avesso de Sócrates: Xantipa e o lugar da mulher na história da Filosofia

Rafael Guimarães Tavares da Silva, Sara Anjos **101**

O palimpsesto de Dião Crisóstomo no *Discurso* 11, 37- 43

Rogério Gimenes de Campos **114**

Alcibíades, o “natural” não-filósofo

Jovelina Maria Ramos de Souza **122**

VARIA

Por que não uma filosofia brasileira?

John de Aquino **134**

O que é filosofia pública

Vitor Sommavilla **147**

Soberania, imanência e colonização: a figura do barroco em

Walter Benjamin, Carl Schmitt e Padre Antônio Vieira

João Emiliano Fortaleza de Aquino **160**

A devastação niilista: Feuerbach, Nietzsche e Dostoiévski

Wesley Barbosa **178**

Paradigmas da filosofia africana para uma educação antirracista brasileira

Elnora Gondim, Tiago Tendai Chingore, Paulo Jorge de Oliveira Viana **197**

A questão da angústia como forma da existência própria em Martin Heidegger

Manuela Saadeh **214**

Outras filosofias? Notas sobre a proposta de descolonização filosófica

Dannyel de Castro **226**

A natureza autoerótica da alma humana na teoria platônica de éros

Jéssyca Aragão de Freitas **243**

Alcíbiades e a Sophrosyne: um olhar a partir da ambiência antiga

Damiana Patrícia Alves Camurça Maciel, Vicente Thiago Freire Brazil **252**

RESENHAS

Newton Bignotto e a fenomenologia dos golpes de Estado

Lucas Barreto Dias **265**

A metafísica do “vestígio”

Andressa Lidicy Morais Lima **270**

Editorial

São o que nós fomos; são o que devemos vir a ser de novo. Fomos natureza como eles, e nossa cultura deve nos reconduzir à natureza pelo caminho da razão e da liberdade. São, portanto, expressão de nossa infância perdida, que para sempre permanece como aquilo que nos é mais precioso; por isso, enchem-nos de uma certa melancolia. Ao mesmo tempo, são expressões (*Darstellungen*) de nossa suprema completude no Ideal, transportando-nos (*versetzen*), por isso, a uma sublime comoção (SCHILLER, 1991, p. 44)

A noção de transposição (*Versetzung*) é marcada pela ideia de deslocamento, de um vir de um lugar originário para um outro lugar que o acolhe e dialoga com ele, dando-lhe um novo sentido, por ter dele uma nova percepção. Em *Poesia Ingênua e Sentimental*, Schiller transpõe a concepção de natureza consolidada pelos antigos gregos, mostrando que eles a conceberam a partir de um contexto ético, e não estético, como na modernidade. Os modernos parecem se distanciar do modelo dos antigos, em que o homem e a natureza se encontravam integrados, Schiller olha melancolicamente para os primórdios do pensamento grego, e o compara a “infância perdida” (*verlorenen Kindheit*) (1991, p. 44) do homem moderno. No pensamento moderno, a contemplação da natureza abandona a “sublime comoção” (*erhabene Rührung*) (1991, p. 44) do pensamento antigo, e o exercício da reflexão passa a ser o elemento mediador nas formas de representações (*Darstellungen*) da natureza. Olhando para os gregos, Schiller opera a transposição entre modos distintos de se deixar afetar pela natureza, os antigos a “sentiam naturalmente” (*empfanden natürlich*), enquanto nós, os modernos, “sentimos o natural” (*empfinden das Natürlich*) (1991, p. 56). Um processo análogo se dá em relação aos modos de conceber o belo, os antigos transpõem a esfera do belo natural para a do belo inteligível, quando os modernos, a partir de Hegel, transpõem a ideia de inteligível para contrapor a concepção de belo natural a de belo artístico, centrados na necessidade de representar a natureza do belo, a partir da noção kantiana de juízo de gosto.

Olhar para os gregos como paradigma para se pensar os modernos, levam Schiller a conceber, nas *Cartas sobre a educação estética do homem*:

Não é apenas por uma simplicidade, estranha a nosso tempo, que os gregos nos humilham; são também nossos rivais, e frequentemente nossos modelos (*Muster*), naqueles mesmos privilégios com que habitualmente nos consolamos da inaturalidade (*Naturwidrigkeit*) de nossos costumes (SCHILLER, 2002, p. 39).

Situar os gregos como “modelo” significa, para Schiller, transpor a sua própria cultura, e situá-los como referência para pensar o mundo antigo e o moderno.

Por sua vez, Heidegger entende a transposição como um processo em que “[...] nos vemos transpostos-de-volta (*zurückversetzt*) ao ponto de partida” (GA 1, 1913, p. 183), embora seja impossível voltarmos a um lugar inteiramente distinto do nosso. Goethe pensa o ato de transpor

em sentido apropriador, a partir de uma ideia de tradução “paródica”, ou seja, quando se está “em condições de transpor (*versetzen*) para o estrangeiro, mas só havendo propriamente esforço de se apropriar (*anzueignen*) do espírito estranho e rerepresentá-lo (*darzustellen*) com nosso espírito próprio” (W 1, 1998, p. 523). Assim sendo, a noção de transposição nos estudos da antiguidade, se direciona para os modos como ler, pensar, analisar, traduzir os clássicos, permitindo a inclusão de novas correntes interpretativas e/ou novas abordagens de pesquisa, ou ainda dando maior liberdade para traduzir os antigos.

A abordagem sobre o uso da transposição nas pesquisas em torno da civilização antiga, pode ser caracterizada, seja como uma provocação, ou até mesmo uma crítica, seja um questionamento envolvendo o modo de pensar as “transposições” nos estudos da(s) Antiguidade(s). Com isso, a transposição representaria o movimento de transpor a distância entre o pensamento da Antiguidade e o tempo atual? Ou seria um ato de acolhimento, uma dissociação entre forma e conteúdo, uma busca de fidelidade ao texto e à cultura original? O caráter transdisciplinar dos Estudos Clássicos e sua flexibilização no Brasil, permite o exercício dialógico entre as mais variadas “vertentes” teóricas (linguísticas, literárias, filosóficas, científicas, culturais, artísticas, históricas, antropológicas, arquitetônicas, arqueológicas, geográficas, míticas, religiosas, filológicas etc.), a partir de interpretações de textos e monumentos da cultura antiga em geral, não exclusivamente da cultura chamada “clássica”.

O Dossiê “Transposições nos Estudos da Antiguidade(s)” retoma um dos eixos analíticos do XXIV Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, ocorrido de 25 a 29 de setembro de 2023, no Campus da UFPA, em Belém do Pará, abordando o tema, “Antiguidade(s): transposições e vertentes”. Composto por doze artigos, centrados em diferenciadas perspectivas de abordagens, e tomando como referência teórica campos distintos dos Estudos Clássicos, como Letras Clássicas (Grego e Latim), História e Filosofia, o Dossiê abriga resultados de pesquisas e atuações na extensão, cujos autores são associados da SBEC, com apresentações de trabalho, ou foram convidados das mesas do Congresso da SBEC, envolvendo: mesa de abertura; MR1: Representações femininas na Antiguidade; MR2: Às margens do clássico: como pensar a(s) Antiguidade(s) para além dos grandes centros e suas teorias hegemônica?; MR5: Perspectivas dialógicas da Extensão nos Estudos da Antiguidade(s).

As Letras Clássicas recebem a temática da transposição, nos seguintes artigos:

Maria de Fátima Silva, em “Eurípides, o poeta da paixão destrutiva”, analisa o modo como Eurípides transforma simbolicamente as heroínas do passado, em mulheres inseridas na contingência histórica e critérios sociais vingentes na Atenas do séc. V a.C.

Matheus Trevizam, em “Vegetal, animal e humano nas *Geórgicas* de Virgílio: porosidade de fronteiras e empatia”, retoma um aspecto específico das *Geórgicas* de Virgílio, os traços comuns com que o poeta dota as plantas, animais e homens.

Emiliano J. Buis, em “El mortero del tirano: cosificación, voracidad y agencia internacional en *Paz* de Aristófanes (vv. 236-300)”, se propõe a explorar a funcionalidade da cultura material e suas implicações para a compreensão da comédia *A Paz*, de Aristófanes, na entrada em cena de Guerra (Pólemos), representado como uma divindade tirana, e da descrição de suas preparações culinárias no final do prólogo (vv. 236-300).

Orlando Luiz de Araújo, em “Do amor abandonado em *Memórias do mar aberto*: Medeia conta sua história, de Consuelo de Castro, e *Medeia*, de Eurípides”, visita duas representações de Medeia, a da dramaturga mineira Consuelo de Castro e a do poeta trágico Eurípides, para mostrar que o amor e a paixão, na *Medeia* euripidiana, em Consuelo de Castro são reconstruídos como elementos responsáveis pelo abandono de si e pela dimensão dramática do humano.

As atividades de extensão retomam a Antiguidade Clássica, nos seguintes projetos:

Renata Senna Garraffoni apresenta o projeto de extensão, "Produção de conhecimento acadêmico sobre Antiguidade Clássica e diálogo com a sociedade brasileira: algumas reflexões a partir da Universidade Federal do Paraná (UFPR)", no qual articula os saberes produzidos a partir de redes de pesquisa internacionais com a prática de ensino de História Antiga no Departamento de História da UFPR, centrado na relação entre História, Arqueologia e Recepção.

Katia Teonia Costa de Azevedo, apresenta o projeto de extensão, "O Projeto Mitologando e a comunicação de saberes", no qual recepciona a antiguidade clássica na literatura infantil e juvenil, mostrando que o projeto surge da necessidade de explorar o vasto corpus literário da antiguidade clássica, visando aprofundar o entendimento de crianças e jovens sobre o mundo antigo e suas implicações na contemporaneidade.

Ana Maria César Pompeu, apresenta o projeto de extensão, "A Extensão no Núcleo de Cultura Clássica da Universidade Federal do Ceará", no qual mostra como ao longo de seus trinta e um anos de história, o NUCLASS vem desenvolvendo uma série de atividades que visam à disseminação dos Estudos Clássicos no Ceará e no Brasil, como cursos de extensão de Grego, Latim e Mitologia Greco-romana, semanas temáticas, palestras, publicações e grupos de estudo.

A Filosofia Antiga recepciona a temática da transposição nos seguintes artigos:

Maria Aparecida de Paiva Montenegro e Hedgar Lopes Castro, em "A lógica do Ser em Parmênides: entre a poesia e a filosofia", defendem que a noção de *phýsis* em Parmênides, se distingue do sentido firmado na tradição milesiana, sendo ela apreendida pelo pensamento e não mais pelas sensações, o que lhe permite operar o movimento entre a linguagem poética e a filosófica.

Cristina de Souza Agostini, em "Aristófanes e Platão: o acordo sobre o problema da liberdade democrática", investiga como a comédia (*Acarnenses* de Eurípides) e a filosofia (*República* de Platão) tratam a democracia como fator de disrupção.

Rafael Guimarães Tavares da Silva e Sara Anjos, em "Xantipa e o lugar da mulher na história da Filosofia", retomam a figura de Xantipa, na maioria das vezes representada de forma estereotipada, para pensar a questão de gênero na filosofia, sobretudo a platônica.

Rogério Gimenes de Campos, em "O palimpsesto de Dião Crisóstomo no *Discurso* 11, 37- 43", retoma o palimpsesto de Dião, para fazer reconhecimentos de lugares comuns, como o Egito, em Heródoto, Platão e Estesícoro.

Jovelina Maria Ramos de Souza, em "Alcíbiades, o 'natural' não-filósofo", transpõe a imagem sedimentada do "natural filósofo", para caracterizar Alcíbiades, de maneira provocativa, como uma espécie de "natural" não-filósofo, causa de seu impedimento em completar todo o ciclo da *scala amoris* de Diotima, conseguindo atingir, a seu modo, até o estágio do amor das almas.

Com os agradecimentos aos autores por suas colaborações no Dossiê "Transposições no Estudos da Antiguidade(s)", desejo aos leitores uma prazerosa leitura!

Jovelina Ramos (UFPA)
Presidente da SBEC (Gestão 2022/2023)

Nota do Editor Geral

Há um tempo a equipe editorial da *Argumentos* tem se preparando para implementar uma terceira seção dentro da revista, na área de Filosofia Clássica. O momento é mais que oportuno para esse anúncio, considerando que esse é o nosso segundo dossiê dedicado aos Estudos Clássicos. Com satisfação, apresento à comunidade leitora do nosso periódico as editoras da nova seção, as professoras Maria Aparecida de Paiva Montenegro (pesquisadora de filosofia antiga) e Francisca Galiléia Pereira da Silva (pesquisadora de filosofia medieval). Aproveito o espírito de júbilo e parabeno o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFC, que comemora 25 anos de fundação, assim como congratulo-me com meus colegas pela feliz notícia do conceito 5, confirmado pela presidência da CAPES, obtido na última Avaliação Quadrienal.

Finalizo essa nota convidando-te a ler os nove artigos e as duas resenhas que compõem a seção *Varia* do número atual. Os textos versam com maestria sobre temas como *filosofia brasileira*, *filosofia pública*, *a figura do barroco*, *niilismo*, *filosofia africana*, *existencialismo*, *descolonização filosófica* e *a teoria erótica e a sophrosyne em Platão*. Há uma resenha do texto de Newton Bignotto e a segunda de um texto de C. Sharpe.

Boa leitura!

Hugo Filgueiras de Araújo

Editor Geral da *Argumentos: Revista de Filosofia*

Referências

SCHILLER, F. *A educação estética do homem*. 4. ed. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002.

SCHILLER, F. *Poesia ingênua e sentimental*. Estudo e tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.

ARTIGOS ORIGINAIS

Eurípides, o poeta da paixão destrutiva

Euripides, the poet of destructive passions

Maria de Fátima Silva

<https://orcid.org/0000-0002-2083-5481> – E-mail: fanp13@gmail.com

RESUMO

Parece inesgotável a especulação que antigos e modernos têm feito, ao longo de milénios, sobre a preferência de Eurípides pela temática feminina. Através deste motivo, o poeta acompanhava a evolução da sociedade e da cultura gregas, transformando simbolicamente heroínas do passado, configuradas pela convenção mitológica, em mulheres sujeitas a outra contingência histórica e a critérios sociais em vigor no séc. V a.C. ateniense. Das muitas abordagens que o tema suscita, esta nossa reflexão irá focar-se numa perspetiva determinada: a vulnerabilidade feminina perante o assédio, a repercussão doméstica, social ou mesmo política, de uma violação indesejada, a rejeição familiar e social, e o castigo, diretamente exercido sobre a protagonista do episódio, condenada ao exílio ou à morte; como também, indiretamente, a crueldade dirigida contra uma criança inocente, cujo futuro parece aniquilado pelas tensões que sobre ela se refletem. Não existem dúvidas de que esta problemática traduzia preocupações em vigor no universo de Eurípides, em nome da defesa da dignidade das famílias e da preservação do património.

Palavras-chave: Peças fragmentárias. Deuses. Paixões. Tensões familiares.

ABSTRACT

The speculation that ancient and modern authors and scholars have made over the millennia about Euripides' preference for female themes seems inexhaustible. Through this motif, the poet accompanied the evolution of Greek society and culture, symbolically transforming heroines of the past, configured by myth, into women subject to other historical contingencies and social criteria in use in Athenian 5th century BC. Of the many approaches to the subject, our

reflection will focus on one particular perspective: female vulnerability in the face of harassment, the domestic, social or even political repercussions of an unwanted rape, family and social rejection, and the punishment meted out directly to the protagonist of the episode, condemned to exile or death; as well as, indirectly, the cruelty that targets an innocent child, whose future seems annihilated by the tensions reflected on him. There is no doubt that these issues reflected the concerns that were prevalent in Euripides' universe, in the name of defending the dignity of families and preserving heritage.

Keywords: Fragmentary plays. Gods. Passions. Family tensions.

Introdução

Foi desde sempre reconhecido, já entre os próprios contemporâneos de Eurípides, o pendor do poeta para os temas femininos. Aristófanes, em *Tesmofórias* (e.g., 85, 378-9, 383-9), colou-lhe à pele a legenda de “o maior inimigo das mulheres” e, dessa forma, abriu caminho a uma longa hermenêutica sobre o tema. Mas as tragédias de Eurípides, conservadas e fragmentárias, apoiam e desmentem ao mesmo tempo o testemunho do comediógrafo. É certo que “o feminino” detém, na atenção do trágico, uma clara prioridade; o que não quer dizer, para boa parte dos casos, maledicência.

Parece, hoje em dia, consensual, que não há, na produção de Eurípides, “uma” visão do feminino, mas, como em tudo o mais saído da sua mente especulativa, múltiplas categorias de figuras femininas, e diversas convenções aplicadas ao tratamento do motivo. Desde as mulheres submetidas à paixão, até às vítimas da violência da guerra, ou às jovens voluntariamente condenadas à morte em nome de valores maiores, a cena de Eurípides explorou, em sucessivos ensaios, diferentes categorias. Sobre cada um destes modelos produziu vários exemplares, tornando novidade sobre uma trama mais ou menos permanente.

O nosso propósito, nesta reflexão, vai, no entanto, para uma outra categoria, estimuladora, na produção de Eurípides, de várias criações sobretudo confinadas aos anos 20 do séc. V a.C.: a das jovens vítimas de assédio, geralmente divino, e punidas em função de uma paixão destrutiva de que são apenas o objeto involuntário. Trata-se de um tema em que persistem componentes que Eurípides contribuiu para tornar convencionais, e que fizeram dele o precursor do que viria a ser a Comédia Nova e o romance de amor helenístico: a vulnerabilidade feminina perante o assédio, a repercussão doméstica, social ou mesmo política, de uma violação indesejada, a rejeição familiar e social, e o castigo, diretamente exercido sobre a protagonista do episódio, condenada ao exílio ou à morte; como também, indiretamente, a crueldade dirigida contra uma criança inocente, cujo futuro parece aniquilado pelas tensões que sobre ela se refletem.

Entre as peças conservadas de Eurípides, *Íon* é o exemplo único, mas expressivo, desta preferência do poeta. Mas a consideração das peças fragmentárias – *Álope*, *Antíope*, *Auge*, *Dánae*, *Melanipa* – pode, sem dúvida, ampliar a dimensão do quadro, revelando a importância de uma componente pujante na carreira dramática do poeta.

Representação dramática do assédio

A responsabilidade do assédio cai, neste tipo de intrigas, invariavelmente sobre um deus ou um herói. Não se trata de uma “história de amor”, mas de uma aventura erótica onde o

impulso, que não o sentimento, domina. É a atracção física o que move o violador, o promotor do encontro, sem anuência da parte da jovem; esta assimetria deixa-nos perante uma violação não consentida, que isenta de culpa a mulher alvo da paixão divina. A mudez a que a intriga confina o responsável pela violação faz dele uma sombra, aparentemente malfazeja, apenas materializada no sofrimento e nos lamentos da sua vítima. Importa verificar, porém, o grau de intervenção, mesmo se indireta, que o poeta lhe consente; porque se, em alguns casos, a paixão divina é apenas a mola que desencadeia uma crise entre os homens, outros há em que, mau grado todas as censuras que lhe são dirigidas, veremos o deus atuar em nome da protecção da jovem perseguida e do(s) filho(s) nascido(s) desta união. Há então que reconhecer o sentido de responsabilidade do violador e algum exagero na reclamação da vítima, sem que, no entanto, o balanço final deixe de pôr em causa, como tantas vezes em Eurípides, a ética divina.

Posídon encarna, em *Álope* e *Melanipa Sábria*, o papel do violador. Se a *Fábula* 187 que Higino dedica ao mito de Álope seguir de perto a versão euripidiana, o deus do mar teria tido no episódio uma intervenção inicial, que antecedia a ação da peça; e uma outra final, para de alguma forma se redimir da punição fatal a que Cércion condenava a filha (“encarcerada até à morte”), transformando-a o deus numa fonte que dela recebeu o nome. O papel de Posídon seria muito previsível; talvez como *deus ex machina* ele viesse antecipar consequências futuras: além da metamorfose de Álope em fonte, a punição do pai, Cércion, às mãos de Teseu, e a ascensão do filho, Hipotoonte, ao trono de Elêusis. No entanto, são desassombradas as denúncias a respeito da indiferença de Posídon pelo sofrimento da amada (fr. 107): “Mas depois de engravidar, nem mesmo em sonhos / ele se revelou a quem amava”. A tónica do episódio, portanto, não incide na articulação difícil entre o divino e o humano, mas na fragilidade pessoal e social de uma jovem violada antes do casamento.

O comportamento do deus do mar não é muito diferente na aventura amorosa tida com Melanipa, princesa da Eólia. Embora se refira também em termos lacónicos ao episódio, o Test. Ila usa para definir o assédio do deus um termo, ἐπεράνθη, que acrescenta “paixão” a esta aventura. Apesar deste condimento emotivo, o deus continua a protagonizar a cena, deixando Melanipa no papel da vítima e mãe involuntária. A aparente indiferença não impede, mesmo assim, o progenitor divino de intervir na salvaguarda dos filhos, ainda que à mãe possa parecer o contrário.

Zeus, por sua vez, não se mostrou mais ponderado do que o deus do mar nas suas aventuras com mortais. Enamorado de Dánae, ultrapassou as paredes que o pai da jovem tinha erguido contra um possível violador e, sob a forma de chuva de ouro, levou a cabo os seus intentos. Os vestígios do expediente do deus – os resíduos de ouro visíveis no compartimento onde Dánae se encontrava prisioneira – contribuíram para agravar a perseguição de Acrísio contra a filha; não só a preferência do senhor supremo do Olimpo parecia inacreditável, como a sedução pelo ouro parecia apontar para uma aliciante a que os humanos são particularmente suscetíveis. Zeus manteve-se, portanto, de forma indireta presente nos efeitos causados pela sua paixão, contribuindo mais para agravá-los do que para os atenuar.

Foi ainda o senhor do Olimpo o progenitor dos gémeos dados à luz por Antíope, princesa de Tebas. A intervenção que Eurípides lhe reserva na tragédia *Antíope* é distante e discreta, como sempre, ainda que se venha a mostrar relevante. Este é um tópico banal. O que não é banal é a censura desassombrada que lhe é dirigida por Anfíon, um dos gémeos, quando ciente da infelicidade materna (fr. 223.11-4):

Mas a ti, que habitas a planície brilhante do éter,
eis o que te digo. Não tomes uma mulher por prazer,
nem tornes inútil essa união para os filhos.
Isso não está bem. Devias era aliar-te aos teus.

Mesmo se Zeus não impede os muitos sofrimentos da amada, é certo que parece abrir-lhe o caminho do reencontro com os filhos. A influência divina bafeja um deles, Anfión, com o dom superior da música e com a capacidade de o pôr ao serviço dos interesses da comunidade a que pertence: qual Orfeu, ele move as pedras para erguer as muralhas de Tebas de que será soberano. Por fim, através de Hermes, numa fala final *ex machina*, Zeus reconheceria a paternidade e regularia, no bom sentido, o destino dos seus dois filhos nascidos da princesa tebana.

Além dos deuses, os grandes heróis podem tender para o mesmo tipo de infração. Assim acontece com Hércules, que, dominado pelos vapores do álcool, viola Auge, a sacerdotisa de Atena, e se torna pai de Télefo. Neste caso, o herói é trazido a cena, e explorada aquela faceta a que a comédia deu grande empolamento, a dos excessos de comida e bebida a que o filho de Alcmena era sujeito e a brutalidade daí resultante. Ciente da sua responsabilidade e da paternidade da criança, Hércules mostra-se não apenas um pai responsável, atento a proteger a sobrevivência de mãe e filho, mas até carinhoso e capaz de se emocionar perante os encantos do recém-nascido (frs. 272, 272a Kannicht).

Numa palavra, a intervenção do violador divino é, dramaticamente, modesta, funcionando mais de alavanca de sucessos em que são as tensões humanas e familiares o que predomina. Não deixa, no entanto, de ser honrosa como marca de ascendente para os pergaminhos de uma família.

A repercussão doméstica e social da violação

Se o causador da crise atua sobretudo à distância, sem figurar, em geral, entre as personagens que põem em cena o episódio, as repercussões do seu ato mobilizam um conjunto convencional de *philoí* em torno da vítima do assédio: o repúdio vem do pai, ou de tutores ou guardiães da sua virgindade, em geral austeros e agressivos no tratamento de um ato que põe em causa a dignidade da família e a segurança do património. Em contrapartida, solidárias com as heroínas tornadas mães por uma indesejada violação são as Amas, uma personagem a que o relevo documentado nas peças conservadas se vê claramente acrescido pelas fragmentárias.

A relevância que o pai da jovem, com a sua autoridade e responsabilidade na gestão do *oikos*, desempenha na ação justifica que os títulos relativos a um mesmo mito ora privilegiem a jovem, ora o pai, como figuras centrais nos acontecimentos. É o caso do paralelismo entre os títulos *Cércion* de Ésquilo e *Álope* de Eurípides, ambos inspirados no mesmo mito eleusínio; ou os de *Acrísio* de Sófocles e *Dánae* de Eurípides, tratando a mesma lenda argiva. É significativo que o violador fique ausente das prioridades dos poetas, dissimulado pela distância. Importante é mesmo a avaliação das tensões e emoções humanas envolvidas.

Karamanou (2012, p. 248) valoriza a conexão sociopolítica entre este tipo de intrigas e a realidade de Atenas:

Na Atenas contemporânea, a castidade feminina antes do casamento asseguraria o nascimento de uma descendência legítima e preservaria a integridade do *oikos* [...] e da *polis*, dado que uma criança do sexo masculino filha de uma ateniense casada recebia os direitos de cidadania ateniense. [...] Sendo assim, estas jovens eram brutalmente afastadas da sua família de origem e os seus bastardos expostos.

Esta observação exprime a dimensão do delito e as suas consequências, que parecem subjazer também à justificação que Auge – ou a Ama – aduz em defesa das mulheres na sua situação (fr. 265^a; cf. Menandro, *Epitrepontes* 1123-4 Sandbach): “A natureza, que não se preo-

cupa com leis, assim o quis. / A mulher foi criada com esse objetivo". *Physis* é aqui colocada num patamar superior aos ditames estabelecidos pelo *nomos*. Mas apesar da força da natureza aduzida como argumento de defesa, o *nomos* tem igualmente um poder inegável; "o descrédito que estas mulheres encontram da parte dos pais e maridos representa também a possibilidade de que haja alguma coisa na união divino-humano que cria uma barreira à sua aceitação na consciência coletiva. Estas mulheres, na sua intimidade liminar com o divino, tornam-se perigosas" (HERZOG, 2015, p. 9).

Às condicionantes impostas pelo *nomos* acrescem fatores de personalidade do senhor do *oikos*. Se colérico, a sua reação violenta encontra vários tipos de justificação. É-lhes comum a defesa de interesses, além dos coletivos, também os pessoais, quando uma profecia previne do risco, para o detentor do poder, da concorrência de um herdeiro. É o caso de Acrísio, o pai de Dánae, a quem parecia negado o nascimento de um filho varão; então o oráculo de Delfos preveniu-o de que o neto que de Dánae nascesse haveria de o liquidar e de lhe usurpar o poder (Ferecides *FGrHist* 3F10 Jacoby). O avô ameaçado tenta a todo o custo evitar aquilo que a lei universal declara impositivo: que a uma geração outra se suceda.

Apesar do ascendente de que dispõe, como soberano e pai de família, este tipo de progenitor caracteriza-se pela ignorância ou mesmo ingenuidade, face à habilidade feminina para ocultar situações que lhe não de merecer reprovação, ou perante o ascendente daquele que é também um adversário temível, o deus violador. Talvez resumindo, em nome de todos os pais confrontados com a mesma situação, essa desvantagem, Cércion, o pai de Álope, reconhece a incapacidade paterna para zelar pela virtude das filhas (fr. 111): "Para quê preocuparmo-nos em proteger a virgindade de uma mulher casadoira, / se as bem-criadas causam mais dano à família do que as que andam à solta?". Em consonância, Acrísio, o pai de Dánae, exprime igual queixume, considerando a sua missão de soberano da cidade em nada mais penosa do que a de senhor do *oikos* (fr. 320 Kannicht): "Não existe nem muralha, nem riqueza, / nem seja o que for, mais difícil de guardar do que uma mulher".

A tolerância e compreensão não são traços que caracterizem o *kurios*. Ferido na sua autoridade ludibriada, mas sobretudo temeroso do opróbrio que atinge a honorabilidade do *oikos*, o soberano tende para a agressividade. As formas que propõe para desmontar a situação são sempre da maior violência, como se a incapacidade de prever ou de evitar a dificuldade fosse compensada pelo excesso na sua punição. Uma ira imponderada leva-o a investir contra a filha desonrada e os netos, sem sombra de hesitação. Aleu, o pai de Auge, encarrega um amigo, o rei de Náuplia, de a afogar. Acrísio, o progenitor de Dánae, depois de matar a Ama, meteu filha e neto num cesto e lançou-os ao mar. O pai de Melanipa, Éolo, tem, em *Melanipa Sábica*, atuação semelhante; fica claro que, antes do pai, é o rei que atua, tentando preservar, mais do que os direitos da família, a segurança da *polis*.

Em *Antíope*, o *kurios* vingativo conhece uma duplicação. Se é o pai que inicia a perseguição da filha, em fuga perante o temor do castigo, é o tio quem consuma a captura, depois que a morte impede o progenitor de levar a termo o seu objetivo. A substituição do pai pelo tio parece ter podido abrir caminho a outras complicações: a de que a beleza da jovem não deixasse Lico indiferente e de que uma questão de ciúmes de uma esposa ofendida, Dirce, se instalasse, agravando as dificuldades em redor da jovem.

Ao mesmo tempo, parece evidente a preferência de Eurípides pela focagem na figura feminina. À jovem vítima de violação parecem assistir condições permanentes na aventura em que involuntariamente é apanhada: além de uma beleza que se torna condenatória, inexperiência, ingenuidade, vulnerabilidade, fazem dela uma vítima à partida indefesa, na hora de assumir, sem o apoio do verdadeiro responsável pelo assédio, a perseguição familiar e social.

No caso de Auge, sacerdotisa de um culto de Atena na Arcádia, um vínculo de virgindade redimensiona a gravidade do delito. De facto, Eurípides optou por produzir o parto de Auge no templo de Atena (cf. iii Kannicht), o que provocou uma peste, como manifestação do desagrado da deusa pela poluição causada (cf. fr. 266 Kannicht). Este é, portanto, um cúmulo de irregularidades que empola o desagrado divino, numa história em que o estatuto do autor da violação, não um deus, mas um herói, permite ao Olimpo esse desagrado.

Poucos são os aliados que saem a terreno em defesa da vítima, uma moça ainda adolescente. O talento que ela então demonstra resulta de diferentes circunstâncias. Não é de somenos importância o ascendente genético, que pesa nas virtudes ou defeitos de uma nova geração. Melanipa, por exemplo, herda inteligência e superioridade intelectual do avô, o centauro Quíron, através da mãe, Hipo. Daí o epíteto de “Sábia” como reconhecimento do seu “talento” e “sabedoria” para defender e provar inocência, junto dos que a condenavam. Terá sido certamente a *rhesis* em que se apostou na defesa dos filhos e da sua própria virtude, o que a tornou, a par das Fedras e Estenebeias, paradigma das mulheres devassas de Eurípides, na acusação de Aristófanes (γυνῆ πονηρά, *Ar. Th.* 546-8). Que a jovem e frágil princesa estava convicta da sua capacidade de dominar a situação espelha-se de palavras como as que pronuncia, no que talvez fosse o prómio do seu discurso (fr. 482 Kannicht): “Pois eu sou mulher, mas talento não me falta”. Se a hereditariedade pode, em relação a Melanipa, justificar a determinação que põe na sua defesa, a verdade é que a condição feminina em si mesma vem já dotada de uma intuição defensiva; assim o afirma Auge, apelando ao apoio das companheiras (fr. 271a): “Somos mulheres. Há coisas em que a timidez nos leva de vencida, / mas noutras ninguém nos leva a melhor em audácia”; e, subscrevendo esta afirmação, Dánae proclama ainda com maior segurança (fr. 321.3-4 Kannicht): “se o prémio da vitória fosse para os enganados, / nós teríamos poder absoluto sobre os homens”.

Quando o desencadear dos acontecimentos produz a revelação da verdade, a jovem passa de vítima a ré. Perante a incapacidade do progenitor de dar crédito a uma versão que parece inacreditável, o exílio ou a morte são as penas a aplicar na condenação de quem é uma vítima inocente; assim Auge, violada por Hércules, e o filho que daí resultou, Télefo, foram atirados ao mar num cesto e levados a salvo, por intervenção de Atena, para a Mísia; por sua vez Dánae, vítima da paixão de Zeus, juntamente com o filho Perseu foi levada pelas ondas do mar num cesto até Serifos. Logo o acaso, ou algum deus benfazejo, se encarregarão de preservar os condenados e de lhes abrir uma porta de futuro, porque estas são intrigas de inevitável *happy end*.

A história de Antíope que, no essencial, obedece ao mesmo padrão de mito, reveste alguns traços distintos. A ação a que assistimos decorre muitos anos passados sobre a violação e maternidade involuntária da mãe de Anfíon e Zeto. Mas somos levados a recordar o tempo em que, incapaz de encontrar argumentos de defesa e sem forças para enfrentar a ira paterna, Antíope simplesmente optou pela fuga. Foi então que alguém – Epopeu, rei de Sícion – cruzou no seu caminho e a desposou. Tudo parecia apaziguar-se, mas já Nictéu, o pai da jovem, pegava em armas, disposto a resgatá-la para o castigo. Morto o rei de Tebas na campanha contra o genro, a missão foi transferida para o irmão, Lico. E este, sob juramento, empenhou-se na captura da sobrinha, o que conseguiu depois de matar Epopeu. Toda a precipitação dos acontecimentos decorreu no tempo da gravidez, permitindo que o parto tivesse acontecido no caminho de regresso de Sícion a Tebas. Chegou então a hora do temido castigo. Não foi por ter sido poupada ao emparedamento ou à entrega às ondas do mar que Antíope foi menos penalizada. O castigo foi a escravidão, a violência que o casal Lico e Dirce, seus tios, sobre ela exerceram, ele talvez com o assédio sobre a sobrinha, ela mordida pelo ciúme. À jovem restou fugir outra vez, seguida pelo ódio dos seus perseguidores. É o momento da fuga, da perseguição, do reen-

contro de Antíope com os filhos e da sua libertação que Eurípides escolheu como foco da ação da sua tragédia. Este é um dos casos em que o poeta duplica, dentro da mesma peça, uma sequência equivalente de acontecimentos, permitindo que factos passados deixem de ser apenas narrativa, para se tornarem concretos por um processo de repetição.

A aliada por excelência da jovem nestas intrigas amorosas é a Ama, um tipo dramático de enorme presença na literatura grega antiga. Trata-se, em geral, de uma figura anónima, que por isso tende a corresponder mais a um padrão dramático – e certamente também social – do que a uma pessoa concreta. Não sem que a multiplicação de Amas em cena tenha convidado Eurípides a enriquecer a figura e a conferir-lhe uma verdadeira identidade.

Talvez a sua primeira característica seja a experiência que a idade traz consigo e que contrasta com a inexperiência e fragilidade da senhora. A essa experiência associa-se uma manha muito própria da natureza feminina, que faz dela a autora de uma estratégia de engano em relação à autoridade familiar. De certa forma a Ama reveste, em versão feminina, o *seruus callidus* da comédia, hábil em iludir tudo e todos em favor do jovem apaixonado. Com a Ama conta-se para ocultar a violação, para expor a criança entretanto nascida, para compensar a imaturidade da jovem, numa possível necessidade de defesa. Por isso, parece em alguns casos viável que lhe seja atribuído o monólogo de abertura – em *Álope*, por exemplo – justamente pelo conhecimento total que tem dos antecedentes da crise familiar pronta a eclodir. Nessa função alterna com a própria jovem – assim parece acontecer em *Melanipa* –, como se qualquer delas, em pé de igualdade, vivesse por dentro a mesma crise.

A Ama de *Álope* encarna, a crer em Higino, o padrão convencional: “Álope deu à luz um filho que, sem que o pai o soubesse, entregou à ama para o expor”. Assumida essa cumplicidade, a Ama passa a partilhar com a jovem os perigos inerentes à ocultação do crime. E este é um aspeto decisivo no seu perfil: até que ponto vai a sua lealdade? Que riscos está ela disposta a correr em defesa da senhora? Pode acontecer que o receio fale mais alto e que, para salvar a pele, a velha serva opte pela denúncia; assim o fez a Ama de *Álope*, a crer no mesmo Higino: “A ama de *Álope*, por temor ao rei, confessou que a criança era da sua senhora”. Mas mantenha ela o sigilo ou opte pela revelação, a sua intervenção será sempre decisiva para o progresso dos acontecimentos, enlaçando a fase ainda oculta da crise com o seu desfecho.

O destino das crianças nascidas em contexto de violação

Uma vítima resta ainda neste vendaval de tensões e violências: a criança nascida de um encontro ocasional. O destino mais provável que a espera é a exposição, de iniciativa da própria mãe empenhada em ocultar a sua desonra e evitar o castigo, ou do avô, como solução para eliminar um problema que o afeta a ele próprio e ao *oikos*. Estes filhos ilegítimos têm, desde logo, como aliada segura a natureza. Mesmo se expostos em paisagens inóspitas, onde a sobrevivência parece impossível, haverá um animal que se acerca, os amamenta e os salva de uma morte certa, até que um ser humano, sobretudo um pastor, lhes assuma a criação. Representam a própria lei natural que, contra todos os obstáculos, impõe o encadear de gerações. Logo são protegidos para cumprirem um destino, a que acedem através de um inevitável reconhecimento. Não é, portanto, inconsequente, a importância conferida por Aristóteles na *Poética* à *anagnorisis*, como um processo insistente e “teatral” na tragédia grega, sobretudo euripidiana.

Em torno da recuperação de uma criança para a sua verdadeira identidade estão fatores dramáticos de diversa ordem: um possível *agôn*, em que a jovem mãe se confronta com a violência punitiva do soberano e seu pai, ou um debate em que são clarificadas as condições do

achado da criança, tendo por intervenientes o pastor e pai adotivo e o avô, finalmente esclarecido de uma realidade que até então lhe escapava. Em *Álope*, o poeta opta pela duplicação do pastor: um primeiro que recolhe a criança e a entrega a um companheiro para que a crie, reservando-se, no entanto, a posse dos sinais de reconhecimento, as roupas régias que a criança usava quando encontrada. Perante o diferendo entre os dois pastores, tem lugar um processo de arbitragem, estruturado como um *agôn* retórico entre os dois litigantes, perante um juiz imparcial, no caso o soberano da cidade e avô da criança.

No caso de Melanipa, a união com o deus deu origem a dois gémeos, Éolo e Beoto, nomes com claras ressonâncias culturais e geográficas. Como é habitual, os primeiros a resgatá-los foram os pastores, numa situação que corresponde àquela de que habitualmente as montanhas são testemunha (Test I.15-20). O quadro de família, expresso por figuras animais que zelam pela criança, como se a natureza se envolvesse na salvação dos gémeos, deixava clara a vigilância paterna, garantida por um touro, como metáfora para a presença do próprio Posídon; uma das vacas, por sua vez, encarregava-se da missão maternal de amamentar as crianças. Na sua ingenuidade, os pastores leram o quadro como “um prodígio” e, embora o não fosse no sentido que lhe atribuíam, a designação de *τέρας* cabia-lhe sem qualquer dúvida.

Particular foi o processo que levou ao reconhecimento de Perseu, o filho de Dánae. Permitiu a sorte que, neste caso, uns poucos de anos passassem sem que o rei de Argos, Acrísio, o avô, se desse conta da existência da criança, bem-sucedido que foi o engano montado pela jovem e pela ama. Só quando Acrísio um dia “ouviu a voz de uma criança a brincar” (Ferecides, *FGrHist* 3F10 Jacoby), o logro foi revelado. Mas nem assim o tempo esfriou a fúria do rei, que era também o temor diante de um presumível concorrente.

Mais complexo foi o destino de Anfíon e Zeto, os filhos de Antíope. Depois que a mãe se viu forçada a abandoná-los no Citéron, houve também um pastor que os resgatou e criou, ciente de quem era a progenitora. A focagem de Eurípides incide desta vez numa recuperação tardia, quando as duas crianças se tinham tornado já adultas. O essencial nesta tragédia é a definição de uma personalidade para cada um dos jovens, o que determina o modo diferente como experimentam o reencontro com a mãe e o reconhecimento. Dado esse passo de aproximação, é nas suas mãos que fica a vingança das muitas ofensas sofridas pela mãe. Dirce, a esposa que perseguia Antíope com os seus ciúmes, é morta por eles, e se Lico o não é igualmente, fica a devê-lo à intervenção divina. Mas terá, como preço da sobrevivência, de entregar aos jovens o trono de Tebas e de reintegrá-los no lugar que de direito lhes pertence.

Considerações finais

A fama de Eurípides como poeta misógino, que Aristófanes sobre ele lançou, é, se lida à letra, imerecida. Não porque o comediógrafo, muito atento à produção do poeta, fosse incapaz de fazer a distinção, mas simplesmente porque, do ponto de vista cómico, a misoginia servia muito melhor o efeito desejado.

Mas se analisada ao pormenor a produção de Eurípides, torna-se objetiva, em primeiro lugar, a predominância de peças em que o feminino é prioritário, sujeito à análise de vários modelos de situação que em parte a própria realidade inspiraria. Desses diversos padrões, aquele que tem por foco a situação das filhas de família e a expectativa que o *oikos* e a *polis* têm do seu papel merece atenção, dada a própria abundância de tratamentos. Como poeta versátil e imaginativo, Eurípides manipula com mestria um conjunto de traves mestras permanentes, de modo a obter, em cada nova criação, um certo grau de novidade, no que à convenção dra-

mática diz respeito. Mas é igualmente sensível a variedade de questões familiares e sociais que lhe estão subjacentes.

Do conjunto, parece sobressair um processo de evolução do *nomos*, desencadeado pelas contingências da guerra e das alterações que provocou, mas também por um sentido político próprio da época clássica. As regras que a comunidade vinha praticando conhecem, na turbulência do contexto, mudanças profundas, desde logo no modo como a própria jovem enfrenta a adversidade e a animosidade dela resultante. Se o repúdio familiar e social é ainda marcante, nas situações em que a maternidade não segue os trâmites aceitáveis pelo *nomos*, a moça condenada e punida pela opinião pública não se conforma, reage, apesar de, em fim de contas, não escapar à violência do castigo. Mas, mau grado todas as animosidades que a cena deixa patentes, há pelo menos uma solidariedade com que pode contar: a do próprio poeta, atento a fazer dela sobretudo uma vítima.

Referências

COLLARD, C.; CROPP, M. *Euripides Fragments*. Cambridge; Massachusetts; London: Harvard University Press, 2008.

COLLARD, C.; CROPP, M.; LEE, K. H. *Euripides*. Selected fragmentary plays. I. Oxford: Aris & Phillips, 2009.

HERZOG, R. *Κακὸς εὐνάτωρ*: divine rape on the tragic stage. Barnard College: PhD, 2015.

JOUAN, F.; VAN LOOY, H. *Euripide*. Fragments. VIII. Paris: Les Belles Lettres, 2000.

KARAMANOU, I. Euripides' family reunion plays and their socio-political resonances. In: ZIMMERMANN, B.; MARKANTONATOS, A. *Crisis on stage*. Tragedy and comedy in late fifth-century Athens. Berlin; New York: De Gruyter, 2012. p. 239-250.

KARAMANOU, I. The Maiden's Clash with her Natal *Oikos* in Euripides' Lost Plays. In: *Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου Αρχαίου Δράματος* (Θεματική: *Η Γυναίκα στο Αρχαίο Δράμα*). Delfos, 2011. p. 153-61.

POWELL, A. *Euripides, women and sexuality*. London; New York: Routledge, 1990.

SILVA, M. F. Melanipa Sábia. Uma versão euripidiana de vícios femininos. In: *Eupoikilon anthos*. Estudos sobre teatro grego em homenagem a Antonio Melero. Valência: Studia Philologica Valentina, 2016. p. 433-448.

TAPLIN, O. *Pots and plays*. Interactions between tragedy and Greek vase-painting of the fourth century B. C. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum, 2007.

Sobre a autora

Maria de Fátima Sousa e Silva

Professora Catedrática Jubilada do Grupo de Estudos Clássicos da Universidade de Coimbra. A sua investigação incide sobretudo em matérias de teatro grego (tragédia e comédia), historiografia, estudos de receção, em particular

sobre literatura dramática, poesia e conto de inspiração clássica na Literatura Portuguesa. É autora de traduções de Aristófanes, Menandro, Heródoto, Cáriton, Aristóteles, Teofrasto, Pausânias. Coordenou e colaborou em volumes publicados pela Brill – *Portrayals of Antigone in Portugal*, *Portraits of Medea in Portugal*, *The Greek Heroines in Brazilian Literature and Performance* – pela Cambridge Scholars Publishing – *A Special Model of Classical Reception. Summaries and Short Stories* – e pela Aracne – *Heroes and Anti-Heroes*.

Recebido: 29/03/2024
Aprovado: 01/04/2024

Received: 29/03/2024
Approved: 01/04/2024

Vegetal, animal e humano nas *Geórgicas* de Virgílio: porosidade de fronteiras e empatia

Human, animal, and plant in Virgil's *Georgics*:
porousness of borders and empathy

Matheus Trevizam

<https://orcid.org/0000-0002-1744-3380> – E-mail: matheustrevizam2000@yahoo.com.br

RESUMO

Neste artigo, comentamos um aspecto específico do poema *Geórgicas*, o qual tem como autor o poeta Públio Virgílio Marão (séc. I a.C.). Assim, percorrendo um a um seus quatro Cantos, procuramos demonstrar que o autor muitas vezes apresenta plantas, animais e homens como seres dotados de traços comuns. Além disso, essa proximidade de ser e sentir permite a manifestação da empatia entre as personagens da obra.

Palavras-chave: *Geórgicas*. Vegetal. Animal. Humano. Porosidade. Empatia.

ABSTRACT

This article discusses a specific aspect of the *Georgics*, poem written by Publius Vergilius Maro in the first century BC. Thus, by going through his four Books one by one, we hope to establish that the author frequently depicts plants, animals, and humans as beings with shared characteristics. Furthermore, the proximity of being and feeling enables for the expression of empathy among the characters in the poem.

Keywords: *Georgics*. Vegetal. Animal. Human. Porosity. Empathy.

O contato com as *Geórgicas*, segunda grande obra do poeta romano Públio Virgílio Marão (70-19 a.C.), é fonte inesgotável de descobertas e releituras, apesar de ser esse poema, já, duas vezes milenar. Também se trata, comparativamente, de um texto virgiliano não tão explorado quanto as *Bucólicas* e, sobretudo, a *Eneida*, justificando-se sempre revisitá-lo. Começamos lembrando em grandes linhas sua delicada tessitura, na qual, de maneira simétrica, dois Cantos “vegetais” precedem outros dois “animais”.

Com efeito, à diferença de Marco Terêncio Varrão (116-27 a.C.), autor dos *Rerum rusticarum libri* III (37 a.C.), Virgílio não concedeu nas *Geórgicas* (29 a.C.) vantagem numérica às subdivisões de sua obra ocupadas da animalidade¹. Assim, enquanto Varrão juntou ao primeiro de seus três diálogos agrários – com conteúdo agrícola – um segundo e um terceiro, cujos temas são (II) a pecuária e (III) a *uilatica pastio* (“criação de pequenos animais na sede da propriedade rural”), o poeta de Mântua, após dedicar o Canto inicial das *Geórgicas* à cerealicultura, *continuou-o* com uma sequência arbórea (Canto II) e *complementou-o* com mais dois, atinentes à pecuária (III) e à apicultura (IV).

A harmonia dessa divisão temática, em princípio, bipartida das *Geórgicas* não deve fazer-nos esquecer de que falta citar, no mínimo, mais um elemento para a constituição do tripé em torno do qual Virgílio estruturou a maquinaria cósmica nesta sua obra. Referimo-nos, evidentemente, ao homem, sem cujos saberes, trabalho e valores a terra jamais poderia diferenciar-se dos limites da mera natureza, vindo a ganhar contornos de uma zona moldada no âmbito da cultura.

Semelhante participação humana se patenteia já nos versos iniciais do poema inteiro, quando, na *propositio* identificada com *Geórgicas* I, 1-4, evidencia-se, além do fazer do próprio escritor que compõe a obra, o do *agricola* (“agricultor”) responsável pelos cultivos e pelo trato com os animais rústicos:

O que torna as searas férteis, em que altura do ano convém,
ó Mecenas, *lavrar a terra e atar as videiras aos ulmeiros,*
qual o cuidado a ter com os bois, qual a atenção a dar
ao rebanho, a competência para criar as parcas abelhas,
agora começarei a cantá-lo [...]².

Abrimos parênteses para comentar, aqui, que esse *agricola* dedicado às plantas e animais no poema didático de Virgílio não é uma personagem qualquer, mas antes uma espécie de figura de destaque na sociedade romana tradicional. Esclarece Kolendo (1992, p. 169) que o termo indica, no latim, o indivíduo em “contato direto com a terra”, tanto podendo designar o camponês que trabalha seu lote quanto o rico proprietário fundiário, amiúde auxiliado por muitos escravos e encarregados no cultivo. Inexistindo, nessa obra, quaisquer referências a um encarregado como o *uilicus* – ou “administrador” da fazenda –,³ também não se dá destaque

¹ O motivo de trazermos os diálogos agrários de Varrão para esta comparação sumária com as *Geórgicas* diz respeito a que, como é sabido, eles constituíram importante referencial de conteúdos técnicos e, inclusive, composição para o poema didático de Virgílio. Veja-se comentário de R. F. Thomas *apud* Virgil (1988 [1994], p. 11).

² Virgílio, em *Geórgicas* I, 1-5 (grifo nosso): “*Quid faciat laetas segetes, quo sidere terram/ uertere, Maecenas, ulmisque adiungere uitis/ conueniat, quae cura boum, qui cultus habendo/ sit pecori, apibus quanta experientia parcis,/ hinc canere incipiam*”. A tradução é de Gabriel A. F. Silva, como todas no artigo (exceto avisos em contrário).

³ Com a mudança dos rumos econômicos na agricultura itálica (séc. III-II a.C.) e a passagem de um modo produtivo de consumo local para outro em larga escala, tendo em mira as exportações, os grandes proprietários de terras romanos passaram a empregar maciçamente a mão-de-obra escrava em cultivos de oliveiras e videiras (KOLENDO, 1992, p. 175). Também, ao dirigir-se para a vida urbana, muitas vezes delegaram a administração das terras a um *uilicus*, podendo ele ser um indivíduo escravizado, mas dotado de certa instrução.

nela aos escravos (McCARTHY, 2020, p. 44), como se os trabalhos rurais sempre fossem tarefa de homens livres, na ficção virgiliana.

Quanto a *colonus* ("colono"), que se emprega em *Geórgicas* I, 299, também se vincula ao radical do verbo *colo* ("cultivar") e corresponde ora a um membro da aristocracia senatorial e equestre (CÍCERO, *De oratore* II, 287), ora ao ocupante de uma *colonia* ("colônia"), ora a simples sinônimo de *agricola*, ora ao camponês arrendatário. Embora, no contexto aludido, o termo em pauta pareça sobretudo apresentar sinonímia com *agricola*, esclarecemos que as "colônias" foram áreas belicamente conquistadas por Roma, nas quais lotes de terra se concederam a "colonos"/indivíduos vinculados à Cidade (KOLENDO, 1992, p. 169), como forma de garantir a ocupação territorial.

De qualquer modo, segundo pretenderemos mostrar ao longo desta exposição, o poeta das *Geórgicas* desafia quaisquer divisões muito estanques entre os três grandes "protagonistas" da obra – plantas, animais e seres humanos –, por vezes aproximando suas formas, modos de existir e experiências. A isso podemos acrescentar que, no tocante ao homem como delineado nos versos do poema, tal proximidade com seres de outra(s) natureza(s) eventualmente favorece a empatia, no sentido de um compartilhamento do sentir ou da quase equiparação de afetos⁴.

Canto I

Em *Geórgicas* I,1, um elemento constantemente encontrável na obra – ou seja, a possível permeabilidade de fronteiras entre seres humanos e não humanos – já deixa suas marcas. Mencionamos, aqui, o emprego da expressão *laetas segetes* ("searas férteis", mas ainda "searas alegres"). Explicam Ernout e Meillet (2001, p. 337) que o adjetivo em pauta de início pertenceu à linguagem agrária, com o significado de "fértil" ou "rico". Contudo, com sua passagem do registro especializado ao comum da linguagem, passou a dar ideia de algo (ou alguém) "com aspecto agradável", "risonho" ou mesmo "alegre".

Efeito semelhante achamos em v. 154, pois ali se fala que "*grassam o estéril joio e as hastes da palha infecunda*" (*infelix lolium et steriles dominantur auenae*). Primeiro, porque o adjetivo em destaque passou por percurso semelhante ao de *laetus*, -a, -um, na língua latina. Para Ernout e Meillet (2001, p. 224), *(in)felix* se insere no vocabulário da agricultura, tendo tido, em princípio, sentido de "(in)fecundo" e, depois, o de "(des)favorecido pelos deuses" ou "(in)feliz" (aplicável, assim, inclusive aos homens). Além disso, o verbo *dominor* ("ser senhor de", "dominar", "reinar" etc.) está vinculado ao radical de *dominus* ("senhor", "mestre"), embora se aplique, no contexto, a simples joios e palhas.

O mesmo Canto das *Geórgicas* ainda estabelece, de certa maneira, algumas bases de pensamento que se manterão ao longo do poema inteiro. A mais importante delas diz respeito aos alicerces míticos referentes ao final dos reinos de Saturno e início dos de Júpiter (evento similar, na mitologia grega, ao término da Idade Áurea). O relato correspondente a este ponto da trajetória humana se encontra esboçado em uma digressão conhecida como "Teodiceia do trabalho", situada entre v. 118-159.

Ali, Virgílio explica que nem sempre a sobrevivência de nossa espécie foi tão árdua quanto no presente: em pleno mundo natural, um dia, a própria terra espontaneamente produzia de

⁴ De acordo com Houaiss e Villar (2009, p. 740): "empatia [...]: capacidade de se identificar com outra pessoa, de querer o que ela quer, de aprender do modo como ela aprende, etc."

tudo (v. 127-128); méis gotejavam de folhas (v. 131); vinho corria espontaneamente em rios (v. 132). Além disso, não havia serpentes venenosas (v. 129), lobos predadores (v. 130) nem a necessidade de singrar os mares (v. 130), cultivar o trigo (v. 134) ou extrair o fogo do sílex (v. 135).

Devido à Providência de Júpiter, entretanto – que desejava libertar a espécie humana de uma eterna infância e letargia, aguilhoando-a sob a necessidade –, cessou a prodigalidade natural do mundo e vieram as dificuldades, levando à descoberta das técnicas: agricultura, navegação, astronomia (v. 137-138), caça e pesca (v. 139-142), metalurgia (v. 143-144). Outra consequência do fim dessa Idade Áurea foi a dureza do trabalho – “o **trabalho insaciável** tudo ocupou” (*labor omnia uicit/ improbus*, v. 145-146) –, com o impulso humano de tentar o controle sobre um meio, agora, hostil.

É possível divisar as tentativas humanas de “controle” da natureza, por exemplo, nos preceitos deste Canto que se voltam à observância de alguns sinais indicadores, ou não, de boa colheita. Assim, ensina o poeta em v. 187-192, caso “a noqueira nos bosques se **revestir**/ ricamente de flores e curvar os seus ramos de agradável perfume” (v. 187-188)⁵, as colheitas de cereais também serão abundantes. Mas, caso excederem as sombras das folhagens, a “eira malhará o cereal, rico apenas em palha” (*nequiquam pinguis palea teret area culmos*, v. 192).

Justamente, alguma antropomorfização das plantas de novo se verifica aqui na medida em que o verbo empregado para dizer “revestir” (*induet*) é o mesmo em uso no latim para indicar o gesto de os seres humanos porem roupas, ou adereços sobre si. De maneira aproximada, mas passível inclusive de favorecer a conexão entre as plantas e os animais, Virgílio menciona a “murta **cor de sangue**” (*cruenta que myrta*, v. 306) e a possibilidade da perda dos “cereais de **leitosa** seiva”, ou seja, maduros, quando se abatem chuvas de outono imprevistas nos campos (*frumenta... lactentia*, v. 315); também se fala, no mesmo contexto, do risco de os vendavais arrancarem as “searas **prenhes**” (*gravidam segetem*, v. 319).

No tocante à(s) bagas de) murta, lembramos que se faz, em v. 306, provável alusão a um mito etiológico sobre a origem da planta. Assim, *Myrsine* (ou *Mursine*) era uma jovem natural da Ática, bela e incrivelmente dotada de habilidades atléticas. Isso despertou os ciúmes de suas rivais e fez com que fosse assassinada por elas. Apiedando-se da moça, a deusa Atena salvou-a da morte, metamorfoseando-a na planta de nome *myrtus* em latim. Ora, como se menciona no mesmo verso a *olea* (“oliveira”), árvore consagrada a Atena, parece que surge a possibilidade de pensar, aqui, nesta evocação mítica peculiar, bem como no passado humano da murta⁶.

Tais ocorrências metonímicas, mítica e outras, sem esgotar em absoluto os trechos de porosidade entre domínios distintos do Cosmos neste Canto inicial das *Geórgicas*, já apontam, no poema, para certa tendência de Virgílio a “animar” os vegetais com traços de seres biologicamente mais complexos. Em pontos subsequentes da obra, além da antropomorfização ou animalização das plantas, os animais serão eventualmente aproximados dos homens e vice-versa.

Canto II

No segundo Canto do poema, Virgílio focaliza tematicamente as plantas associadas a uma natureza lenhosa ou arbórea, tais como as oliveiras e, sobretudo, as vinhas. Por esse mo-

⁵ Virgílio, *Geórgicas* I, 187-188: “[...] cum se nux plurima siluis/ *induet* in florem et ramos curuabit olentis”.

⁶ Em outra versão do mito, Myrrhine fora certa sacerdotisa virgem de Afrodite. Quando um homem desejou tomá-la em casamento, Afrodite matou-o e transformou-a em murta (planta sagrada para a deusa). Veja-se verbete “Myrtle” do *Dictionary of Classical Mythology*. Disponível em: <http://mythandreligion.upatras.gr/english/m-r-wright-a-dictionary-of-classical-mythology/>. Acesso em: 12.fev.2024.

tivo, já no pequeno proêmio desse Canto (v. 1-8) ocorre a invocação a Baco/Leneu, bem como há referência a um de seus dons – o próprio vinho (v. 6) – e à explicação sobre as origens do teatro nos festivais de Dioniso da Grécia Antiga (“tirando os coturnos,/ tinge comigo as pernas nuas com o novo mosto”)⁷.

De maneira mais ou menos contrastiva, ainda, embora tivessem sido enfatizadas no Canto anterior as penas e imprevistos do *labor* humano (realidade irrefutável sob os reinos de Júpiter, ou na Idade Férrea), o poeta menciona no Canto II, além da exuberância e “festividade” das parreiras e seus frutos, a possibilidade de que se encontrem plantas de crescimento espontâneo (embora estéril, v. 47-48). Semelhante “otimismo” da visão virgiliana a respeito do cultivo, especificamente, arbóreo não deve fazer esquecer de faces menos risonhas da lida agrícola ainda nesta seção das *Geórgicas*.

Veja-se, por exemplo, o que se diz em v. 61-62, sobre o fato de “todas (as plantas) requerem o nosso trabalho e todas terem de ser/ reunidas dentro de um rego e **amansadas** com muito custo”⁸. Ora, pelo emprego do gerundivo *domandae*, com aplicação às plantas de cultivo agrícola, tem-se um uso lexical preferencialmente aplicável aos animais, como vemos em *Geórgicas* III, 89 (“tal era a natureza de Cílaro, **domado** pelas correias de Pólux”)⁹.

Além da questão da dificuldade do cultivo de várias plantas, também se coloca o aspecto, no mesmo Canto II, dos limites da intervenção do *agricola* (“agricultor”) sobre o mundo natural: veja-se, a propósito, a abordagem da técnica do enxerto arbóreo, tal como desenvolvida por Virgílio em v. 73-82. Não se trata, absolutamente, de um procedimento reprodutivo pouco usual na fruticultura do passado e de hoje – como o atesta, em Roma Antiga, a tematização dessa técnica em sucessivos tratados agrícolas dos latinos (e.g. PALÁDIO, *Opus agriculturae* XV).

No entanto, a grande disparidade entre as espécies cujas sugestões de enxerto vinham sendo referidas poucos versos antes (como castanheiras e faias, freixos-silvestres e pereiras, ou carvalhos e ulmeiros) levou os estudiosos a questionar a validade prática desses preceitos (ROSS, 1987, p. 105) e o poeta a sinalizar, para as próprias árvores, certo tipo de reação antropomorfizada de *surpresa* (v. 82):

Nem o modo de estaquia e de enxertar a gema é um só.
Pois onde as gemas rebentam no meio da casca
e rompem as suas **leves túnicas**, uma estreita prega
surge no próprio nó. Aqui inserem a gema de uma árvore
diferente e ensinam-na a desenvolver-se na entrecasca úmida.
Ou então, de modo diverso, cortam-se os troncos sem nós e
com cunhas fende-se profundamente um caminho no tronco.
De seguida, introduzem-se hastes férteis. Não muito depois, brota
uma árvore enorme em direção ao céu com **ramos frutíferos**
e pasma-se das novas folhas e dos novos frutos que não são seus¹⁰.

Antes, contudo, do fecho de tal seção temática em nexos específicos com a técnica focada, mais elementos vinham apontando para a possibilidade de que se abrissem pontos de passagem entre os planos vegetal e humano. Então, como se nota em v. 75, o poeta empregara o

⁷ Virgílio, *Geórgicas* II, 7-8: “[...] *nudataque musto/ tinge nouo mecum dereptis crura coturnis*”.

⁸ Virgílio, *Geórgicas* II, 61-62: “[...] *et omnes/ cogendae in sulcum ac multa mercede domandae*”.

⁹ Virgílio, *Geórgicas* III, 89: “*talis Amyclaei domitus Pollucis habenis*”.

¹⁰ Virgílio, *Geórgicas* II, 73-82: “*Nec modus inserere atque oculos imponere simplex./ Nam qua se medio trudunt de cortice gemmae/ et tenuis rumpunt tunicas, angustus in ipso/ fit nodo sinus: huc aliena ex arbore germen/ includunt udoque docent inolescere libro./ Aut rursus enodes trunci reseantur, et alte/ finditur in solidum cuneis uia, deinde feraces/ plantae immittuntur: nec longum tempus, et ingens/ exiit ad caelum ramis felicibus arbos,/ mirataque nouas frondes et non sua poma*”.

termo *tunicas* (“**túnicas**”) a fim de designar a membrana de revestimento dos troncos, sendo ele, em princípio, o nome de uma vestimenta humana caracterizada pelo formato retangular do corte do tecido e pela versatilidade de uso (ERNOUT; MEILLET, 2001, p. 707). Em v. 81, por sua vez, ressurgem o adjetivo *felix* e seu efeito “antropomorfizante”, tal como se dera em *Geórgicas* I, 154.

Na sequência desse ponto, Virgílio, sempre no Canto II (v. 118-121), animaliza as plantas citando “as resinas **que suam** (*sudantia*) da odorante/ madeira”, os “bosques dos etíopes, brancos do **suave algodão/lã**” (*molli... lana*) e “como os chineses penteiam **velos delicados** de folhas” (*uelleraque... tenuia*, trad. nossa). Assim, inúmeros animais manifestam o fenômeno fisiológico do gotejamento de suor; produzir “lãs” – embora o termo também designe o “algodão” em latim (PALÁDIO, *Opus agriculturae*, livro XIV, 3, 4) – cabe, em princípio, a ovelhas; e “velos”, ou “pelos”, têm vários animais, não tanto as folhas.

Duas vezes mais, pelo menos, nota-se forte antropomorfização das plantas no Canto II das *Geórgicas*: em v. 279-283, após indagar se é melhor o cultivo das vinhas sobre planícies ou colinas, Virgílio recomenda, no primeiro caso, que elas se plantem cerradamente; no segundo, de modo mais espaçado, mas sempre mantendo o rigor geométrico das fileiras. Essa última observação dá ensejo a que ele empregue um símile épico, o qual aproxima o alinhamento de tais plantas daquele das legiões de um exército em campo de batalha¹¹.

R. A. B. Mynors, comentador da edição de Oxford das *Geórgicas* (VIRGIL, 2003, p. 136), lembra-se de que tal pormenor estilístico assume contornos não apenas épicos, mas propriamente homéricos:

282-3. aere renidenti: o brilho é homérico: *Il. 20.362 gélasse dè pâsa perì khthòn/ khalkoù hypò steropês*, *Lucr. 2.323-6 ‘fulgor ubi ad caelum se tollit totaque circum/ aere renidescit Tellus’, Curtius 4.13.2 ‘armorum internitentium fulgor etc.’ errat: usado, como em Cícero, para pessoas e opiniões que não estão erradas, mas indecisas. ‘*Mars dubius*’ é o *xynòs Enyálios* de *Il. 18.309*¹².*

Por fim, entre v. 362-370, o poeta descreve antropozoomorficamente as diferenças de tratamento para com a vinha, conforme sua idade: dessa maneira, “logo que **crece** com novas folhagens a primeira idade,/ debes preservar os rebentos. E enquanto o sarmento se ergue/ para os ares, abundante, **lançando as rédeas** pelo céu claro,/ não debes ainda atacar a própria videira [...]”¹³. Mas, “quando as vinhas despontarem e **se abraçarem** aos ulmeiros/ com sarmentos robustos, então **poda a folhagem**,¹⁴ então **apara**¹⁵ **as varas**”¹⁶.

¹¹ Virgílio, *Geórgicas* II, 279-283: “*Vt saepe ingenti bello cum longa cohortis/ explicuit legio et campo stetit agmen aperto,/ derectaeque acies ac late fluctuat omnis/ aere renidenti tellus, necdum horrida miscent/ proelia, sed dubius mediis Mars errat in armis*” – “Como sucede tantas vezes quando, numa guerra ingente, uma legião/ formou desdobrando as coortes e em campo aberto parou a coluna,/ com as formações em linhas rectas (*sic*). E até ao longo toda a terra/ ondula de bronze reluzente, antes até de começar a horrível batalha,/ e já Marte deambula em dúvida pelo meio dos exércitos”.

¹² **282-3. aere renidenti:** “the glitter is Homeric: *Il. 20.362 gélasse dè pâsa perì khthòn/ khalkoù hypò steropês*, *Lucr. 2.323-6 ‘fulgor ubi ad caelum se tollit totaque circum/ aere renidescit tellus’, Curtius 4.13.2 ‘armorum internitentium fulgor etc.’ errat: used, as in Cicero, of people and opinions which are not wrong but undecided. ‘*Mars dubius*’ is the *xynòs Enyálios* of *Il. 18.309*” (trad. nossa).*

¹³ Virgílio, *Geórgicas* II, 362-365: “*Ac dum prima nouis adolescit frondibus aetas,/ parcendum teneris, et dum se laetus ad auras/ palmas agit laxis per purum immissus habenis,/ ipsa acie nondum falcis temptanda*”.

¹⁴ E. de Saint-Denis, tradutor da edição *Les Belles Lettres* das *Geórgicas*, emprega “émonde **leur chevelure**” (VIRGILE, 1998, p. 63).

¹⁵ O mesmo Saint-Denis emprega “ampute **leurs bras**” (VIRGILE, 1998, p. 63).

¹⁶ Virgílio, *Geórgicas* II, 367-368: “*Inde ubi iam ualidis amplexae stirpibus ulmos/ exierint, tum stringe comas, tum brachia tonde*”.

Canto III

No Canto III, aparentemente estruturado com a mesma placidez e equilíbrio Clássicos habituais nas *Geórgicas* – havendo, depois do proêmio inicial, desenvolvimentos sobre equinos e bois; depois do “segundo proêmio” do mesmo Canto (v. 284-294), a abordagem dos caprinos e ovelhas –, dois avassaladores turbilhões se encontram à espreita dos animais (selvagens e domésticos) e do homem. Referimo-nos ao *Amor* (“desejo”) e à *Pestis*, tal como imaginada pelo poeta e tendo por cenário a província transalpina do *Noricum*.

Os descontroles do desejo, pode-se dizer, são introduzidos pela vinheta da disputa amorosa entre dois bois por causa de uma novilha da “grande floresta de Sila” (v. 219), região da Calábria. Na introdução à passagem, ou até em seu curso, tanto a fêmea quanto os bois assumem contornos certamente humanos:

Porém, a visão da fêmea enfraquece-os pouco a pouco e abrasa-os. E ela, com seus doces **encantos**,¹⁷ não permite que se lembrem dos campos nem das ervas. Muitas vezes força **amantes orgulhosos** a decidirem entre si com os cornos¹⁸.

Não é costume os combatentes partilharem o mesmo estábulo. Assim, aquele, vencido, afasta-se e **exilado vive** em margens desconhecidas [...]¹⁹.

Depois, quando recuperou a robustez e as forças estão refeitas, **sacode as insígnias** (*signa mouet*) e corre, investindo contra o inimigo incauto [...]²⁰.

Os excertos dados permitem divisar que, em espécie de reprodução do esquema amoroso basicamente encontrável no gênero da elegia erótica romana (GAILLARD; MARTIN, 1990, p. 264ss.), o encantamento do macho por essa novilha prenuncia tempestades. Ou seja, ela de pronto o atrai, pela aparência inclusive, mas ele não está só em seu interesse e na postura altiva, ao cogitar semelhante “relacionamento”. Assim, com a chegada do rival em seu caminho, instaura-se um conflito que chega à luta física entre ambos, com a conseqüente derrota momentânea do primeiro interessado e seu (auto)exílio à distância (v. 225), até a hora da revanche (v. 236) e virada plena do jogo.

Em seguida, ecoando um verso famoso das *Bucólicas*²¹, Virgílio observa que

[...] na verdade, todas as espécies da terra, quer homens, quer animais, e as espécies de seres aquáticos, e o gado e os pássaros coloridos desabam nesta fúria e neste fogo. **O desejo é o mesmo para todos**²².

¹⁷ Cecílio, *Comédias* 234-236 (apud VIRGIL 1988 [1997], p. 81, tradução nossa): “*Istam in uicinitatem te meretriciam/ cur contulisti? Cur illecebris cognitis/ non... refugisti?*” – “Por que te trouxeste a esta zona/ de meretrício? Por que não te afastaste dos óbvios... encantamentos?”.

¹⁸ Virgílio, *Geórgicas* III, 215-218: “*Carpit enim uiris paulatim uritque uidendo/ femina nec nemorum patitur meminisse nec herbae/ dulcibus illa quidem illecebris et saepe superbos/ cornibus inter se subigit decernere amantis*”.

¹⁹ Virgílio, *Geórgicas* III, 224-225: “*Nec mos bellantis una stabulare, sed alter/ uictus abit longeque ignotis exulat oris [...]*”.

²⁰ Virgílio, *Geórgicas* III, 235-236: “*Post, ubi collectum robur uiresque refectae, signa mouet praecepsque oblitum fertur in hostem [...]*”.

²¹ Virgílio, *Bucólicas* X, 69 (tradução nossa): “**Omnia uincit Amor; et nos cedamus Amori.** – “**O desejo a tudo vence;** até nós cedamos ao desejo”. Nessa écloga, a frase é dita por Cornélio Galo, personagem de poeta elegíaco que chora as dores de ter sido abandonado pela amada Licóris, depois de ela o trocar por um rival e soldado.

²² Virgílio, *Geórgicas* III, 242-244: “*Omne adeo genus in terris hominumque ferarumque/ et genus aequoreum, pecudes pictaeque uolucres, in furias ignemque ruont: amor omnibus idem*”.

Para todos, leas, javalis, tigres, cavalos, porcos e um inominado **jovem** (*iuuenis*), “a quem um cruel amor agita nos ossos” (*cui uersat in ossibus [...] durus amor*, v. 258)²³. Lembramos, a propósito, que o termo *iuuenis* designa indiferentemente, nas *Geórgicas*, seres humanos (I, 500) ou animais (III, 165), explicando que se trata, no contexto do terceiro Canto, de Leandro, amante da sacerdotisa Hero no mito grego. Ele, assim, muito desejoso de unir-se à amada, não evitou a travessia a nado do Helesponto em noite de tempestade, e morreu afogado (VIRGIL, 2003, p. 222-223).

O trecho mais empático da obra toda, no entanto, parece-nos aquele em que o boi, companheiro dos trabalhos humanos – em *Geórgicas* I, por sinal, ele fora o primeiro ser focalizado em labuta no início da primavera²⁴ – e modelo de frugalidade aproximável do próprio *agricola* nesta obra (II, 513ss.), sucumbe sob os males da Peste do *Noricum*:

Eis, porém, que cai um touro, fumegante sob o duro arado.
Da boca expele sangue misturado com espuma
e lança os derradeiros gemidos. **Desolado vai o lavrador
separando o bezerro que deplora a morte do irmão,**
e a meio da tarefa abandona o arado cravado no chão. [...] Qual o proveito do labor e das boas ações? Para quê ter revirado as terras pesadas com o arado? E, todavia, não foram os mássicos dons de Baco nem as repetidas refeições que lhe causaram dano²⁵.

No âmbito do enfrentamento da Peste – mais um dos males advindos ao mundo com o final dos reinos de Saturno, com certeza –, não podem salvar os homens seus esforços nem as artes médicas de Quíron e Melampo (v. 550) e, por vezes, sucumbem em meio a chagas os próprios pastores que se vestiram com a pele dos animais mortos pela doença (v. 563-566). Como derradeira curiosidade deste canto, valeria a pena lembrar que a ultrapassagem de fronteiras entre humano e animal, no fim, ainda se dá porque Quíron, filho do deus Saturno – certa vez metamorfoseado em cavalo – e da oceânide Filira, era um centauro, ou seja, misto de equino e humano (GRIMAL, 1963, p. 90).

Canto IV

Fechando brevemente este artigo, lembramos de que o Canto IV das *Geórgicas* é votado não só às abelhas, com seus traços naturais e “produtivos”, mas ainda ao relato entrelaçado sobre os mitos de Aristeu e Orfeu (v. 315ss.). No tocante às abelhas, embora aspectos como sua face “política” – contam com “reis” e organização social complexa – tenham sido mencionados por pensadores do peso de Platão (*Politeia* 520b) e Cícero²⁶, abrindo caminho para leituras ale-

²³ Virgílio, *Geórgicas*

²⁴ Virgílio, *Geórgicas* I, 42-46: “*Vere nouo, gelidus canis cum montibus umor/ liquitur et Zephyro putris se glaeba resoluit,/ depresso incipiat iam tum mihi taurus aratro/ ingemere, et sulco adtritrus splendescere uomere*” – “Quando chega a Primavera e nos altos montes a água gelada/ se derrete e os torrões de terra se esboroam, soltos pelo Zéfiro,/ **que logo então o touro comece a gemer** sob o arado na terra/ enterrado e que a relha resplandeça polida pela leira”.

²⁵ Virgílio, *Geórgicas* III, 515-522: “*Ecce autem duro fumans sub uomere taurus/ concidit et mixtum spumis uomit ore cruorem/ extremosque ciet gemitus. It tristis arator/ maerentem abiungens fraterna morte iuuenicum/ atque opere in medio defixa reliquit aratra./ Non umbrae altorum nemorum, non mollia possunt/ prata mouere animum, non qui per saxa uolutus/ purior electro campum petit amnis; at ima/ soluontur latera, atque oculos stupor urget inertis/ ad terramque fluit deuexo pondere ceruix./ Quid labor aut benefacta iuuant? Quid uomere terras/ inuertisse grauis? Atqui non Massica Bacchi/ munera, non illis epulae nocuere repostae*”.

²⁶ (ARENA, 2007, p. 50, tradução nossa): “Ten years later, in the *De officiis*, Cicero again shifted his focus, presenting a varied picture which, at times, appears almost incoherent. On the one hand, he compares men to bees and claims that they live in groups due to their natural gregariousness (2.157-8)” – “Dez anos depois, no *De officiis*, Cícero mudou novamente o foco, apresentando um

górgicas da colmeia como “imagem” de certos grupos humanos, não é demasiado lembrar que semelhanças e diferenças nos relacionam a esses animais.

Semelhantemente ao homem da Idade Férrea, assim, as abelhas devem ser muito laboriosas, habitam em “moradas” (*sedes*, v. 8 – trad. minha); deslocam-se sobre “pontes cerradas” (*pontibus... crebris*, v. 27); “escavaram/ seu lar sob a terra, em buracos” (*latebris/ sub terra fouere larem*, v. 443 – trad. minha) ou mesmo “saem à luta” (*ad pugnam exierint*, v. 67 – trad. minha), dividem-se em camadas sociais bem diferentes (“como são dois os aspectos dos reis, assim os corpos da plebe” – *ut binae regum facies, ita corpora plebis*, v. 95 – trad. minha), recebem denominação de “Quirites”/cidadãos (*Quirites*, v. 201), etc.

Mas, por outro lado, como “elas mesmas **recolhem os filhos das flores e das ervas/ tenras** com a boca” (*ipsae e foliis natos e suauibus herbis/ ore legunt*, v. 200-201), furtam-se irremediavelmente, em plena castidade, ao destino dos outros seres, conforme traçado inclusive em *Geórgicas* III; também parecem insensíveis, em sua crua praticidade, aos encantos da arte, da poesia e da música:

Virgílio não queria conectar suas abelhas, por mais inspiradas que fossem, com a poesia ou a música. Elas exibem em abundância grandes virtudes, mas não são poéticas e estão livres das dores e prazeres agrídoces do amor (*Buc.* 3.110; *G.* 4.198 ss.). Nos dois aspectos contrastam claramente com Orfeu, o fabuloso cantor que morre de amor (e que, neste poema, nunca é mostrado realizando qualquer trabalho ou tendo qualquer outra função diversa do canto). As virtudes que exibem são de fato aquelas do velho povo romano; mas também o são as suas deficiências. Roma, grande nos *mores antiqui*, não era o lar das artes, na opinião dos augustanos²⁷.

O mesmo, no domínio amoroso ou naquele da sensibilidade para com a dor alheia (e a poesia), não poderia ser dito de outras personagens das *Geórgicas* IV. Orfeu e (momentaneamente) Aristeu (v. 457), assim, foram ambos arrebatados pelos encantos de Eurídice, enquanto “as cidadelas do **Ródope**,/ e a alta montanha **Pangeu** e a terra de Marte, e Reso,/ e os Getas e o **Hebro** e a jovem Oritia de Acte” (... *Rhodopeiae arces/ altaque Pangaea et Rhesi Mauortia tellus/ atque Getae atque Hebrus et Actias Orithyia* – v. 461-463) choraram, com o coro das Dríades, a morte prematura dessa mulher.

Paradoxalmente, ainda, as Eumênides “de **azuladas cobras**/ entrançadas nos cabelos” (*caeruleosque implexae crinibus angues*, v. 482) se espantaram com a beleza do canto órfico durante a descida desse poeta aos Infernos, em busca da desejada Eurídice, e também “**Cérbero**, boquiaberto, conteve/ as suas três bocas” (*tenuitque inhians tria Cerberus ora*, v. 483) diante de tão harmonioso canto. Sequer os “**tigres**” (*tigres*, v. 510) e os “**carvalhos**” (*quercus*, v. 510), enfim, se furtaram a ser “amansados” ou “arrastados” pela mesma música.

No tocante às Eumênides – mais comumente ditas “Fúrias”, no mundo latino – eram três demônios femininos de nome Alecto, Tisífone e Megera, responsáveis pela punição implacável, em vida ou morte, aos criminosos (GRIMAL, 1963, p. 146). Cérbero era o mítico cão de três cabeças que guardava com garras e dentes o portal dos Infernos, a fim de evitar a entrada dos vivos e, sobretudo, a fuga das almas. Até Prosérpina, deusa e rainha do Hades – embora não

quadro variado que, por vezes, parece quase incoerente. Por um lado, compara os homens às abelhas e afirma que estes vivem em grupos devido ao seu caráter gregário natural (2.157-8)”.²⁷

²⁷ Griffin (1979, p. 64-65, tradução nossa): “Virgil did not want to connect his bees, inspired though they are, with poetry or song. They exhibit many great virtues, but they are not poetical, and they are free from the bitter-sweet pains and pleasures of love (*Buc.* 3.110; *G.* 4.198 ff.). In both they contrast clearly with Orpheus, the fabulous singer who dies for love (and who in this poem is never shown as doing any work or having any other function than song). The virtues they exhibit are indeed the virtues of the old Roman people; but so are their deficiencies. Rome, great in *mores antiqui*, was not a home of the arts, in the view of the Augustans”.

fosse dotada de corpo monstruoso ou híbrido, “apenas” da usual dureza da posição –, comoveu-se uma vez com aquele canto inaudito (v. 487), provando-se novamente seu caráter universal.

Conclusão

O exame, mesmo sucinto, de dados textuais diretamente extraídos das *Geórgicas* permitiu-nos até aqui notar que Virgílio, na obra considerada, referiu-se a traços morfológicos ou “psíquicos” das plantas com alusão aos de seres superiores; aproximou vegetais e/ou abelhas de usos da cultura humana (vestimenta, moradia, instituições políticas etc.); igualou as experiências do desejo e da Peste para todos os viventes, no Canto III; fez com que até monstros animalizados e árvores se comovessem com a beleza do canto órfico, etc.

Qual será o significado, nas *Geórgicas*, de tantas intersecções entre os âmbitos vegetal, animal e humano? E da eventual possibilidade da partilha de sentimentos entre seres pertencentes a cada um deles? Talvez possamos pensar que se abre, nesta obra, a possibilidade de refletirmos sobre as frágeis fronteiras que nos definem como seres humanos, bem como sobre os elos que nos ligam a um todo muito mais complexo que nossas meras obras e existência.

Referências

- ARENA, V. *Libertas and Virtus of the Citizen in Cicero's De Republica. Scripta Classica Israelica*, Tel Aviv, vol. XXVI, 2007, p. 39-66.
- ERNOUT, A.; MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. 4. édition. Paris: Klincksieck, 2001.
- GAILLARD, J.; MARTIN, R. *Les genres littéraires à Rome*. Paris: Nathan; Scodel, 1990.
- GRIFFIN, J. The Fourth *Georgic*, Virgil and Rome. *Greece and Rome*, Cambridge, v. 26, n. 1, apr./1979, p. 61-80.
- GRIMAL, P. *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. Paris: P.U.F., 1963.
- HOUAISS, A.; VILLAR, M. S. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- KOLENDO, J. O camponês. Em: GIARDINA, A. (Org.). *O homem romano*. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Presença, 1992. p. 169-178.
- McKARTHY, D. *Slavery and the Roman imagination: images of servility in the Georgics and the Confessions*. 2020. Tese. 94 f. (Doutorado em História) – Department of History and Classical Studies, McGill University, Montreal, 2020.
- PALADIO. *Tratado de agricultura; Medicina veterinaria; Poema de los injertos*. Trad., introducción y notas de Ana María Moure Casas. Madrid: Gredos, 1990.
- ROSS JR., D. O. *Virgil's elements: physics and poetry in the Georgics*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- Verbetes “Myrtle” do *Dictionary of Classical Mythology*. Disponível em: <http://mythandreligion.upatras.gr/english/m-r-wright-a-dictionary-of-classical-mythology/>. Acesso em: 12.fev.2024.

VIRGIL. *Georgics*. Edited with a commentary by R. A. B. Mynors. Oxford: Oxford University Press, 2003.

VIRGIL. *Georgics*: volume I — books 1-2. Edited by Richard F. Thomas. Cambridge: Cambridge University Press, 1988 [1994].

VIRGIL. *Georgics*: volume II — books 3-4. Edited by Richard F. Thomas. Cambridge: Cambridge University Press, 1988 [1997].

VIRGILE. *Géorgiques*. Texte traduit par E. de Saint-Denis. Paris: Les Belles Lettres, 1998.

VIRGÍLIO. *Bucólicas*. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal, 2021.

VIRGÍLIO. *Geórgicas*. Trad. Gabriel A. F. Silva. Lisboa: Cotovia, 2019.

Sobre o autor

Matheus Trevizam

Mestre e Doutor em Linguística (área de Estudos Clássicos-Latim) pelo IEL-Unicamp (2006). Professor titular de Língua e Literatura latina na Faculdade de Letras da UFMG (Belo Horizonte/Brasil), onde atua na graduação e pós-graduação (Pós-Lit). Tem publicado artigos, livros e traduções integrais de obras na área da Antiguidade Clássica latina.

Recebido: 21/02/2024
Aprovado: 09/04/2024

Received: 21/02/2024
Approved: 09/04/2024

El mortero del tirano: cosificación, voracidad y agencia internacional en *Paz*, de Aristófanes (vv. 236-300)

The tyrant's mortar: reification, voracity and international agency in Aristophanes' *Peace* (vv. 236-300)

Emiliano J. Buis

<https://orcid.org/0000-0002-8138-1962> – E-mail: ebuis@derecho.uba.ar

RESUMEN

Desde una perspectiva teórica interesada en la funcionalidad de la cultura material y sus implicancias para la comprensión de la comedia griega, este artículo se ocupará de analizar, en la obra *Paz* (421 a.C.), el episodio del ingreso de Guerra (*Pólemos*) y la descripción de sus preparativos culinarios hacia el final del prólogo (vv. 236-300). Guerra, representado como un tirano panhelénico capaz de ejercer fuerza sobre los objetos que lo rodean, reemplaza en su personificación la agencia divina y es contrapuesto en estos versos a la descripción pasiva de las ciudades como meros ingredientes de la receta de una salsa que pretende consumir. Irónicamente, la obra dejará entrever que la cosificación termina funcionando como una instancia disparadora de la subjetividad política en el plano internacional.

Palabras clave: Aristófanes. *Paz*. Cultura material. Agencia política. Guerra.

ABSTRACT

From a theoretical perspective interested in the functionality of material culture and its implications for the understanding of Greek comedy, this article will analyze, in *Peace* (421 B.C.E.), the episode of War's entrance and the description of his culinary preparations towards the end of the play's prologue (vv. 236-300). War (*Polemios*), represented here as a Panhellenic

tyrant capable of exerting force over the objects around him, replaces in its personification the divine agency and is opposed in these verses to the passive description of the cities as mere ingredients of a sauce recipe he intends to eat. Ironically, the play will show that reification ends up functioning as a triggering instance of political subjectivity at the international level.

Keywords: Aristophanes. *Peace*. Material culture. Political agency. War.

Introducción

Representada por primera vez en las Grandes Dionisias del 421 a.C., poco días antes de la firma del tratado de Nicias, la comedia *Paz* incluye alusiones indirectas a la Guerra del Peloponeso que acuciaba a Atenas. Aristófanes nos ofrece aquí una obra que, lejos de la dramática realidad del público casi una década después del inicio del conflicto, procura crear un mundo lejano en el que el protagonista se distancia físicamente del universo real para recuperar a la Paz personificada (*Eiréne*), atrapada en una caverna. La dimensión alegórica y utópica que ha poblado las reflexiones de la crítica ha servido como clave de lectura en desmedro de un interés por explorar los entretelones políticos específicos que brindaron el telón de fondo para la puesta en escena. En el marco de un proyecto de investigación mayor¹, me interesa indagar en los modos en que se construye lo político a partir de la exploración de la antítesis que se instala en la obra entre sujetos y objetos, a los efectos de examinar en la puesta en crisis de la agencia los obstáculos del diálogo internacional en tiempos de conflicto armado.

Desde una perspectiva teórica interesada en la funcionalidad de la cultura material y sus implicancias para la comprensión de la comedia griega, este artículo se ocupará de analizar, en la comedia *Paz*, el episodio del ingreso de Guerra (*Pólemos*) y la descripción de sus preparativos culinarios hacia el final del prólogo de la obra (vv. 236-300). Guerra, presentado como un tirano panhelénico capaz de ejercer fuerza sobre los objetos que lo rodean, reemplaza en su personificación la agencia divina y se contrapone en estos versos a la descripción pasiva de las ciudades como meros ingredientes de una salsa destinados a perder identidad en su mezcla. Irónicamente, como se verá, la obra deja entrever que la cosificación termina funcionando como una instancia disparadora de la subjetividad política en el plano diplomático.

Los trastos olímpicos

Paz comienza con un designio claro del héroe cómico, el campesino Trigeo; quiere preguntarle a Zeus qué piensa hacer con el destino de los griegos (vv. 105-106). El plan ambicioso comienza a consumarse rápidamente a través de una clara parodia al viaje de Belerofonte en su Pegaso². Montado en un escarabajo gigante, Trigeo arriba al Olimpo ya hacia

¹ Esta ponencia se inscribe en el marco de las tareas llevadas a cabo en el Proyecto de Investigación "La ironía como recurso retórico en el lenguaje judicial ateniense (EIRONEIA)" (SI3/PJI/2021-00208), dirigido por la Prof. Raquel Fornieles Sánchez (Universidad Autónoma de Madrid), aprobado y financiado en el marco del Programa de Proyectos I+D+I de la Comunidad de Madrid (Convocatoria 2021), con lugar de trabajo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UAM, España (2021-2023). También las conclusiones integran las reflexiones del Proyecto de Investigación UBACYT "Representar el *páthos*. Dinámicas emocionales y regulaciones afectivas en los testimonios literarios e iconográficos de la antigua Grecia" (Código 20020190100205BA, Modalidad 1 / Tipo C / Conformación III), que dirijo en el Instituto de Filología Clásica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (2020-2024).

² En el v. 76 se compara al escarabajo con el caballo alado, en una clara parodia del fr. 306 del *Belerofonte* de Eurípides.

el final del prólogo de la pieza (v. 176-177) y se dispone a de ese modo a poner en contacto el mundo de los mortales con el ámbito de los dioses. El plano de los objetos resulta un elemento estructurante del proyecto humorístico desde la presentación de las primeras ideas: se indica que, para evitar la caída trágica durante el ascenso, Trigeo empleará un remo, y su escarabajo servirá de nave (*Paz*, vv. 142-143):

ἐπιτήδες εἶχον πηδαλιον ὧ χρησομαι
το δε πλοιον ἐσται Ναξιουργης κανθαρος.³

Con ese propósito tengo un remo, del que me voy a servir; y mi barco será un escarabajo fabricado en Naxos.

La transformación del insecto en un vehículo da cuenta de un trabajo productivo, indicado por la procedencia de su manufactura (*Ναξιουργής*), que lo convierte en un instrumento con el que se facilitará el traslado hacia los dioses⁴. A su vez, la dimensión de la materialidad se refuerza con las alusiones sexuales implícitas al rol del campesino (el remo como instrumento fálico que usará; cf. HENDERSON 1999, p. 123), papel activo que de hecho también se distingue en su propio nombre parlante⁵.

El desplazamiento físico del protagonista, que finalmente se desplazará hasta el Olimpo, lo colocará frente a otras instancias de reificación. Como nos enteramos enseguida, los dioses se han ido del monte y, como bien señala Hermes, solamente han dejado una serie de implementos de cocina (vv. 200-202):

Τρ. πῶς οὖν σὺ δῆτ' ἐνταῦθα κατελείφθης μόνος;
Ἑρ. τὰ λοιπὰ τηρῶ σκευάρια τὰ τῶν θεῶν,
χυτρίδια καὶ σανίδια κάμφορεῖδια.

Trigeo: – ¿Y entonces cómo te dejaron acá solo?

Hermes: – Custodio los cacharros restantes de los dioses: ollitas, tablillas y jarritas.

Los trastos identificados como restos de la ocupación divina resultan significativos, en la medida en que su alusión desplaza la existencia misma de los dioses y pone en crisis la toma de decisiones subjetiva en el plano olímpico. Y ello tiene un fundamento político: la explicación de la sola presencia de las cosas responde a criterios relacionados con la actitud griega en materia de agencia internacional: los dioses se enojaron (v. 204) porque las *póleis* no aceptaron ninguno de los acuerdos de paz propuestos en los primeros diez años de la guerra (vv. 211-219)⁶.

Toda esta insistencia en los objetos domésticos a lo largo de los primeros versos de la obra no es sorprendente, especialmente si tenemos en cuenta la altísima frecuencia con la que la comedia recurre a las cosas materiales⁷. La atención que puede prestarse a dichos instrumentos responde bien a las nuevas corrientes de interpretación de las fuentes antiguas que procuran

³ Los textos griegos de la comedia corresponden a la edición crítica de Olson (1998). Para el cotejo textual, sin embargo, se tuvieron las otras ediciones consignadas en el listado bibliográfico final. Las traducciones al español me corresponden en todos los casos.

⁴ De modo interesante, subyace aquí una alusión a la realidad internacional de la época: Naxos, que había sido una gran potencia naval a fines del s. VI a.C. (cf. Hdt. 5.30.4), fue vencida por Atenas unas décadas antes de la Guerra del Peloponeso. Ver Olson (1998, p. 95-96).

⁵ Acerca de los diferentes matices del nombre *Τρυγαῖος* y su relación con el hecho de cosechar las frutas (*τρυγᾶν*), ver Hubbard (1991, p. 140) y Hall (2006, p. 328-333).

⁶ "It was not surprising if the gods were angry" (MACDOWELL, 1995, p. 183).

⁷ Pueden verse, por ejemplo, los análisis de Poe (2000, p. 256-295) y Revermann (2013, p. 77-88), que identifican la importancia de estos elementos tangibles.

complementar las miradas antropocéntricas con otras lecturas más originales. De hecho, la importancia de la cultura tangible ha sido relevada por las nuevas tendencias teóricas establecidas por el llamado Nuevo Materialismo, que se ocupa de poner en crisis la agencia antropocéntrica para comprender el mundo a partir del rol de los objetos (PROWN, 1982, p. 1; MILLER, 2005, p. 5).

El foco en esta dimensión material radica en mostrar que las cosas visibles, que circulan y que manipulamos, resultan entes vitales (BENNETT, 2010), que con su naturaleza dinámica pueden engendrar consecuencias concretas y resultar constitutivos tanto de nuestra identidad individual como colectiva (MILLER, 2008). Lejos de su aparente inercia, las cosas contribuyen a la constitución de las relaciones sociales⁸ y sirven como focos que traducen una pluralidad de valores históricos y culturales⁹.

En el caso de la comediografía aristofánica, a la luz de estas aproximaciones, el énfasis en los artefactos permite resignificar la oposición tradicional entre sujeto y objeto y, con ello, repensar las bases de la puesta en escena de las decisiones políticas en tiempos de enfrentamiento bélico.

Violencia política, cosificación y las metáforas culinarias

La Paz, protagonista alegórica de la obra, es objetivada en tanto resulta víctima pasiva del accionar de Guerra. Hermes se lo explica con claridad a Trigeo cuando da cuenta de la situación reinante: ὁ Πόλεμος αὐτὴν ἐνέβαλ' εἰς ἄντρον βαθύ ("Guerra la metió adentro de una caverna profunda", v. 223). Con este movimiento de Guerra, se consigue anular el accionar de los mortales, quienes se ven impedidos de tomarla (*lambáno*): ἵνα μὴ λάβητε μηδέποτ' αὐτήν ("para que ustedes no la agarren nunca", v. 226). Tratándose — como se verá más adelante — de una estatua de la diosa *Eiréne* (vv. 617-618), no es llamativo entonces que la Paz aparezca, materializada, como el objeto pasivo de hechos ajenos que se ejercen sobre ella.

En los versos siguientes, se explicará con detalle cuál es el plan de Guerra a través de la descripción de una serie de acciones determinadas por una activa virulencia (vv. 226-235):

Τρ. εἰπέ μοι,
ἡμᾶς δὲ δὴ τί δρᾶν παρασκευάζεται;
Ἑρ. οὐκ οἶδα πλὴν ἓν, ὅτι θυεῖαν ἐσπέρας
ὑπερφυᾶ τὸ μέγεθος εἰσηνέγκατο.
Τρ. τί δῆτα ταύτη τῇ θυεῖᾳ χρήσεται;
Ἑρ. τρίβειν ἐν αὐτῇ τὰς πόλεις βουλευέται.
ἀλλ' εἴμι· καὶ γὰρ ἐξιέναι, γνώμην ἐμήν,
μέλλει. θορυβεῖ γοῦν ἔνδοθεν.
Τρ. οἴμοι δειλαιός.
φέρ' αὐτὸν ἀποδρῶ· καὶ γὰρ ὥσπερ ἡσθόμην
καυτὸς θυεῖας φθέγμα πολεμιστηρίας.

Trigeo: ¿Qué es lo que prepara hacernos?

Hermes: Sólo sé una cosa: que anoche metió en casa un mortero de enorme tamaño.

Trigeo: ¿Y en qué va a usar ese mortero?

Hermes: Está planeando machacar en él tus ciudades. Pero mejor me voy, porque en mi opinión está justo a punto de salir, al menos está haciendo ruido adentro.

⁸ En opinión de Gell (1998, p. 20), cabe distinguir los agentes "primarios" (los seres que poseen intención) de aquellos "secundarios" (los artefactos que permiten a los primeros ejercer su agencia de modo efectivo).

⁹ Acerca de los fundamentos de la "teoría de las cosas" (*thing theory*), ver Brown (2001, 2004 y 2015).

Trigeo: ¡Ay de mí, desgraciado! Me voy a escapar con cuidado de él, porque me pareció a mí también oír una voz de mortero de guerra.

Antes de la temible presencia de Guerra en escena, la descripción de sus actos en boca de Hermes instala de modo evidente el plano de la materialidad: los verbos *dráo*, focalizado en la actividad, y *paraskeuázomai*, que remite a los objetos (*tà skeúe*) llevan a preguntarse por el propósito de Guerra: su ambición consiste en machacar las ciudades (*τρίβειν τὰς πόλεις*). La metáfora gastronómica, que caracteriza toda la comedia de principio a fin¹⁰, cobra aquí un especial sentido a partir de la descripción del conflicto como si se tratase de la preparación de una pasta con *póleis* molidas. La mención de la salsa o *myttotós* — (que aparece en el v. 247 y que ha sido analizada en su complejidad por GARCÍA SOLER, 2007) — instala un cruce entre lo público y lo privado que pronto se canaliza a través de un objeto indispensable: el mortero (*thyeía*) en el cual se van a mezclar los ingredientes.

A mitad de camino entre el plano de lo culinario y el ámbito bélico, el mortero será caracterizado como un instrumento de guerra que se personifica mediante la emisión de un sonido humano (*pthégma*). Así, las ciudades, ingredientes de la receta, se contraponen al accionar de Guerra y su mortero, que son descriptos de modo conjunto: en efecto, incluso desde el léxico, la mención del “mortero de guerra” (*θυείας... πολεμιστηρίας*, v. 235) deja en claro que cocinero e instrumento de trabajo aparecen fusionados en una única agencia¹¹.

Esta intersección entre las cosas y las personas se refuerza tan pronto como Guerra entra en escena y Trigeo se oculta para presenciar su aparición, como un espectador más, desde lejos. Todo está ya dispuesto para el desafío culinario (cf. NEWIGER, 1957, p. 111-119). En un crescendo geográfico, que comienza por mencionar a los enemigos de Atenas para terminar en el corazón de la ciudad, se presentan en orden los productos que se van echando en el mortero: los puerros de Prasia, el ajo de Mégara, el queso siciliano y la miel ateniense, todos los cuales son descriptos sucesivamente a partir del énfasis en una precaria subjetivación de cada pueblo antes de su eliminación: son los vv. 242-243 (*ἰὼ Πρασιαὶ τρεῖς ἄθλια καὶ πεντάκις / καὶ πολλοδεκάκις, ὡς ἀπολεῖσθε τήμερον*, “¡Ay, Prasia, tres veces desdichada y cinco veces y decenas de veces! ¡Cómo vas a ser destruida hoy!”), 246-247 (*ἦ Μέγαρά Μέγαρ’, ὡς ἐπιτετρίψεσθ’ αὐτίκα / ἀπαξάπαντα καταμεμυττωτευμένα*, “Mégara, Mégara, ¡cómo vas a ser machacada, toda entera, hecha enseguida puré!”) y 250 (*ἰὼ Σικελία, καὶ σὺ δ’ ὡς ἀπόλλυσαι*, “¡Ay, Sicilia, cómo estás destruida tú también!”). En efecto, los tres vocativos consecutivos, que colocan a las ciudades afectadas como futuras víctimas, desembocarán en una anulación completa de cada una de ellas¹². Así, aunque personificadas desde las invocaciones y los atributos que las definen, en el menjunje pronto perderán su identidad y su capacidad de intervención¹³.

¹⁰ Reckford (1979, p. 193) pone en relación el plano alimenticio y la dimensión política: “...one may be grateful to emerge from the monstrously perverted world of dung-eating, dogs, and demagogues – in Cleon’s world – into a realm of good food and drink, good sights and sounds and smells, peace and country matters and sex and sport and holiday, all rightly and joyfully confused”.

¹¹ Hubbard (1991, p. 151) compara la presencia de estos instrumentos y de los ingredientes gastronómicos con la mención de los utensilios de cocina en la escena del juicio de Labes de *Avispas*, tomando en consideración la profunda intertextualidad que puede encontrarse entre ambas comedias. Sin embargo, considero que, a diferencia de lo que ocurre con el proceso doméstico para juzgar al responsable de haber robado y comido el queso siciliano, aquí los productos de cocina no aparecen personificados sino que, al contrario, se trata de ciudades que se ven reificadas para ser molidas.

¹² “His threats both sum up the previous decade of conflict in the Greek world and represent preparations for a new and seemingly final cataclysm, so that his projected victims are all areas that have already suffered in the fighting but the fut. Tense is still required in 243 and 246” (OLSON, 1998, p. 117-118).

¹³ De hecho, la referencia a la región del Ática ya no la identifica por un sustantivo en vocativo, sino a través de un adjetivo gentilicio que, al final del verbo, modifica en segunda posición atributiva el núcleo del objeto directo de un verbo de acción: *φέρ’ ἐπιγέω καὶ τὸ μέλι τούτῃ τᾶτικόν* (“Aquí vierto también esta miel ática”, v. 252).

Una vez introducidas en el mortero, la violencia contra las ciudades y la imagen fálica de la herramienta que las oprime contribuyen, a través de una metáfora sexual, a reforzar este juego de actividad y pasividad del que está imbuida la escena (JAY-ROBERT, 2009, p. 145). No hay dudas de que, en estos múltiples niveles, Aristófanes explota la cosificación inherente a las relaciones de consumo (erótico y alimenticio), que caracterizaba las actividades económicas propias del universo ateniense contemporáneo¹⁴, para indicar los efectos deshumanizantes del conflicto armado.

Sin embargo, el hecho de no encontrar una mano de mortero para triturar las *póleis* demorará cómicamente que puedan entremezclarse y procesarse las sustancias. Es así que Guerra le pedirá a su asistente Alboroto (*Kýdoimos*) que le alcance una (vv. 259-261)¹⁵:

Πό. οἷσεις ἀλετριβανον τρέχων;
Κύ. ἀλλ', ὦ μέλε,
οὐκ ἔστιν ἡμῖν· ἔχθες εἰσωκίσαμεθα.
Πό. οὐκουν παρ' Ἀθηναίων μεταθρέξει ταχὺ πάνυ;

Guerra: – Corre a traerme una mano de mortero. Alboroto: – Pero, querido, no tenemos; ayer nos hemos mudado. Guerra: – Entonces ve a buscar una de los atenienses, rápido.

La mano de mortero (*ἀλετριβανος*) se convierte aquí en el elemento central sobre el que girarán los versos siguientes. A tal punto ello es así que, en contraposición a la importancia progresiva de este objeto, los individuos se verán rápidamente desprovistos de su condición humana. Dirá Trigeo al público en los vv. 263-266:

ἄγε δὴ τί δρωμεν ὦ πόνηρ' ἀνθρώπια;
ὄρᾳτε τὸν κίνδυνον ἡμῖν ὡς μέγας.
εἶπερ γὰρ ἤξει τὸν ἀλετριβανον φέρων,
τούτῳ ταράξει τὰς πόλεις καθήμενος.

Vamos, desgraciados hombrecitos, ¿qué haremos? Vean cuán grande es para nosotros el peligro. Pues si vuelve trayendo la mano del mortero, sentado revolverá con ella las ciudades.

Frente a la cosificación de los griegos, convertidos pasivamente en meros hombrezuelos (*ἀνθρώπια*) incapaces de actuar (*δρωμεν*) frente al peligro, la insistencia en el mortero remite al accionar típico de los demagogos: la expresión *ταράξει τὰς πόλεις* (“revolverá las ciudades”) juega con el sentido culinario de un verbo típico de la intensa actividad política de quienes pretenden mover las masas y manipular al pueblo¹⁶.

La mano y el mortero, así, se convierten rápidamente en el instrumento central con el que se despliega el comportamiento voraz de Guerra: resultan herramientas mediante las cuales se terminan moliendo o triturando las diversas comunidades cívicas para permitir su posterior ingesta. Con ello, la “guerra” y el “alboroto”, valores abstractos e intangibles, terminan – de modo contrario – transformándose en sujetos físicos de la acción a través de la metáfora culinaria y de

¹⁴ Acerca del carácter simbólico de los objetos de estas pasiones humanas, ver Davidson (1998). Sobre los cruces simbólicos entre la comida y el sexo, ver Wilkins (2000, p. 36-38).

¹⁵ De hecho, la violencia también se ejerce aquí: Guerra lo golpea a Alboroto en sus orejas para mandarlo a buscar la mano del mortero (vv. 255-256); cf. Riess (2012, p. 269).

¹⁶ En comedia, este verbo suele ser mayormente atribuido a los demagogos como Cleón; ver Edmunds (1987a, p. 5-16) y (1987b, p. 233-263). Acerca de la “agitación” política provocada por estos nuevos políticos que resultan blancos de la invectiva aristofánica, ver Franco San Román (2014, p. 487-488; 2015, p. 26). Sobre el alcance metafórico del verbo en Aristófanes, ver Taillardat (1965, p. 348, párr. 597).

la apetencia¹⁷. Un pasaje de *Caballeros* resulta útil, en este punto, a efectos comparativos. Se trata de los vv. 214-219, en los cuales se ofrece la “receta” para un ejercicio demagógico eficaz:

φαυλότατον ἔργον· ταῦθ' ἄπερ ποιεῖς ποίει·
τάραττε καὶ χόρδευ' ὁμοῦ τὰ πράγματα
ἅπαντα, καὶ τὸν δῆμον ἀεὶ προσποιοῦ
ὑπογλυκαίνων ῥηματίοις μαγειρικοῖς.
τὰ δ' ἄλλα σοι πρόσεστι δημαγωγικά·
φωνὴ μιανὰ, γέγονας κακῶς, ἀγοραῖος εἶ·
ἔχεις ἅπαντα πρὸς πολιτείαν ἃ δεῖ...¹⁸

Es muy sencillo; haz lo que precisamente sueles hacer. Agita y manipula todos asuntos juntos y atrae al pueblo edulcorándolo con palabritas de cocinero. Las otras cualidades de demagogo las tienes: una voz repulsiva, un origen de baja calaña, y eres del ágora. Tienes todo lo que es necesario para la actividad política...

El ejercicio del poder, en estos pasajes, se materializa en el listado de sustancias y productos requeridos, como si de una receta se tratara¹⁹. En *Paz*, esta relación entre la preparación de la pasta y el accionar político se enfatiza con los regresos fallidos de Alboroto, quien se lamenta de que, en sus misiones, no consiguió encontrar ninguna mano de mortero ni en Atenas ni en Esparta. Cuando diga en los vv. 269-270: ἀπόλωλ' Ἀθηναίοισιν ἀλετριβανος, / ὁ βυρσοπώλης, ὃς ἐκύκα τὴν Ἑλλάδα (“Se les rompió a los atenienses la mano de mortero, el vendedor de cueros que agitaba Grecia”), la acción del verbo *kykáo* (que también carga las tintas en el accionar demagógico) se invalida y el actor político se vuelve mero instrumento de una voluntad ajena. Del mismo modo luego, en el 281b-282, se describe la situación semejante que se vive entre los espartanos: ἀπόλωλε γὰρ / καὶ τοῖς Λακεδαιμονίοισιν ἀλετριβανος (“Pues se les rompió también a los lacedemonios la mano de mortero”).

Aquí, la mención solapada a los demagogos Cleón y Brásidas —respectivamente asimilados a sendas manos de morteros — apunta precisamente al hecho de la muerte de ambos en la batalla de Anfípolis en el verano del año anterior: el verbo *apóllymi*, antes usado para el deterioro de los objetos, aquí se refiere a la pérdida de la vida. La asimilación de ambos políticos con ἀλετριβανοὶ que se llevan y traen (el verbo *phéro* aparece tanto en el v. 268b como en el 281a) deja entrever entonces una clara manipulación de estas figuras. En una operación que Komornicka (1964, p. 87-88) llama “objetivación” (*Versalichung*), ellos son intercambiados entre aliados como cacharros de cocina entre vecinos. La alusión al préstamo y empleo en Tracia de Brásidas en los vv. 283b-284 (εἰς τὰπὶ Θράκης χωρία / χρῆσαντες ἑτέροις αὐτὸν εἶτ' ἀπώλεσαν, “se la prestaron a otros para que la usaran en la región de Tracia y se les rompió”) describe mediante la metáfora doméstica la contribución del espartano al esfuerzo militar de sus socios estratégicos²⁰.

Perdiendo toda su subjetividad, los demagogos, así vistos, resultan para la mirada cómica meros instrumentos de acción de la prosopopeya de la guerra. Con estas alusiones, el empleo de los morteros propios de la actividad demagógica en cada *pólis* se proyecta aquí a la dimensión diplomática: Guerra funciona, de este modo, como una suerte de mega-tirano que pretende agitar y pulverizar el conjunto de ciudades griegas: mediante su desmedida

¹⁷ Sobre la importancia de la “referencia material” culinaria en este episodio, ver Franco San Román (2014, p. 488).

¹⁸ La edición del texto griego corresponde a Sommerstein (1981).

¹⁹ Cf. Ostwald (1986, p. 216). Acerca de una asimilación entre el demagogo y el mortero en la misma obra (*Eq.* 981-984), ver Slater (2002, p. 120).

²⁰ Se está refiriendo aquí a Pérdidas de Macedonia, los calcidios y los beocios; cf. Olson (1998, p. 127).

rapacidad, el monstruo ya no solamente devorará gente, sino ciudades completas (SOMMERSTEIN, 2009, p. 169).²¹

La culminación de la escena, a causa de la falta de una mano de mortero que pudiera servir al propósito buscado, se produce en cuanto Guerra obliga a Alboroto a recoger todos los objetos e irse (vv. 287-288):

ἀπόφερε τὰ σκεύη λαβῶν ταυτὶ πάλιν.
ἐγὼ δὲ δοίδυκ' εἰσιῶν ποιήσομαι.

Toma todas las cosas y llévatelas de nuevo. Yo mismo voy a hacer una mano de mortero adentro²².

Ya Guerra no volverá a aparecer; con su salida de escena, se pierde la centralidad de su condición subjetiva y ello da entonces pie a la recuperación del papel activo de Trigeo. Leído en su totalidad, el episodio del mortero puede comprenderse desde la identificación de los múltiples niveles que explican y configuran el accionar político: sujetos, verbos y objetos traducen sintácticamente la lógica práctica del ejercicio unilateral de la voluntad de poder: en sucesivas capas de control (y por lo tanto de cosificación), vemos cómo Guerra manipuló a los políticos como sus objetos para que, en tanto herramientas, pudieran servir a su vez para manipular al pueblo. Los verbos de acción en todo el pasaje, como hemos visto, explicitan estas dominaciones al desplegar en todos sus sentidos el ejercicio de una opresión violenta.

En términos de cultura material, finalmente, digamos que la salida de escena de Guerra y Alboroto resulta también significativa en cuanto a la cita presentada: en palabras del primero, la condición objetual de los morteros/demagogos hace que, si éstos no pueden encontrarse, sea preciso fabricarlos. Significativamente, es aquí la guerra personificada la que manifiesta, en una primera persona explícita, su voluntad de producir (*poiéo*) un nuevo instrumento (esto es, conseguir otro Cléon u otro Brásidas) que le permita continuar pisando con violencia las *póleis*. Pero la comedia tiene pensado, con su final feliz, otro desarrollo alternativo para superar la anarquía.

La primera persona de Trigeo: de la pasividad al accionar político

Ubicado así el mundo material de lleno en el centro de la escena, las palabras que pronunciará Trigeo al quedarse solo en el escenario pueden ser leídas como un interesante llamado a la acción. Su contenido, en efecto, apunta a la necesidad de recuperar la condición humana perdida y abandonar la cosificación a la que los griegos se han visto sometidos (vv. 289-300):

νῦν τοῦτ' ἐκεῖν' ἤκει τὸ Δάτιδος μέλος,
ὃ δεφόμενός ποτ' ἦδε τῆς μεσημβρίας,
ὥς ἦδομαι καὶ χαίρομαι κεύφραίνομαι.
νῦν ἐστὶν ἡμῖν, ὦνδρες Ἕλληνας, καλὸν

²¹ La alimentación irregular o anormal es indicativa, en la comedia aristofánica, de las perversiones propias de los demagogos y tiranos; cf. Wilkins (2000, p. 179-201), Corbel-Morana (2012, p. 65-82) y García Soler (2016, p. 236-239). Según Notario (2012, p. 367), "la postura de la ideología ateniense hacia las personas incapaces de someter sus pasiones por el consumo de alimentos es clara". Acerca de las metáforas de la transformación de los aliados en elementos consumibles por los políticos corruptos, ver Taillardat (1962, p. 348-350) y Notario (2017, p. 231-259).

²² Los escolios antiguos al verso 295, donde aparecerá el mismo sustantivo, reconocen la analogía entre la mano del mortero, ahora descripta como *doídyx*, y la de un *strategós*, coronando el recorrido metafórico que hemos descripto (HOLWERDA, 1982, p. 49).

ἀπαλλαγεῖσι πραγμάτων τε καὶ μαχῶν
ἐξελκύσαι τὴν πᾶσιν Εἰρήνην φίλην,
πρὶν ἕτερον αὖ δοῖδουκα κωλύσαι τινα.
ἀλλ', ὡ γεωργοὶ κᾶμποροι καὶ τέκτονες
καὶ δημιουργοὶ καὶ μέτοικοι καὶ ξένοι
καὶ νησιῶται, δεῦρ' ἴτ', ὡ πάντες λεῶ,
ὡς τάχιστ' ἄμας λαβόντες καὶ μοχλοὺς καὶ σχοινία:
νῦν γὰρ ἡμῖν ἀρπάσαι πάρεσθιν ἀγαθοῦ δαίμονος.

Y ahora se da aquello. Viene la canción de Datis, la que cantaba al mediodía tocándose: “cómo disfruto, me alegre y me divierto”. Ahora, varones atenienses, para nosotros es bello, una vez apartados de los asuntos y las batallas, sacar a Paz, querida para todos, antes de que alguna otra mano de mortero lo impida. Entonces, ¡campesinos, comerciantes, carpinteros, artesanos, metecos, extranjeros y aliados, vengan acá, toda la gente, lo más rápidamente posible, teniendo palas, palancas y sogas! Porque ahora podemos tomar el Buen Espíritu...

La referencia al onanismo de Datis — seguramente el comandante de la expedición de Darío contra Eretria y Atenas en 490 a.C. — incorpora de nuevo la dimensión sexual y hace reingresar el dominio de las pasiones y las emociones personales; se recupera así, la primera persona que Guerra había monopolizado en toda la escena anterior: ἦδομαι καὶ χαίρομαι κεύφραίνομαι (v. 291). Al mismo tiempo, si tenemos en cuenta que es posible que Datis haya sido uno de quienes participó de las embajadas persas a Grecia²³, esta primera persona hacer resurgir también la dimensión internacional que, como se ha visto, había quedado anulada durante el episodio culinario de Guerra.

En ese renacimiento de la subjetividad diplomática, la invocación de Trigeo apunta a reinstalar como agente cívico a los “varones atenienses” y se complementa con la enumeración de categorías sociales definidas, que van desde los labriegos hasta los isleños. Si el estatus define la subjetividad, la reunión de todos bajo la identificación del vocativo “toda la gente” (πάντες λεῶ) transforma la proclama en un verdadero manifiesto dirigido al coro pero, sobre todo, a los atenienses y extranjeros sentados en el teatro de Dioniso mirando la representación²⁴.

Devenidos sujetos de vuelta, deberán todos sacar a la Paz manipulando, ahora sí, los objetos indispensables para la labor: palas, palancas, sogas. A fin de cuentas, tomar la Paz, transformarla en un objeto poseído, implica captar (ἀρπάσαι, v. 300) el buen espíritu. La arenga del protagonista, en definitiva, resulta exitosa para recuperar la subjetividad de una acción política colectiva.

El programa de acción es eficiente: el coro ingresará en el escenario con enorme entusiasmo, manifestando movimientos hiperactivos y descontrolados en su acción²⁵, y pondrán en práctica el “esfuerzo colectivo” propugnado por Trigeo (MACDOWELL, 1995, p. 185). El protagonista incitará a todos a actuar y le pedirá al Corifeo que los dirija y que diseñe la

²³ Ello si, por ejemplo, se sigue lo que dicen algunos de los escolios a estos versos, cf. Molitor (1986, p. 128-131).

²⁴ Esta apelación al auditorio ha sido reconocida por Cassio (1985, p. 56-57) en su estudio sobre la participación colectiva en Paz. Es sabido que entre los espectadores había extranjeros, pues se trataba del festival de las Grandes Dionisias en el que los representantes de las ciudades aliadas de Atenas traían sus tributos.

²⁵ Como ha reconocido Slater (2002, p. 121). La situación cambia de forma radical, y sólo se volverá a hablar de la preparación de una salsa de nuevo mucho más adelante, cuando la metáfora se recupere una vez liberada la Paz. A ésta se le pedirá que mezcle a todos los griegos con el buen jugo de la amistad en los vv. 996-999: μεῖζον δ' ἡμᾶς τοὺς Ἕλληνας / πάλιν ἐξ ἀρχῆς / φιλίας χυλῶ καὶ συγγνώμῃ / τινὶ προτέρα κέρασον τὸν νοῦν (“Mézclanos a nosotros, los griegos, de nuevo, desde el principio, con el jugo de la amistad y echa en nuestra mente una comprensión más apacible”). La diferencia, empero, ya es notoria, en la medida en que, contrariamente al episodio de Guerra, los griegos no son vistos como meros receptáculos de una violencia ajena: la primera persona del plural y la voluntad subjetiva de conseguir algo a cambio como resultado de esa fusión asientan una lógica.

estrategia: πρὸς τὰδ' ἡμῖν, εἴ τι χρὴ δρᾶν, φράζε κἀρχιτεκτόνει ("sobre estas cosas, si es preciso que hagamos algo, dínoslo y dirige la obra")²⁶.

En este nuevo orden social en el que los seres humanos recuperan el control de sus acciones, el protagonista le pedirá a la diosa Paz que llene el ágora de delicias comestibles provenientes de todos los rincones del mundo helénico (vv. 999-1005):

καὶ τὴν ἀγορὰν ἡμῖν ἀγαθῶν
ἐμπλησθῆναι, < κ > κ Μεγάρων, σκορόδων,
σικύων πρῶων, μήλων, ροιῶν.
δούλοισι χλανισκιδίων μικρῶν.
κὰκ Βοιωτῶν γε φέροντας ἰδεῖν
χῆνας νήττας, φάττας, τροχίλους·
καὶ Κωπιάδων ἔλθειν σφυρίδας...

Y que se llene nuestro mercado de cosas buenas: de Mégara, ajos; pepinos tempraneros, manzanas, granadas, pequeños mantitos para los esclavos, y de Beocia que traigan gansos, patos, palomas, carrizos, y que llegen de Copáis canastas de anguilas...

La referencia de las "cosas buenas" (ἀγαθῶν) en el v. 999 incluye toda una serie de productos de consumo, mayormente alimenticios, que operan como un dispositivo textual capaz de identificar a Atenas como un centro de privilegio en el contexto de las redes griegas de comercio (WILKINS, 1997, p. 254). Con esta afluencia de productos, la derrota de Guerra y la recuperación de la Paz instalan hacia el final de la obra el espíritu celebratorio propio de los banquetes (COMPTON-ENGLE, 1999, p. 324-329).

Si tenemos en cuenta que la comensalidad propia del *sympósion* representa una instancia colectiva claramente identitaria, el despliegue de estos productos de consumo habilitan la consolidación de vínculos de reciprocidad y hospitalidad mediante ritos conviviales basados en los intercambios de dones (cf. NADEAU, 2009, p. 252-253)²⁷. En este sentido, tras la anulación del papel de la cooperación entre las *póleis* por el accionar externo de Guerra, la nueva Edad de Oro signada por la abundancia de bienes – algunos de los cuales se generan de manera automática y espontánea²⁸ – se fundamenta en una necesaria cooperación internacional. De hecho, en clara contraposición con la salsa de Guerra, Trigeo le pedirá a la Paz que mezcle ahora a los griegos con el jugo de la amistad (φιλίας χυλῶ, v. 997)²⁹: teniendo en cuenta que la *philia* es un valor fundamental para pensar las relaciones exteriores entre *póleis* aliadas (WILL, 1996, p. 299-325) el pasaje entonces sirve para habilitar los vínculos positivos de concordia y buen entendimiento mutuo entre todas aquellas ciudades que Guerra había pretendido destruir en su salsa.

En la promoción de estos vínculos, un elemento final debe ser destacado. A diferencia de lo que ocurre en otras comedias en las que el protagonista consigue un triunfo que solo lo favorece individualmente, la celebración final de Trigeo en *Paz* resulta beneficiosa para todos:

²⁶ El verbo ἀρχιτεκτονέω es ser el constructor principal de algo o el comisionado de una obra material (LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, s.v., p. 253). Al examinar el alcance del término en este pasaje, Landrum (2013, p. 29) destaca el sentido "concreto" de la orden, identificándola como una "performative demand".

²⁷ Es fundamental, para comprender la función cívica del banquete, el célebre trabajo de Schmitt-Pantel (1992). Sobre el festival alimenticio con el que se cierra *Paz*, ver Wilkins (2000, p. 134-141).

²⁸ Scott (2016, p. 107). Acerca del "automatismo" de los objetos en las utopías de la comedia antigua, ver Ruffell (2000). Si bien en el final de *Paz* este comportamiento autónomo de las cosas no aparece de modo preeminente (salvo quizás en la mención a los pasteles que se mueve errantes en los vv. 1313-1314), Wilkins (2000, p. 129) sugiere que el matrimonio sagrado entre Trigeo y Opora (la personificación de la "Cosecha") sugiere la emergencia de esa Edad de Oro de carácter agrario.

²⁹ Sobre este pasaje, ver Buis (2019, p. 231).

ἄπασιν (v. 911) (SCOTT, 2016, p. 108; SCOTT, 2017, p. 668). Una mirada centrada en la cultura material como la que aquí se ha propuesto, con la presencia de esta utopía gastronómica³⁰, permite advertir en la distribución de esos objetos un gesto de generosidad que resulta entonces contrario al ejercicio tiránico de la autoridad. Trigeo es alabado como un buen ciudadano honesto (χρηστὸς ἀνὴρ πολίτης, vv. 911-914) y como un salvador (σωτήρ, v. 914, cf. vv. 1035-1036), no únicamente de los atenienses sino de todos los griegos (ἄπασιν ἀνθρώποις, vv. 914-915)³¹. En efecto, el campesino mostrará sus habilidades reconciliatorias (y por lo tanto sus dotes diplomáticas) al lamentarse de no haber conseguido hacer antes lo que debería haberse hecho entre atenienses y espartanos: “tras acordar un pacto, gobernar Grecia juntos” (σπεισαμένοις κοινῆ τῆς Ἑλλάδος ἄρχειν, vv. 1082).

Conclusiones

Al describir la estructura de la obra, ya Whitman (1964, p. 110) afirmaba que, en una suerte de composición anular, la comedia se abría con una torta de estiércol preparada para el escarabajo y se clausuraba con una torta nupcial de festejo³². Ambos puntos extremos, entre lo escatológico y la alegría del pacifismo, estaban marcados por los objetos comestibles³³. Esto muestra bien hasta qué punto la materialidad de la comida configura, sin dudar, un eje de lectura clave para la poética instalada en *Paz*.

El análisis aquí efectuado indica que, en el marco de una obra “pacifista” en la que la materialidad cumple un papel fundamental, la tensión entre sujetos y objetos, las metáforas de la comida y la explotación de los utensilios como instrumentos de poder resultan operaciones particularmente significativas a la hora de representar la dimensión de las relaciones internacionales en tiempos de guerra³⁴.

A lo largo de los versos examinados se ha visto cómo la lectura política de la obra debe complementarse con la aportación de los postulados del Nuevo Materialismo, que permiten revelar las sutilezas inherentes de las operaciones literarias llevadas adelante por Aristófanes. La conversión de sujetos en objetos —en varias capas de sentido— y viceversa supone una estrategia destinada a desenmascarar los manejos políticos de la crisis bélica y los intereses y voluntades involucrados. Con ellas, el comediógrafo consigue describir, con pericia y comicidad, la profunda deshumanización que acarrea la violencia. Entre cosas y personas, se denuncian los riesgos de la pérdida de identidad y la necesidad de una agencia constante en tiempos de opresión política.

La ironía que se desprende de la obra es que la escena de Guerra con su manipulación de las ciudades transformadas en objetos estáticos de consumo resulta clave para instar la necesidad de promover un diálogo inter-*póleis* a través de la pacificación. Si Trigeo sobrevive al mortero de Guerra, lo hace para convocar a las ciudades a un diálogo colectivo en pos del rescate de los intereses comunes. Mediante el juego metafórico, Aristófanes parece sugerir que

³⁰ Acerca de este tipo de utopía culinaria, ver Baldry (1953, p. 49-60), Langerbeck (1963, p. 192-204), Fauth (1973, p. 39-62), Wilkins (2000, p. 115-123) y García Soler (2009, p. 142-145).

³¹ También en los vv. 865-866, el personaje sostiene que “salvó” a los “griegos” (ἔσωσα τοὺς Ἕλληνας). Hall (2006, p. 326), concluye que, al convocar a todas las *póleis* a recuperar la Paz, “he is also the most Panhellenic of all Aristophanes’ heroes”.

³² Henderson (1991, p. 63) describe una paulatina progresión de un universo sumido en lo escatológico hacia los placeres de una sexualidad natural.

³³ Acerca de la materialidad relacionada con las heces como un elemento estructural de la obra, ver Bowie (1993, p. 135-136). Sobre la persistencia de la escatología en la obra, Tordoff (2011, p. 167-198).

³⁴ En un trabajo previo, examiné precisamente cómo los objetos definen las prácticas atenienses de política exterior durante la Guerra del Peloponeso en Buis (2021, p. 127-154).

es necesario enfrentarse a una tiranía rapaz y hallarse frente a los peligros de la dominación hegemónica para recuperar las fuerzas e impulsar, en conjunto, aquellas conductas y prácticas subjetivas propias de una activa diplomacia colaborativa.

Referencias

- BALDRY, H. C. The idler's paradise in attic comedy. *Greece & Rome*, n. 22, 1953, p. 49-60.
- BENNETT, J. *Vibrant matter: a political ecology of things*. Durham: Duke University Press, 2010.
- BOWIE, A. M. *Aristophanes: myth, ritual and comedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- BROWN, B. (Ed.). *Other things*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.
- BROWN, B. (Ed.). *Things*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- BROWN, B. Thing theory. *Critical Inquiry*, v. 28, n. 1, 2001, p. 1-22.
- BUIS, E. J. *El juego de la ley*. La poética cómica del derecho en las obras tempranas de Aristófanes (427-414 a.C.). Madrid: Dykinson & Universidad Carlos III, 2019.
- BUIS, E. J. El poder tangible: desplazamiento material y demarcación espacial en *Aves* de Aristófanes. *De rebus antiquis*, n. 10, 2021, p. 127-154.
- CASSIO, A. C. *Commedia e partecipazione*. La Pace di Aristofane. Napoli: Liguori, 1985.
- COMPTON-ENGLE, G. Aristophanes *Peace* 1265-1304: food, poetry and the comic genre. *Classical Philology*, v. 94, n. 3, 1999, p. 324-329.
- CORBEL-MORANA, C. *Le Bestiaire d'Aristophane*. Paris: Les Belles Lettres, 2012.
- COULON, V. (Ed.). *Aristophane: Les Guêpes. La Paix*. Tome II. Texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1924.
- DAVIDSON, J. *Courtesans and fishcakes*. The consuming passions of classical Athens. New York: St. Martin's Press, 1998.
- EDMUNDS, L. *Cleon, knights and Aristophanes' politics*. Lanham; London: University Press of America, 1987.
- EDMUNDS, L. The Aristophanic cleon's 'disturbance' of Athens. *American Journal of Philology*, v. 108, n. 2, 1987b, p. 233-263.
- FAUTH, W. Kulinarisches und Utopisches in der griechischen Komödie. *Wiener Studien*, n. 86, 1973, p. 39-62.
- FERNÁNDEZ, C. (Ed.). *Aristófanes. Paz*. Buenos Aires: Losada, 2013.
- FRANCO SAN ROMÁN, M. Δημαγωγοί eran los de antes: la obra aristofánica como testimonio del campo léxico de la δημαγωγία. *Anales de Filología Clásica*, n. 28, 2015, p. 19-32.
- FRANCO SAN ROMÁN, M. ¡Agregue un demagogo, revuelva y listo! La relación entre la guerra, el demagogo y la prosperidad en *Paz* de Aristófanes. En: ASSIS, E.; LOBO, C. (Comp.). *Significación y resignificación del mundo clásico antiguo*. XXII Simposio Nacional de Estudios

- Clásicos. Tomo I. San Miguel de Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras de la UNT, 2014. p. 486-493.
- GARCÍA SOLER, M. J. La gastronomía como recurso cómico en la literatura griega. En: GARCÍA SOLER, M. J. (Ed.). *El humor (y los humores) en el mundo antiguo*. Amsterdam: Adolph M. Hakkert, 2009. p. 135-159.
- GARCÍA SOLER, M. J. La salsa de la Guerra (Aristófanes, *Paz* 236-288). En: ALONSO ALDAMA, J.; GARCÍA ROMÁN, C.; MAMOLAR SÁNCHEZ, I. (Eds.). *ΣΤΙΣ ΑΜΜΟΥΔΙΕΣ ΤΟΥ ΟΜΕΡΟΥ. Homenaje a la Profesora Olga Omatos*. Vitoria-Gasteiz: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2007. p. 277-289.
- GARCÍA SOLER, M. J. Nourriture et politique chez Aristophane. *GAIA: Revue interdisciplinaire sur la Grèce archaïque*, n. 19, 2016, p. 235-246.
- GELL, A. *Art and agency: an Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- HALL, E. *The theatrical cast of Athens: interactions between ancient greek drama and society*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- HENDERSON, J. *The maculate muse. Obscene language in attic comedy*. Oxford: Oxford University Press, 1991 [1975].
- HOLWERDA, D. (Ed.). *Scholia in Aristophanem*. Pars II, Fasc. II. Groningen: Bouma, 1982.
- HUBBARD, T. K. *The mask of comedy. Aristophanes and the intertextual parabasis*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1991.
- JAY-ROBERT, G. *L'invention comique. Enquête sur la poétique d'Aristophane*. Besançon: Presses universitaires de Franche-Comté, 2009.
- KOMORNICKA, A. *Métaphores, personnifications et comparaisons dans l'oeuvre d'Aristophane*. Wrocław; Warszawa; Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1964. (Archiwum filologiczne, 10).
- LANDRUM, L. Performing *Theōria*: architectural acts in Aristophanes' *Peace*. En: FEUERSTEIN, M.; G. READ (Eds.). *Architecture as a performing art*. Burlington: Ashgate, 2013. p. 27-43.
- LANGERBECK, H. Die Vorstellung vom Schlaraffenland in der alten attischen Komödie. *Zeitschrift für Volkskunde*, n. 59, 1963, p. 192-204.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R.; JONES, H. S. *A Greek-English lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996 [1843].
- MACDOWELL, D. M. *Aristophanes and Athens. An introduction to the plays*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- MASTROMARCO, G.; TOTARO, P. (Eds.). *Commedie di Aristofane*. Volume II. Torino: UTET, 2006.
- MILLER, D. Materiality: an introduction. En: MILLER, D. (Ed.). *Materiality*. Durham: Duke University Press, 2005. p. 1-50.
- MILLER, D. *The comfort of things*. London; Cambridge: Polity Press, 2008.
- MOLITOR, M. V. The Song of Datis. *Mnemosyne*, v. 39, n. 1/2, 1986, p. 128-131.

- NADEAU, R. Le banquet, intégration et sociabilité citoyenne dans la cité grecque. *Hypothèses*, n. 1, 2009, p. 251-261.
- NEWIGER, H.-J. *Metapher und Allegorie Metapher und Allegorie*. Studien zu Aristophanes. München: Beck, 1957. (Zetemata, Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, 16).
- NOTARIO, F. Las delicias de la hegemonía: metáforas sobre el alimento y el poder político en la Atenas clásica. *Mètis*, v. 15, 2017, p. 231-259.
- NOTARIO, F. Placeres externos, disgustos internos: percepciones de la alteridad, interacciones gastronómicas y conflictos ideológicos e identitarios en la Atenas del siglo IV a.C. En: DEL CERRO LINARES, C.; RODRÍGUEZ, G. M.; GONZÁLEZ, J. P.; MORENO, E. S. (Eds.). *Ideología, identidades e interacción en el mundo antiguo*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2012. p. 357-376.
- OLSON, S. D. (Ed.). *Aristophanes Peace*. Edited with Introduction and Commentary by S. Douglas Olson. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- OSTWALD, M. *From popular sovereignty to the rule of law*. Law, society and politics in Fifth Century Athens. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1986.
- PLATNAUER, M. (Ed.). *Aristophanes Peace*. Edited with Introduction and Commentary by M. Platnauer. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- POE, J. P. Multiplicity, discontinuity and visual meaning in Aristophanic comedy. *Rheinisches Museum*, v. 14, n. 3, 2000, p. 256-295.
- PROWN, J. D. Mind in matter: an introduction to material culture theory and method. *Winterthur Portfolio*, v. 17, n. 1, 1982, p. 1-19.
- RECKFORD, K. J. Let Them Eat Cakes. Three Food Notes to Aristophanes' *Peace*. En: BOWESOCK, G. W.; BURKERT, W.; PUTNAM, M. C. J. (Eds.). *Arktouros: Hellenic Studies Presented to Bernard M. W. Knox*. Berlin: W. De Gruyter, 1979. p. 191-198.
- REVERMANN, M. Generalizing about props: greek drama, comparator traditions and the analysis of stage objects. En: HARRISON, G.; LIAPIS, V. (Eds.). *Performance in Greek and Roman theatre*. Leiden; Boston: Brill, 2013. p. 77-88.
- RIESS, W. *Performing interpersonal violence*. Court, course and comedy in Fourth-Century BCE Athens. Berlin: W. De Gruyter, 2012.
- ROGERS, B. B. (Ed.). *Aristophanes. The Peace. The Birds. The Frogs*. With the English Translation of B. Bickley Rogers. Vol. 2. Cambridge; London: Harvard University Press, 1924.
- RUSSO, C. F. *Aristophanes*. An author for the stage. London; New York: Routledge, 1994.
- SCHMITT PANTEL, P. *La Cité au Banquet*. Histoire des repas publics dans les cités grecques. Rome: École française de Rome, 1992.
- SCOTT, N. *Defining the comic plot: genre and storytelling in Aristophanes*. Dissertation (University College London), 2016.
- SCOTT, N. Women and the language of food in the Plays of Aristophanes. *Mnemosyne*, v. 70, n. 4, 2017, p. 666-675.

- SLATER, N. W. *Spectator politics: metatheatre and performance in Aristophanes*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002.
- SOMMERSTEIN, A. Monsters, ogres and demons in Old Comedy. En: SOMMERSTEIN, A. *Talking about laughter and other studies in Greek Comedy*. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 155-175.
- SOMMERSTEIN, A. H. (Ed.). *The Comedies of Aristophanes*. Vol 2. Knights. Edited with translation and notes by Alan H. Sommerstein. Warminster: Aris & Phillips, 1981.
- SOMMERSTEIN, A. H. (Ed.). *The Comedies of Aristophanes*. Vol 5. Peace. Edited with translation and notes by Alan H. Sommerstein. Warminster: Aris & Phillips, 1985.
- TAILLARDAT, J. *Les images d'Aristophane*. Paris: Les Belles Lettres, 1965.
- TORDOFF, R. L. S. Excrement, sacrifice, commensality: the Osphresiology of Aristophanes' *Peace, Arethusa*, v. 44, n. 2, 2011, p. 167-198.
- WHITMAN, C. H. *Aristophanes and the comic hero*. Cambridge: Harvard University Press, 1964. (Martin Classical Lectures, XIX).
- WILKINS J. Comic cuisine: food and eating in the Comic Polis. En: DOBROV, G. W. (Ed.). *The city as comedy. Society and representation in Athenian Drama*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1997. p. 250-268.
- WILKINS, J. *The boastful chef. The discourse of food in Ancient Greek Comedy*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- WILL, É. Syngeneia, Oikeiotès, Philia. *Revue de philologie*, n. 69, 1995, p. 299-325.

Acerca del autor

Emiliano J. Buis

Abogado, Licenciado, Doctor en Letras Clásicas y Diploma de Posdoctorado en Derecho (UBA), Magister en Historia y Derechos de la Antigüedad (Universidad de París 1) y en Egiptología (Universidad de Alcalá de Henares). Es Profesor Titular Regular de Derecho Internacional Público en la UBA, la UNICEN y Universidad de San Andrés, y Profesor Adjunto Regular de Lengua y Cultura Griegas en la UBA. Es Investigador Independiente del CONICET con Categoría I del Programa Nacional de Incentivos, además de Investigador Permanente del Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales "Ambrosio L. Gioja" de la Facultad de Derecho de la UBA. Es Profesor de la Maestría en Estudios Clásicos y Subdirector de la Maestría en Relaciones Internacionales de la UBA. Dirige el Grupo de Trabajo sobre Derecho Griego Arcaico y Clásico y sus Proyecciones en el Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho y fue Presidente de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos por dos periodos consecutivos.

Recibido: 31/03/2024
Aprovado: 09/04/2024

Received: 31/03/2024
Approved: 09/04/2024

Do amor abandonado em *Memórias do Mar Aberto: Medeia conta sua história*, de Consuelo de Castro, e *Medeia*, de Eurípides

Memories of the Open Sea, Medea tells her story: Consuelo de Castro and Medea of Euripides

Orlando Luiz de Araújo

<https://orcid.org/0000-0001-9886-3733> – E-mail: orlando.araujo@ufc.br

RESUMO

Memória do Mar Aberto: Medeia conta sua História – obra da dramaturga mineira Consuelo de Castro (1946-2016) – trata da ambiguidade do sentimento amoroso e da paixão devastadora que Medeia, a feiticeira da Cólquida, nutre pelo argonauta Jasão. Na releitura de Consuelo de Castro, a pompa bárbara e a nobreza argiva da tragédia de Eurípides dão lugar ao lixo, na praia, e ao terreno baldio. Nesse cenário inóspito, em primeiro plano estão o cais do porto, onde se vê, abandonada, o casco da Nave de Argo e a sala do trono de Creonte. Em Eurípides, o barco (σκάρφος, v.1), e sua construção, é a representação simbólica dos infortúnios de Medeia; pois, nele, se Jasão nunca tivesse zarpado (διαπτάσθαι, v.1) rumo à Cólquida, a princesa bárbara jamais teria se apaixonado pelo argonauta e ido à terra grega, após trair o pai e os irmãos, entregando-lhe o toção de ouro. O barco, que em Eurípides movimenta o enredo da tragédia, encontra-se, na obra de Consuelo de Castro, ancorado - em um canto qualquer do mundo -, abrigando vidas infelizes e devastadas por Eros. Neste artigo, analisamos o amor e a paixão, na *Medeia* euripídiana, reconstruídos como elementos responsáveis pelo abandono de si e pela dimensão dramática do humano em Consuelo de Castro.

Palavras-chave: Medeia. *Memórias do mar aberto: Medeia conta sua história*. Recepção. Amor. Abandono. Espaço.

ABSTRACT

Memória do Mar aberto: Medeia conta sua história – literary work written by the playwright from Minas Gerais Consuelo de Castro (1946-2016) – deals with the ambiguity of the feeling of love and the devastating passion that Medea, the sorceress of Colchis, has for the argonaut Jason. In Consuelo de Castro’s reinterpretation, the barbaric pomp and the Argive nobility of Euripides tragedy give way to trash, on the beach, and wasteland. In this inhospitable scenario, in the foreground are the port pier, where you can see, abandoned, the hull of the Argo ship and Creon’s throne room. In Euripides, the boat (σκάφος, v.1), and its construction, is the symbolic representation of Medea’s misfortunes; because, in it, if Jason had never set sail (διαπτάσθαι, v.1) towards Colchis, the barbarian princess would never have fallen in love with the Argonaut and gone to the Greek land, after betraying her father and brothers, giving him the golden fleece. The boat, which in Euripides moves the plot of the tragedy, is found, in the work of Consuelo de Castro, anchored – anywhere in the world –, sheltering unhappy lives devastated by Eros. In this article, we analyze love and passion, in Euripides’ Medea, reconstructed as elements responsible for the abandonment of the self and the dramatic dimension of the human in Consuelo de Castro.

Keywords: Medea. *Memória do Mar aberto: Medeia conta sua história*. Reception. Love. Abandonment. Space.

Introdução

Escrita em 1997 e montada em 2004, *Memória do mar aberto: Medeia conta sua história*, da dramaturga mineira Consuelo de Castro (1946-2016), estreou no Teatro da Caixa, em Brasília, com direção de Regina Galdino, tendo no elenco Leona Cavalli, Cássio Scapin, Francarlos Reis, Rubens Caribé, Gustavo Trestini e Vanessa Bruno. Na releitura de Consuelo de Castro, a pompa e a nobreza da Cólquida, na tragédia grega de Eurípides (484-406 a.C.), dão lugar ao lixo na praia e ao terreno baldio, localizados em alguma parte da Grécia, mas que poderíamos situá-la em algum litoral brasileiro, logo após os anos finais da Ditadura Militar (1985), ou mesmo durante os conflitos da Guerra do Golfo Pérsico (1991). Nesse cenário quase inóspito, vê-se, em primeiro plano, o cais do porto e o casco abandonado da Nave de Argo — onde moram Medeia, os filhos e o seu Amo —, além da sala do trono do palácio de Creonte.

Consuelo opta por diminuir o número de personagens em relação aos da tragédia grega, reduzindo-os a seis (Medeia, Creonte, Jasão, Amo, Apsirto e Glauce) dos nove de Eurípides (Nutriz, Creonte, os filhos de Medeia, o Preceptor, Jasão, o Coro de Mulheres, Egeu, Medeia e o Mensageiro). Dos seis personagens, apenas três se repetem em ambos os textos: Medeia, Creonte e Jasão, fundamentais para a construção tanto do enredo grego, quanto de sua recepção na dramaturgia brasileira do século XX.

Neste artigo, interessa-nos, em especial, abordar o espaço e sua intrusão na vida das personagens do drama, focalizando o sentimento amoroso representado por Medeia e por Jasão na tragédia euripídiana e no drama de Consuelo como elemento de destruição. O abandono de Medeia por parte de Jasão pode ser visto, na peça de Consuelo, não apenas como o abandono do enamorado pelo namorado, mas como o desamparo social, econômico e cultural sofrido pelas pessoas. Se de um lado, Medeia reclama o amor de Jasão, de outro, a sua falta a faz desejar a loucura, para que não saiba que perdeu a pátria, a família e o trono. Ela compara o amor à peste que se contrai por destino e não por vontade.

Assim, partimos do verbete “ausência”, segundo a definição de Roland Barthes, nos *Fragmentos de Um Discurso Amoroso* (1977 [1985, p. 27]), que afirma a ausência como “todo episódio de linguagem que põe em cena a ausência do objeto amado — quaisquer que sejam a causa e duração — e tende a transformar essa **ausência** em prova de **abandono**”.

Dessa forma, por meio do sentimento de abandono e ausência, Consuelo propõe trazer ao palco brasileiro, a discussão do que é ser um civilizado, num regime totalitário, estabelecendo uma relação do masculino com o feminino, ou do amante com o amado, identificando o *modus operandi* do grego antigo, com seu estatuto de civilizado, em relação ao bárbaro, visto como algo desviante do processo civilizador, tornando-se um Outro, que, por não falar a língua grega, coloca-se à margem. Isso pode ser visto como uma forma sutil, em Consuelo, para a prática da violência contra as minorias, como podemos observar no discurso da Medeia respondendo à sugestão do Amo, que lhe havia sugerido o destronamento do rei pela humilhação que ela sofria:

Golpes de estado não mudam nada. É sempre no mesmo trono outro paspalho. Todo mundo sabe. Quando morre um tirano continuam a crescer suas unhas e seus cabelos. A carne apodrece, mas a ganância continua a insuflar inimigos e aliados, servos e cortesãos. Nada vai mudar enquanto não se mudar tudo. Eu quero outra ordem, outro modo de viver e reinar. Que cada um tenha em si o seu cetro, o seu deus e o seu oráculo (CASTRO, 2014, p. 95).

Memórias do Mar Aberto

Da definição barthesiana acima, destacamos **ausência do objeto amado e prova de abandono** como portas de entrada que nos permitem entrar na dimensão espacial da tragédia de Eurípides e do drama de Consuelo de Castro. Historicamente, como observa Barthes (1977, p. 27), a mulher sustenta o discurso da ausência, pois ela é sedentária, enquanto o homem é viajante. Em *Traquínias*, de Sófocles, por exemplo, Hércules encontra-se há 15 meses longe de casa, e Dejanira, a esposa, o espera durante o tempo em que ele esteve distante. Confinada no espaço doméstico, espera o retorno das aventuras de Hércules.

Transpondo a história de Medeia da Grécia antiga para um recanto inóspito que poderia estar localizado na antiga Grécia, mas também em qualquer parte do mundo contemporâneo, inclusive, numa praia qualquer do Brasil, Consuelo dá ênfase ao espaço no qual se encontram desamparados a mulher, o artista e tudo aquilo que se constitui na e pela diferença, passando a ser vistos como infamiliar, estranho, monstruoso ou incivilizado. Dessa forma, o abandono de Medeia por Jasão, pode ser visto como o desamparo social, econômico e cultural das pessoas marginalizadas. Em texto de 1984, escrito para *Perspectivas Antropológicas da Mulher*, Marilena Chauí chama a atenção para a representação negativa que se faz da figura feminina pelos homens que a produziram. Diz-nos a autora: “Os homens podem permanecer ausentes nas várias relações entre mulheres pois permanecem presentes no modo imaginário e simbólico” (CHAUI, 1984, p. 24).

No mesmo artigo, a filósofa, referindo-se às mulheres da tragédia grega, alude à forma como elas são, negativamente, representadas pelos poetas, pois esses as fazem ativas justamente no crime e na vingança (CHAUI, 1984, p. 26).

Se, em Eurípides, Jasão reafirma os valores masculinos ao lançar contra Medeia a acusação de que não há nenhuma mulher grega que tenha ousado realizar o que ela fez (EURÍPIDES, v. 1339), a Medeia, no teatro de Consuelo de Castro, parece contrapor-se a esse discurso, ao se apropriar da tradição para, a partir dela e por meio do teatro, responder à violência praticada

contra si ao longo do tempo. É assistindo a Jasão e Glauce fazerem sexo, recostados na nau de Argo, que sua Medeia, aflita e odienta, brada:

Não vou dizer “Ai de mim”! Não vou dizer nem que meu coração arrebente! [...] Eis aqui, na Grécia civilizada, o bárbaro espetáculo que o destino encenou para me punir: a rainha fode em público e faz renascer a terra infecunda. Eu dei à luz apenas minha dor. É dela o corpo de Jasão. É dela Argo destemida. Todos os mares lhe pertencem. Ela é rainha. Eu também fui – antes de singrar o oceano pelas mãos de um herói canalha. Antes de trair minha pátria por uma fé que não me pertencia. Eu podia desviar os olhos. Olhar a parede, os abutres, os mendigos. Mas este é o meu resgate e vou pagá-lo em pé como uma ruína teimosa. Tenho a alma esquartejada. Amo, odeio, **recuso esse futuro, renego toda memória** (CASTRO, 2014, p. 85, grifo nosso).

Memórias do mar aberto – Medeia conta sua história trata de retornos, lembranças e recusas; evoca uma memória e recorda um percurso para modificá-lo. Assim como o Odisseu, de Homero, na *Odisseia*, e o Ulisses, de Dante, na *Divina Comédia*, que se lançaram à exploração do mar aberto, assim também a Medeia, de Consuelo de Castro, se estende e se aventura pelas águas turbulentas e profundas de um mar aberto, cujas águas desembocam no grito de exaustão pela liberdade de criação. Escreve a autora em 1976: “Deixem a gente ir para o palco, que não é de prêmios que precisamos todos, público e escritores: é de liberdade!” (CASTRO, 1976, s.p.).

Com esse grito, Consuelo resiste e desvela as mazelas de um sistema de opressão sexual e desigualdade econômica. Como estrangeira, Medeia se vê no centro da civilização grega, desonrada por Jasão, após ser abandonada por ele, que a deixou sozinha, sem lugar para onde possa retornar sem ser contrariada, pois, como reclama Apsirto (CASTRO, 2014, p. 107): “[...] nada mais floresce em solo bárbaro. A terra aborta todo plantio. As sementes regurgitam como se tivessem nojo de si mesmas. O povo morre de fome e de angústia, [...] uma treva sufocante amortalhou a alma das pessoas”.

Tomando de empréstimo as palavras de Mota (1977, p. IX, X, XIII, XV), que se refere à *Prova de Fogo* ou *Invasão dos Bárbaros* (1968) como um texto “muito lúcido e distanciado [...] que parece recolocar agora a necessidade de recapturar, num passado não muito distante, textos [...] para a fabricação da consciência histórica”.

Podemos, também, afirmar que *Memória do Mar Aberto*... se conforma a tal circunstância temporal. Ao visitar o passado mítico, para recontar a história de Medeia, Consuelo renova o debate em torno da condição dos que vivem à margem, em especial, a situação da mulher da qual Medeia é uma voz que ecoa em mar aberto. Com isso, reaviva o debate em torno das questões urgentes por que passa o país e coloca a mulher no centro da discussão.

Assim, ao contar sua história, Medeia também narra a de todas aquelas mulheres que, durante anos, sofreram por seus maridos, como ela, por Jasão, o qual “será sempre uma ferida aberta a derramar sangue pelo firmamento” (CASTRO, 2014, p. 106).

Medeia, a estrangeira

Em Eurípides, as primeiras palavras da Nutriz parecem retomar um turno conversacional, no qual seu interlocutor são as memórias do mar aberto, para onde, outrora, Jasão partiu em expedição, origem de todas as dores de Medeia. Em Eurípides, a Nutriz nos obriga a lembrar como Jasão e os argonautas partiram muito antes para atacar a Cólquida, pátria de Medeia, e roubar o tosão de ouro, objeto sagrado para seu povo: “Se o casco da nau Argos nunca tivesse voado até a Cólquida” (v. 1), exprime a Nutriz, Medeia jamais teria singrado “a terra lolca” (v. 7).

Esses versos parecem nos dizer muito pouco acerca de Medeia e de Argo, no entanto nos fazem lembrar como Jasão e os Argonautas partiram há muito tempo para atacar a Cólquida, lar de Medeia, e roubar o tosão de ouro, objeto sagrado para seu povo.

Desse modo, as palavras da Nutriz nos conduzem a um passado ainda mais distante, para voltar a avivar em nossa memória, o que ela considera ser o erro fundamental da expedição dos Argonautas, tendo em conta as terríveis consequências, pois o que se seguiu foram a morte de pessoas e o exílio de Medeia “ferida no peito... por Jasão” (v. 8).

Do ponto de vista da construção do espaço dramático, a Nutriz introduz, aqui, um conflito que se instaura entre duas partes, de um lado, a obediência voluntária de Medeia a Jasão, enquanto mulher, estrangeira e esposa, e, de outro, a mudança drástica da situação: Jasão casou-se com Glauce, a filha do rei, rejeitando, abertamente, a devoção que fez com que uma personalidade tão forte como a de Medeia buscasse favorecê-lo “em tudo” (v. 14).

Sem que o público a veja, a Nutriz descreve o efeito devastador que a traição de Jasão causou a sua senhora, ela realça o conflito entre a princesa, como um “sujeito desejante” desprezado, e Jasão, como um “objeto desejado”, mas negligente, preludiando, assim, o desastre por vir. Vejamos como a Nutriz descreve sua Ama:

[...] Em jejum, corpo entregue às dores, derretida em lágrimas o tempo todo, desde que se viu enganada pelo homem. Não ergue o olho, nem tira a cara da terra: é como rocha ou onda do mar, que escuta aborrecida os conselhos dos amigos. [...] A infeliz aprendeu na desgraça o que é abandonar a terra pátria (v. 24-35).

A Nutriz mostra sua preocupação com a condição de Medeia por ela ser uma mulher sozinha, exilada de sua terra natal, traidora de sua própria família e, o pior de tudo, alienada de seus filhos, porque eles também são filhos do ausente Jasão; tudo isso atinge, fortemente, a serva, que teme que Medeia possa planejar “algo novo” (v. 37). E, no final do longo discurso da Nutriz, o público parece estar convencido pelas palavras da serva, e se sente convocado a assistir ao intrincado debate, que irá se desenvolver, expressando, assim, uma espécie de compaixão pelas duas crianças, pois são inocentes e não têm consciência do sofrimento da mãe, visto que, arremata a Nutriz, “mente jovem não gosta de sofrer” (v. 48). Enquanto a Nutriz imprime ao seu discurso algo que aponta para o futuro, o público parece estar consciente do final da história.

Na sua primeira aparição na peça de Eurípides (v. 96), Medeia se lamenta e grita de dor, exprimindo sua condição psicológica. Seu estado anímico é reforçado pelas palavras da Nutriz, quando põe em dúvida o que essa “alma mordida por males” — **ψυχή δηχθεῖσα κακοῖσιν** (v. 110) —, poderá fazer contra os próprios filhos. Ciente do valor da sua dor, Medeia reivindica o desaparecimento de toda a casa — **πᾶς δόμος** (v. 114) —, e que os malditos filhos — **κατάρατοι παῖδες** (v. 113-14) —, pereçam com o pai. Ao expressar a vontade de destruir a casa, Medeia estabelece uma fronteira entre os espaços, os quais têm, nesta tragédia, um papel relevante.

A personagem euripidiana se caracteriza por abrigar em si — inscrevendo no próprio corpo —, as dores da segregação por ser bárbara, mulher, feiticeira e traidora da pátria que vive num espaço, supostamente, livre e civilizado, a Grécia. Ao avaliar o tamanho das suas dores, dignas de grandes prantos — **μεγάλων ἄξι' ὀδυρμῶν** (v. 111-12) —, e ao se definir como **στυγερᾶς** (v. 113), Medeia não apenas revela sua dimensão sombria — identificando-se com o lado detestável de Hades (*Il.*, 8,368; *Od.* 2, 135) e das Erínias (*Il.*, 9, 454), a quem a tradição atribuiu-lhes um caráter hediondo e noturno —, mas também chama a atenção da Nutriz para o fato de que ela perdeu muito para permanecer ao lado de Jasão. Então, os filhos devem perecer juntamente com o pai, e que toda a casa desapareça, é uma forma de igualar as perdas. Medeia

se declara uma mãe hedionda - **στυγεράς μητρός** (v. 113), porque traiu seu pai Eetes e matou seu irmão Apsirto, despedaçando-o, para que Eetes não a alcançasse na fuga. Medeia parece, assim, reivindicar para Jasão a mesma condição em que ela se encontra por ter perdido seus direitos pátrios, tornando-se uma estranha em terras civilizadas.

Considerações finais

Eurípides e Consuelo se encontram em mar aberto

Aqui, Eurípides e Consuelo se encontram. Consuelo traz à cena Medeia, consciente do seu papel social numa sociedade de exclusão. Medeia é mais que um nome, é mais que uma memória, é a expressão da travessia que *atravessa* a luta. Medeia sabe que sua missão é unir dois universos, dois lados, Oriente e Ocidente. “O Tosão pertence à raça humana. Não é patrimônio do Ocidente ou do Oriente. Não tem que ficar nem lá, nem cá” (CASTRO, 2014, p. 107), alerta Medeia, que parece defender uma sociedade sem diferenças de classes e sem divisórias.

Mas sua consciência é também sua perdição. Num mundo de fronteiras, ela sabe que o “amor já era passado antes mesmo que [...] se despedisse”, que “Jasão será sempre uma ferida aberta”, entretanto, o amor, a vida, a luta, a dor, a paixão, o próprio Jasão, “ferida que não se fecha” (CASTRO, 2014, p. 107) são o movimento do mundo. São pedaços de si que reabrem “cicatrizes como vulcões” (CASTRO, 2014, p. 107). Essa dicotomia que se estabelece entre um “sujeito desejante” e um “objeto desejado” (PAVIS, 1999, p. 135) constitui razão pela qual Consuelo de Castro necessita de (re)contar pela primeira vez sua história e (re)contar, mais uma vez, a história dessa heroína, para que o passado possa descortinar o presente e esse, por sua vez, possa fornecer pistas interpretativas ao hipotexto euripídico, em relação à traição, ao exílio, à condição de pai e de filho, razão, paixão e vingança, enfim, temas que são (trans)criados ou (re) adaptados, com o fito de (re)escrever ou (re)ler a história da princesa que se apaixona e por esse amor trai a pátria, a família e se exila, atraindo para si todo o peso do que significa viver à margem como um pária da pátria.

Referências

BARTHES, Roland. *Fragmentos de um discurso amoroso*. Tradução de Hortênsia dos Santos. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1985.

CASTRO, Consuelo de. Memória do mar aberto: Medeia conta sua história. In: *Três histórias de amor e fúria*. São Paulo: Giostri Editora, 2014.

CASTRO, Consuelo de. O teatro não precisa de prêmios, mas de liberdade. *Aqui*, São Paulo, 1976.

CASTRO, Consuelo de. *Urgência e ruptura*. São Paulo: Perspectiva, 1989.

CHAUÍ, Marilena. Participando do debate sobre mulher e violência. In: *Perspectivas antropológicas da mulher*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

EURÍPIDES. *Medeia*. Edição Bilingue. Tradução de J. A. A. Torrano. São Paulo: Editora HUCITEC, 1991.

EURÍPIDES. *Medeia*. Tradução de Trupersa. São Paulo: Ateliê Editorial, 2013.

MOTA, Carlos Guilherme. *In*: CASTRO, Consuelo de. *À prova de fogo*. São Paulo: Hucitec, 1977.

PAVIS, Patrice. *Dicionário de teatro*. Tradução de J. Guinsburg e Maria Lúcia Pereira. São Paulo: Perspectiva, 1999.

Sobre o autor

Orlando Luiz de Araújo

Doutor em Letras Clássicas pela Universidade Federal do Ceará (UFC).

Recebido: 31/03/2024
Aprovado: 26/05/2024

Received: 31/03/2024
Approved: 26/05/2024

Produção de conhecimento acadêmico sobre Antiguidade Clássica e diálogo com a sociedade brasileira: algumas reflexões a partir da Universidade Federal do Paraná (UFPR)¹

Research on Classical Antiquity and dialogue with Brazilian society: some reflections from Federal University of Parana (UFPR)

Renata Senna Garraffoni

<https://orcid.org/0000-0002-4745-8161> – E-mail: resenna93@ufpr.br

RESUMO

O objetivo central do artigo é articular os saberes produzidos a partir de redes de pesquisa internacionais com a prática de ensino de História Antiga no Departamento de História da UFPR e pensar como, por meio da extensão universitária, é possível alinhar teoria crítica e transfor-

¹ Este artigo é um balanço de parte de minhas experiências como docente na UFPR e, por essa razão, sou grata a muitas pessoas que me acompanharam nesta jornada. Ressalto também que, no momento que fui convidada a participar da mesa na SBEC, que deu origem a este texto, estava escrevendo meu memorial para o cargo de Professora Titular da UFPR, por isso alguns dos temas aqui discutidos se cruzam com os que estão presentes no memorial defendido em 08/12/2023, em especial no que tange à relação entre ensino, pesquisa e extensão. Neste sentido, agradeço à Ana Paula Vosne Martins e aos colegas Andrés Zarankin, Fábio Vergara Cerqueira, Pedro Paulo Abreu Funari, membros da banca, à Ana Maria César Pompeu, à Kátia Teonia Costa de Azevedo e ao Orlando Luiz de Araújo, que estiveram na mesa sobre extensão na SBEC e à Jovelina Maria Ramos de Souza, então presidente da SBEC, pelo convite em participar do evento. Sou grata, também, a Alessandro Rolim de Moura pela parceria de tantos anos e à Jane Oliveira e à Renata Cazarini de Freitas por me desafiarem a pensar sobre curadoria digital. Tudo isso não seria possível sem a presença dos e das estudantes que encararam tantos desafios entre 2010 e 2016, quando fui tutora do PET-História, e a todos e todas que passaram ou atuam no *Antiga e Conexões*, a quem sou, também, profundamente grata. Institucionalmente cabe agradecer ao Departamento de História, ao Museu Paranaense, à PROEC-UFPR, ao MEC-SESU, pelo financiamento das atividades do PET-História e, mais recentemente ao CNPq, pelo apoio à pesquisa sobre Recepção da Antiguidade em Curitiba quem venho realizando, e ao projeto ANTIMO (2022-2025) - Proyecto de I+D+i La Antigüedad modernizada: Grecia y Roma al servicio de la idea de civilización, orden y progreso en España y Latinoamérica, PID2021- 123745NB-I00, MCIN/AEI/10.13039/501100011033 y FEDER. A responsabilidade pelas ideias recai apenas sobre a autora.

mação social. Para tanto, parto de algumas questões teóricas que entendo relevantes para delinear os caminhos percorridos, pontuadas principalmente a partir da relação entre História, Arqueologia e Recepção para, na sequência, apresentar um balanço de duas experiências de diálogo entre produção acadêmica e a sociedade, o projeto de extensão *Grécia e Roma na Escola*, coordenado pelo professor Alessandro Rolim de Moura no qual tive a oportunidade de atuar como vice-coordenadora das atividades, e o blog *Antiga e Conexões*, atualmente um trabalho de divulgação científica, em vias de se tornar um novo projeto.

Palavras- chave: Estudos Clássicos. Projeto de extensão. Cultura digital.

ABSTRACT

The aim of this paper is to articulate research produced from international bias with teaching Ancient History in the Department of History at UFPR, to think how, through community services, it is possible to align critical theory and social transformation. To do so, I shall start from theoretical approach that I consider relevant to outline the paths taken, mainly from the relationship between History, Archeology and Reception to, subsequently, present an analysis of two experiences: the project *Grécia e Roma na Escola* coordinated by professor Alessandro Rolim de Moura in which I had the opportunity to act as vice-coordinator, and the blog *Antiga e Conexões*.

Keywords: Classical Studies. Community services. Digital culture.

Introdução

As reflexões que seguem são frutos de como minha formação em pesquisa sobre a Antiguidade Clássica e experiência como professora na Universidade Federal do Paraná se articulam com a profunda revisão epistemológica nas Ciências Humanas que ocorreram nas últimas décadas do século XX e os desafios do ensino em uma universidade pública brasileira. São reflexões localizadas, como se verá, mas que podem interessar aqueles e aquelas que enfrentam os desafios inerentes à curricularização da extensão em curso neste momento. Neste sentido, o objetivo central do artigo é articular os saberes produzidos a partir de redes de pesquisa internacionais com a prática de ensino de História Antiga no Departamento de História da UFPR em um contexto atravessado por desigualdades sociais que atingem tanto as universidades como o cotidiano escolar, e pensar como, por meio da extensão universitária, é possível articular teoria crítica com produção de conhecimento visando a transformação social.

Além disso, busco, com essas reflexões, ressaltar que, embora a curricularização da extensão seja um dos inúmeros desafios presentes nas universidades federais brasileiras, a tarefa de refletir sobre como os Estudos Clássicos podem estar presentes neste processo e quais meios possíveis de se concretizar diálogos entre a academia e a sociedade deveria ser parte de um debate mais abrangente. Neste sentido, a mesa proposta pela Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos no Congresso de setembro de 2023, em Belém, no Pará, sobre extensão universitária foi um marco importante, afinal, discutir sobre como Grécia e Roma se inserem neste contexto universitário particular do Brasil se constitui em uma novidade. Creio que o desafio aqui lan-

çado poderia se expressar na seguinte pergunta: como relacionar algo que surge do contexto brasileiro, a extensão universitária, com uma área de estudos como a nossa que trata de povos e culturas que, historicamente, não estiveram presente no Brasil?

Não há resposta simples para essa pergunta, por isso mesmo, optei por organizar o texto que segue considerando tanto a apresentação na mesa da SBEC que realizei na ocasião como as perguntas que constituíram o debate subsequente e, também, reflexões que surgiram quando fui tutora do PET-História da UFPR. O texto é, portanto, uma tentativa de dar forma a algumas experiências das quais participei e, ao mesmo tempo, uma sistematização de pontos que compreendo relevantes para que o debate se abra, também, às pessoas que não puderam estar presente na ocasião da mesa celebrada em Belém, mantendo o espírito do tema do evento, *Antiguidade(s): Transposições e Vertentes*. Assim, parto de algumas questões teóricas que entendo relevantes para delinear os caminhos percorridos, pontuadas principalmente a partir da relação entre História, Arqueologia e Recepção para, na sequência, apresentar um balanço de duas experiências de diálogo entre produção acadêmica e a sociedade, o projeto de extensão *Grécia e Roma na Escola*, coordenado pelo professor Alessandro Rolim de Moura no qual tive a oportunidade de atuar como vice-coordenadora das atividades, e o *blog Antiga e Conexões*, atualmente um trabalho de divulgação científica, em vias de se tornar um novo projeto. As atividades realizadas com Alessandro, juntamente com alguns anos como tutora do Pet-História, foram cruciais, como se verá, para que pudesse delinear uma posição de diálogo entre ensino, pesquisa e extensão, criando as ações que hoje desenvolvemos no *Antiga e Conexões*. O que se segue é, portanto, uma análise dessas experiências, na tentativa de prosseguir com o debate proposto pela SBEC de maneira mais ampla com classistas interessados pela temática.

Da teoria

O ponto de partida teórico desta reflexão são as críticas ao lugar da produção de conhecimento nas universidades que surgiram em meados da década de 1960, especialmente após os desconcertos causados pelas reflexões de Foucault (1996; 1997). Considerando que a moderna ciência nasceu em meio à formação dos Estados nacionais e imperialismo europeu, Foucault entre tantos outros pesquisadores, passaram a criticar o *modus operandi* da construção de modelos interpretativos das realidades sociais, percebendo que muitas vezes as leituras que a História ou a Arqueologia produziam das sociedades passadas estavam carregadas de uma visão de mundo eurocêntrica, fundamentadas na busca incessante pela verdade e pela legitimação de políticas de domínios territoriais. Problematizar leituras eurocentradas, masculinas, hetero-normativas e elitizadas tornou-se o centro dos debates.

Lytard (1997, p. 37-38), por exemplo, afirmou que a descrença com as metanarrativas na produção de conhecimento acerca do passado abriu espaço para repensar os modelos interpretativos até então criados e refinar nossa sensibilidade para percebermos as diferenças sociais de forma mais enfática. Nesta linha, Baudrillard (1997) desafiou os intelectuais a pensarem em alternativas para se escrever a História, abandonando a noção de causa/efeito em prol da busca de novas explicações sobre o passado; Munslow (2000, p. 189), baseado em Lowenthal (1985), chamou atenção para a urgência de pensar como construímos o passado como História e os arqueólogos Shanks e Hodder (1998), assim como Little (2007), defenderam a importância da produção de interpretações multivocais do passado. Nesse sentido, as revisões teóricas e metodológicas que atravessaram o campo de trabalho arqueólogos e historiadores, guardadas as particularidades de cada área, permitiram a construção de novos objetos

de estudo, além de sensibilizar homens e mulheres de que os elementos de nosso presente são fundamentais no processo de seleção e escrita da memória, atuando politicamente em suas práticas acadêmicas e educacionais.

Toda essa discussão impactou o campo dos Estudos Clássicos transformando as formas de se aproximar do mundo greco-romano e, entre os vários desdobramentos, é possível destacar duas perspectivas bastante particulares: de um lado o maior diálogo e a superação dos entraves disciplinares entre História Antiga, Arqueologia Clássica, Filologia e Filosofia produziram novas leituras sobre o passado greco-romano, de outro os estudos da transmissão da tradição clássica, a partir de uma perspectiva renovada como estudos de recepção, como propôs Hardwick (2003), questionaram aspectos da história greco-romana negligenciados em abordagens anteriores, refletindo de maneira mais intensa a relação entre passado antigo e a cultura na modernidade. Nesse sentido, questionar o entendimento dos Estudos Clássicos como modelo a ser copiado, emulado ou seguido, surgiram com mais força, afinal, como apontava Hardwick (2003, p. 4) tornou-se urgente criar abordagens críticas que permitam pensar a sociedade receptora da cultura greco-romana e, também, voltar à fonte antiga com novas questões algumas vezes marginalizadas ou negligenciadas pelos estudiosos.

Embora seja plenamente possível produzir conhecimento a partir de cada área e articular História, Arqueologia e Recepção é mais uma escolha teórico-metodológica que propriamente uma condição *sine qua non* para a produção de conhecimento, ao fazer essas conexões em sala de aula universitárias no contexto brasileiro é possível estimular discentes de História, que em breve serão professores e professoras nas escolas, a uma relação mais plural como o passado: pela História e os textos antigos chegam ao latim e ao grego, ao gosto pelo estudo das línguas; pela Arqueologia chegam a materialidade, seja a visualidade, a arquitetura, a Epigrafia, aos objetos ou a sujeitos que não necessariamente estão nos textos, ampliando, assim, as complexidades sociais e culturais e, por fim, pela Recepção, compreendem as formas como estes povos foram inseridos no cotidiano dos povos de diferentes origens que compõe a cultura brasileira e como se posicionar diante das relações de poder e resistências que surgem destes processos históricos conflitantes.

É exatamente esse potencial que, aos poucos, foi me interessando aprofundar, afinal, discentes que chegam hoje às universidades são de diferentes origens sociais e tais debates podem incentivar não só a novos objetos de pesquisa, mas a outros caminhos para se pensar o ensino de História Antiga, articulando pesquisa universitária com reflexões sobre o passado greco-romano e sua presença da posteridade no âmbito escolar. Tal potencial não foi algo que me ocorreu de imediato, ao contrário, foi um processo de reflexão que levou alguns anos de maturação, mas se iniciou com as abordagens de Arqueologia Pública como as reflexões mencionadas de Little (2007) e a oportunidade de atuar em projetos de extensão. O início, foi, teórico, mas foi a partir de uma melhor compreensão do potencial dos projetos de extensão que pude unir essas pontas mencionadas. Por essa razão optei, nesta ocasião, em retomar minha participação no projeto de extensão *Grécia e Roma na escola*, pois a partir dela e de meu envolvimento com a extensão universitária é que percebi outros caminhos possíveis para a pesquisa e ensino de História Antiga no Brasil.

Da prática: extensão universitária como diálogo extra muro

Embora tenha tido uma formação quase exclusivamente pautada na pesquisa de ponta como produção de conhecimento, ao participar de projetos de extensão universitária, ocorreu, sem dúvidas, um deslocamento importante na minha prática de pesquisa e ensino. Aos poucos

passsei a entender a extensão universitária como um pilar importante da produção de conhecimento de forma mais democrática, pois o contato mais sistemático com situações extra-acadêmicas transformou minha percepção de trabalho e, a partir das conexões mencionadas, a divulgação científica se tornou uma faceta importante das pesquisas que realizo. Ao longo desses quase vinte anos de docência, tive a oportunidade de estar envolvida com vários projetos de extensão, em especial quando fui tutora do PET-História, entre 2010 e 2016, e, também, nas parcerias realizadas com o Museu Paranaense entre 2017 e 2018². Apesar de parcerias distintas, um dos pontos que tinham em comum é que sempre se davam entre diferentes campos de saber acadêmico e as comunidades. Ou seja, todas eram interdisciplinares – participei de projetos com professores do Direito, Economia, Ciências Sociais da UFPR; com pesquisadores dos Setores de Arqueologia e História do Museu Paranaense – e voltados para os mais diferentes públicos: refugiados, estudantes estrangeiros, comunidades de catadores de material reciclado, frequentadores do Museu Paranaense, para citar alguns exemplos.

Já no caso específico dos Estudos Clássicos, há duas experiências que gostaria de comentar: minha participação no projeto de extensão liderado pelo Alessandro Rolim de Moura, das Letras Clássicas da UFPR, e o trabalho de divulgação científica que venho realizando junto ao *blog Antiga e Conexões*. Entendo que essas reflexões sobre os Estudos Clássicos em específico, junto a teoria mencionada, ajudam a discutir os desafios de se construir espaços de debates sobre o mundo clássico fora dos muros acadêmicos. Afinal, ao sair do ensino universitário, em alguma medida, é preciso criar uma metodologia de trabalho coletivo que leva em conta a escuta, o diálogo e a interdisciplinaridade para o desenvolvimento de atividades que estimulem o pensamento crítico entre as pessoas envolvidas.

Neste sentido, a experiência com o projeto *Grécia e Roma na Escola*, em 2009, foi o início de muito do que desenvolvi desde então. Em 2009 o professor Alessandro Rolim de Moura, das Letras Clássica/UFPR, que já estava começando a implementar a ideia de trabalhar conteúdos de Grécia e Roma com crianças em contraturno de escolas públicas de Curitiba, me convidou para conhecer as atividades e os membros que já compunham sua equipe, no caso, os estudantes de graduação de Letras. Essa equipe, pouco tempo depois, se tornaria a base do projeto de extensão *Grécia e Roma na Escola*, aprovado pela Pró-Reitoria de Extensão da UFPR, em parceria com uma escola pública (Ernani Vidal) e duas privadas (Israelita e Novo Ateneu). Como Alessandro de Moura era o coordenador do projeto e eu a vice, acordamos que as vagas para voluntários e bolsistas seriam para estudantes das Letras e da História da UFPR, marcando assim, a sua principal característica: a interdisciplinaridade, do ponto de vista teórico, e o diálogo, do ponto de vista institucional, entre dois Departamentos. Seu objetivo central foi realizar, no espaço das escolas, atividades extracurriculares relacionadas à história e à cultura (especialmente língua e literatura) dos antigos gregos e romanos. Portanto, não seria como uma prática de estágio que nossos discentes de licenciatura desenvolvem, mas atividades em que as crianças estariam mais livres para escolher temas de interesse deles e, que, ao mesmo tempo, estimulasse a leitura e o conhecimento histórico.

Ao longo de dois anos (2009-2011), atendemos a 32 crianças na escola Ernani Vidal, 8 na Israelita e 30 no Novo Ateneu. Como era um projeto voltado a crianças do sexto ano, optamos por trabalhar a língua e a escrita em diferentes superfícies materiais, pois isso permitiria que discutíssemos os textos como também as inscrições e seu contexto arqueológico, marcando as

² Os relatórios das atividades desenvolvidas no período em que fui tutora (2010-2016) podem ser encontrados em <https://pethistoriaufpr.wordpress.com/downloads/>. Já especificamente sobre o projeto de extensão *História das Mulheres no Museu Paranaense*, conferir Vieira e Carneiro (2022).

diferentes formas de escrita no mundo antigo. Criamos um método de trabalho que envolvia reunião semanais com discentes da UFPR que atuaram no projeto para discussão de textos sobre Epigrafia e Mitologia, tanto das áreas de História como de Arqueologia e Letras e, também, reuniões para organizar o material e preparar as oficinas, em especial para buscar nos *websites* de museus europeus e norte-americanos imagens de inscrições ou instrumentos de escrita para que as crianças pudessem visualizar essa cultura material a que nos referimos ou preparar os roteiros para contação de histórias. As oficinas eram ministradas nas escolas pelos discentes bolsistas e voluntários que participaram do projeto, mas sempre com a nossa presença.

Essa parceria, depois transformada em capítulo de livro (MOURA; GARRAFFONI, 2015), nos trouxe uma real dimensão das dificuldades do cotidiano da extensão com escolas, em especial devido ao tipo de grade que, muitas vezes, impede o desenvolvimento de atividades extracurriculares como as que propusemos. Por outro lado, quando conseguimos os espaços adequados, chamou muito nossa atenção a curiosidade das crianças e a facilidade com que lidaram com as línguas antigas. Ficou claro, nestas atividades que a linguagem, quando tratada na suas múltiplas dimensões, mesmo que distante do cotidiano de algumas das crianças, é uma ferramenta importante para o desenvolvimento do gosto pela leitura, pelas histórias e culturas de outros povos e, do ponto de vista das habilidades sócio-emocionais, quando atividades são realizadas de forma coletiva, como fizemos, com contação de histórias e oficinas, além do caráter lúdico, faz com que as crianças desenvolvam interesse pela alteridade, formas de diálogo e questionamentos de seu cotidiano. Isso significa que extensão e pesquisa, quando atreladas, tem capacidade transformadora na formação de estudantes, tanto os em idade escolar, como os próprios acadêmicos³. Foi a partir desta experiência que percebi, portanto, o potencial da extensão, afinal tocou a todos os envolvidos, docentes, estudantes da UFPR e às crianças atendidas. Embora ainda não tivesse ideia da amplitude do impacto, ao ver a curiosidade das crianças e o interesse intelectual dos estudantes de graduação, percebi que seria interessante me candidatar a vaga para tutora do PET-História, decisão que inaugurou muitos novos desafios em minha prática como docente da UFPR. Foi entre essas experiências – participação no projeto *Grécia e Roma na Escola*, tutoria do PET-História e, posteriormente, atuação em um segundo projeto de extensão *História das Mulheres no Museu Paranaense* – que moldei minha visão sobre docência, cidadania e inclusão social, saindo da teoria e, na prática, passando a refletir sobre importância da universidade pública na construção de diálogos em uma sociedade tão desigual como a nossa. Projetos de extensão, quando atrelados à pesquisa, tem uma capacidade ímpar de tocar vidas, de gerar espaços de reflexão sobre o presente, de construir alternativas. Ao formar novos lugares de reflexão é possível despertar empatia pelo passado em pessoas com diferentes formações e estimular meios de diálogo entre passado e presente não como mera herança ou continuidade, mas como diferença, como ruptura, como outras formas de viver e sentir.

O PET-História, além da questão prática das ações de extensão, me proporcionou reflexões sobre outras formas de articulação de saberes, me levando a explorar um campo que não imaginava existir: a presença greco-romana em Curitiba. O encontro inesperado veio primeiro em 2012 pelas leituras feitas sobre a vida de Dalton Trevisan e suas críticas às Festas da Primavera e, depois, em 2015. Neste ano, dado às primeiras ações de extensão que firmamos com o Museu

³ A trajetória de Ingrid Frandji é um bom por exemplo. Na ocasião, discente de graduação em História, foi bolsista do projeto em toda sua duração, se interessou pelos papiros gregos do período do Egito Romano, tornou-se minha orientanda e estudou grego no DEPAC/UFPR, fez uma iniciação científica, na área, além de mestrado e doutorado. Em diferentes momentos de sua formação foi bolsista DAAD, frequentando universidades alemãs em suas pesquisas. Atualmente é professora substituta na Unespar/Paranaguá.

Paranaense, meu acesso à reserva técnica se tornou quase cotidiano por alguns anos e passei a notar a quantidade de material por lá que trazia a presença greco-romana em Curitiba. Jornais, revistas literárias, fotografias de festas e, o que me pareceu mais incrível, a coroa de louro que Emiliano Pernetta recebeu em 1911 na Festa da Primavera, no Passeio Público. Estar diante da coroa foi bastante inesperado e, por isso mesmo, surgiu a ideia de fazer, em paralelo ao projeto de extensão, algo mais pessoal: um levantamento do que havia no Museu sobre recepção greco-romana em Curitiba (GARRAFFONI, 2018).

Não é exagero dizer, portanto, que os projetos de extensão junto ao Museu Paranaense me abriram caminho para uma pesquisa inédita, a recepção e a presença greco-romana em Curitiba. Além de ter se tornado uma área de estudo a que me dedico atualmente, inclusive com uma faceta internacional, foi ela que permitiu a criação do *Antiga e Conexões*, um *blog* de divulgação científica que mantenho em conjunto com meus orientandos de pós-graduação e graduação, experiência que passo a discutir na sequência⁴.

Antiga e conexões

Antiga e Conexões surgiu, em 2018, da preocupação de alguns orientados com o aumento dos usos do passado antigo pela extrema direita na *internet* e da vontade de fazer um *blog* menos acadêmico, mas com diferentes informações sobre o mundo antigo que servisse de contraponto, explorando percepções críticas e, também, deixando mais claro as implicações de usar o passado em discursos de ódio. Era, então, uma iniciativa que atrelava reuniões mensais para produção de conteúdo diversos para o *blog* e discussões teóricas sobre estudos de recepção que, aos poucos, foi se tornando um canal de divulgação científica mais dinâmico, com a produção de conteúdo nas redes sociais. Desde o início foi pensado como um grupo e pautado no trabalho coletivo dialogado; foi por meio das reuniões e várias conversas que decidimos seu formato, seus objetivos, a plataforma (*wordpress*), as mídias sociais de divulgação do conteúdo (*Facebook* e *Instagram*), os conteúdos a serem publicados, sendo que, no início, as postagens eram feitas a cada semana ou cada quinze dias, sempre tratando temas sobre a recepção da Antiguidade Clássica que interessava aos integrantes do grupo naquele momento.

Quando ajustamos um formato de trabalho e pensava em torná-lo um projeto de extensão, veio a pandemia de coronavírus e todas as suas incertezas e isolamento social. Conforme notamos que a suspensão de aulas iria ser bem mais longa que uma ou duas semanas, em conjunto com os estudantes da ocasião, transformamos os encontros mensais em reuniões remota semanais e, a partir da experiência que tinha de pesquisas temáticas no PET, propus que ao invés de cada um escrever um texto sobre um tema, que era a prática até então, que debatêssemos uma questão por semestre e produzíssemos material didático para *download* no *site*. Desta proposta surgiram vários trabalhos sobre a presença da Antiguidade Clássica na arte, na moda, na música, no cinema, nas revistas literárias de Curitiba. Além disso, como com a pandemia o mundo virtual se tornou regra, criamos um canal *Youtube* em janeiro de 2021, no qual professores e professoras, do Brasil e do exterior, são convidados para apresentar e debater suas pesquisas⁵. A divulgação tanto do canal como das redes sociais acabou não só por internacionalizar as pesquisas que estávamos desenvolvendo, como abriu um novo tipo de reflexão, o *blog* como suporte para resultados de projeto de extensão. Isso porque, colegas como a professora Jane Oliveira, que coordenou um projeto de ex-

⁴ O endereço eletrônico do *blog* é: <https://antigaconexoes.wordpress.com/>.

⁵ Disponível em: <https://www.youtube.com/c/AntigaConex%C3%B5es/featured>. Acesso em: 28.mar.2024.

tensão na Universidade de Ponta Grossa sobre cinema e recepção, começaram a se interessar em divulgar seus trabalhos em nosso *blog*, e uma das soluções que pensamos foi criar uma aba “parcerias” no *blog* para acomodar os trabalhos. Com essas ações houve um aumento de acessos e visitas em nossas páginas, o que consideramos bastante expressivo⁶.

O aumento da procura ao longo dos anos abriu um campo de reflexão com estudantes sobre divulgação científica, curadoria digital e disponibilização de material didático para ensino, portanto, novos desafios. Dentro deste contexto, optei por aprofundar leituras nos debates sobre cibercultura para refletir sobre como apresentar os conteúdos que produzimos e como avaliar seus impactos (BASSANI; MAGNUS, 2021; CORRÊA; BERTOCCHI, 2012; LEMOS, 2009). Isto porque do ponto de vista cultural, não há dúvidas hoje, que a *web* passou ter um papel importante, às vezes central, no cotidiano das pessoas. Diante desta mudança de relação com a *web* e o espaço que passou a ocupar após a pandemia, fica evidente que há muita informação nas redes e, conseqüentemente, isso impacta na produção e divulgação do conhecimento e, também, aumentou a demanda aos professores e professoras do ensino fundamental e médio por conteúdo digital. Portanto, é preciso levar em conta que, por um lado, como aponta Lemos (2009) os e as estudantes jovens (tanto os que entram na Universidade como os que estão na escola) vêm de um contexto de conexão profunda com a cibercultura, suas práticas de recombinação e conexão em rede e, por outro, como destaca Corrêa e Bertocchi (2012) a presença dos algoritmos podem decidir os caminhos da busca de quem tem a *web* como principal fonte de acesso a pesquisa, gerando a necessidade de estarmos atentos a isso e como ser ativo no processo de intermediação em sala de aula. Ou seja, os autores citados são exemplos de uma discussão importante e atual de como nos relacionarmos com a cultura digital e, de certa forma, nos colocam um desafio, como professores e professoras universitário/as de quais seriam nossos lugares e papéis neste novo contexto em que a cibercultura pode demandar reconfiguração de nossas práticas docentes e de pesquisa.

Creio que a reflexão proposta por Patrícia Bassani e Emanuelle Magnus (2021), neste sentido é fundamental: como não perder de vista o papel social que a curadoria digital do/a professor/a em sala de aula e as práticas educativas críticas que podem surgir a partir delas. Essas reflexões das autoras abrem um debate que nos interessa particularmente, haveria lugar para os Estudos Clássicos produzidos no Brasil neste contexto digital? Quando começamos o *blog* em 2018 a preocupação era com a produção de reflexões que visassem um contraponto às apropriações do mundo greco-romano feitos pela extrema direita e seus discursos de ódio, mas de lá para cá o cenário mudou drasticamente com a pandemia de coronavírus e o ensino remoto. Lógico que tais apropriações violentas seguem circulando na rede, mas também é fato que com a volta ao ensino presencial, algumas práticas que pensávamos temporárias no período mais agudo da pandemia, se tornaram cada vez mais presentes no cotidiano de sala de aula, seja na universidade, seja nas escolas. Isso interfere de forma mais contundente nos hábitos de pesquisa, de ensino e os discentes que chegam hoje às universidades estão completamente inseridos na cultura digital, o que de certa forma nos provoca a lidar com novas questões e forma de entender a produção de conhecimento.

Assim, de momento, embora *Antiga e Conexões* ainda esteja em fase mais experimental, mas em vias de se transformar em um projeto de extensão dado ao crescimento do interesse, é perceptível a mudança da relação com a produção de conteúdo para o *blog* nestes anos. Cada vez mais os estudantes que têm atuado no *blog* apresentam suas preocupações em como escrever os

⁶ Hoje contamos com 2258 seguidores no *Facebook*, 1522 seguidores no *Instagram*, 302 inscritos no canal *Youtube* (inclusive estrangeiros) e 3440 visualizações em nossos 14 vídeos. Dados de: 28.mar.2024.

textos, todos ficam mais atentos às apropriações feitas da produção artística, despertando discussões sobre direitos autorais, se preocupam com a linguagem, seja a escrita, seja a visual para a produção de conteúdo, além de gerar valorização do trabalho coletivo em rede e uma efervescência de ideias que, seguramente, muda a relação que estabelecem com a própria pesquisa. Ou seja, algo que tem me chamado a atenção é que se a relação com o mundo digital no contexto escolar ainda causa desconfiança e controvérsia, mas há uma percepção entre nossos discentes, futuros professores, de que o debate é urgente, assim como há uma preocupação que a produção do conteúdo digital seja fruto de pesquisa, de trabalho coletivo, com acesso aberto. Entendo, portanto, que esta experiência que molda o *blog*, a relação entre pesquisa e divulgação científica em contexto digital, abre portas para discutir temas que afligem diretamente nos estudantes e professores em escolas. Algo que passaria despercebido se não fosse esse contato mais direto com as discussões extra-acadêmicas que os estudos sobre recepção podem proporcionar. Por hora, as reflexões que temos feito sobre relação entre Estudos Clássicos e contexto digital estão apenas início, mas creio que o *blog*, como experimentação e forma de acessar a esses debates, pode nos abrir portas para nos conectar com outros que tem propostas semelhantes, pois este não é o único no país, e, talvez, trazer à tona uma discussão mais ampla sobre as possíveis relações entre Antiguidade Clássica e tecnologia, em especial as contribuições brasileiras com a democratização de acesso a conteúdos antes mais restritos à academia.

Considerações finais

Para concluir creio que neste momento cabe aqui um balanço do significado de todos esses anos trabalhando a interface docência/pesquisa/extensão/divulgação científica. De maneira geral diria que as leituras teóricas sobre multivocalidade do passado e as ações de Arqueologia Pública que conhecia das leituras que tinha feito me impulsionaram a buscar um espaço de ação que a extensão e sua potência de trabalho em rede veio a preencher. Mas este espaço, pela minha formação em pesquisa a partir de teoria crítica e, também, na licenciatura, pelos métodos de Paulo Freire, não poderia ser algo neutro, precisaria ser preenchido com debates, com produção coletiva e democrática de conhecimento e com a linguagem em suas múltiplas formas. Assim, entre o projeto *Grécia e Roma na escola* de 2009 e a atual produção de conteúdo digital de divulgação científica em 2024 há muitos deslocamentos, novas parcerias e novos desafios impostos pelo ensino remoto, mas há algumas permanências importantes que entendo que são o fio condutor por todos esses campos distintos, que amarram as ações e formam minha visão política das relações entre ensino, pesquisa e extensão: o desafio do trabalho interdisciplinar entre cultura material e textos. *Antiga e Conexões*, neste sentido, é talvez, um lugar em que consegui juntar, com discentes, experiências múltiplas, em que foi possível convergir mundos: os estudos clássicos, as teorias de recepção, a literatura de diferentes tempos, o patrimônio histórico, o diálogo entre pesquisadores, estudantes e público em geral, no Brasil e exterior, a produção de material de apoio a professores do ensino médio e fundamental, a divulgação científica digital. Um lugar de encontros, de ideias compartilhadas, de acesso livre a diferentes formas de saber.

Referências

BASSANI, P. B. S.; MAGNUS, E. B. Práticas de curadoria como atividades de aprendizagem na cultura digital. In: SANTOS, E. O. et. al. (Orgs.). *Informática na Educação: fundamentos e práticas*. Porto Alegre: Sociedade Brasileira de Computação, 2021. (Série Informática na Educação, v. 1).

- BAUDRILLARD, J. The ilusion of the end. In: JENKINS, K. (Org.). *The post-modern reader*. Londres: Routledge, 1997. p. 39-46.
- CORRÊA, E.; BERTOCCHI, D. O papel do comunicador num cenário de curadoria algorítmica de informação. In: SAAD, E. N. (Org.). *Curadoria digital e o campo da comunicação*. São Paulo: ECA/USP, 2012. p. 22-39.
- FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.
- FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- GARRAFFONI, R. S. *Os Antigos Gregos no acervo do Museu Paranaense: recepção dos clássicos, poesia simbolista e política*. Curitiba: Edição por demanda/SAMP/Museu Paranaense, 2018.
- HARDWICK, L. *Reception Studies*. Oxford: OUP, 2003.
- LE MOS, A. Cibercultura como território recombinante. In: TRIVINHO, E.; CAZELOTO, E. (Orgs.). *A cibercultura e seu espelho: campo de conhecimento emergente e nova vivência humana na era da imersão interativa*. São Paulo: ABCiber; Instituto Itaú Cultural, 2009.
- LITTLE, B. J. *Historical Archaeology: why the past matters*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2007.
- LOWENTHAL, D. *The past is a foreign country*. Cambridge: CUP, 1985.
- LYOTARD, J-F. The postmodern condition. In: JENKINS, K. (Org.). *The post-modern reader*. Londres: Routledge, 1997. p. 36-38.
- MOURA, A. R.; GARRAFFONI, R. S. As línguas clássicas no ensino fundamental: considerações a partir de uma experiência recente. In: PRATA, P.; FORTES, F. (Orgs.). *O Latim hoje: reflexões sobre cultura clássica e ensino*. Campinas: Mercado de Letras, 2015. p. 167-204.
- MUNSLOW, A. *Deconstructing History*. Londres: Routledge, 2000.
- SHANKS, M.; HODDER, I. Processual, postprocessual and interpretatives archaeologies. In: WHITLEY, D. S. (Org.). *Reader in archaeological theory: post processual and cognitive approaches*. Londres: Routledge, 1998. p. 69-94.
- VIEIRA, P. P.; CARNEIRO Jr., R. A. (Orgs.). *As histórias das mulheres no Museu Paranaense*. Curitiba: Editora da UFPR, 2022.

Sobre a autora

Renata Senna Garraffoni

Mestrado e Doutorado em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professora titular de História Antiga do Departamento de História da Universidade Federal do Paraná.

Recebido: 24/03/2024
Aprovado: 10/04/2024

Received: 24/03/2024
Approved: 10/04/2024

O Projeto Mitologando e a comunicação de saberes

The Mitologando Project and the communication of knowledge

Katia Teonia Costa de Azevedo

<https://orcid.org/0000-0001-6983-4220> – E-mail: katiateonia@letras.ufrj.br

RESUMO

O projeto de extensão Mitologando, coordenado pela professora Katia Teonia (UFRJ), surge da necessidade de explorar o vasto corpus literário da antiguidade clássica, visando aprofundar o entendimento de crianças e jovens sobre o mundo antigo e suas implicações na contemporaneidade. Inspirado pela pesquisa do grupo FABULA sobre a recepção da antiguidade clássica na literatura infantil e juvenil, o Mitologando promove a interação e reflexão através de práticas como contação de histórias e mediação literária. Além disso, estabelece parcerias com outros projetos de extensão, fortalecendo suas ações de extensão e contribuindo para uma maior visibilidade das iniciativas no âmbito acadêmico e social. Essas colaborações refletem o compromisso compartilhado com as diretrizes de extensão universitária, destacando a indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão, bem como o impacto na formação do estudante e na sociedade.

Palavras-chave: Mitologando. Extensão universitária. Antiguidade clássica. Interação. Parcerias.

ABSTRACT

The extension project "Mitologando", coordinated by Professor Katia Teonia (UFRJ), arises from the need to explore the vast literary corpus of classical antiquity, aiming to deepen children and young people's understanding of the ancient world and its implications in contemporary times. Inspired by the research of the FABULA group on the reception of classical antiquity in children's and youth literature, Mitologando promotes interaction and reflection through practices such

as storytelling and literary mediation. Additionally, it establishes partnerships with other extension projects, strengthening their extension actions and contributing to greater visibility of initiatives in the academic and social spheres. These collaborations reflect the shared commitment to university extension guidelines, highlighting the inseparability between teaching, research, and extension, as well as their impact on student formation and society.

Keywords: Mitologando. University extension. Classical antiquity. Interaction. Partnerships.

Introdução

As narrativas literárias provenientes da antiguidade grega e romana constituem um *corpus* vasto e diversificado, que representa uma parte substancial do patrimônio literário e cultural da humanidade. Ao longo dos séculos, essas obras têm desempenhado um papel importante na configuração de diversos aspectos da cultura, da arte e do pensamento ocidental. O contato com essas narrativas não apenas proporciona um mergulho na história das civilizações antigas, mas também oferece uma oportunidade de explorar as complexas camadas da condição humana através de diferentes aspectos, contextos históricos e culturais. É precisamente nessa vasta riqueza cultural e nas narrativas que continuam a ecoar ao longo do tempo, através de uma “cadeia de recepções” (MARTINDALE, 1993, p. 46), que o projeto de extensão *Mitologando* encontra suas bases fundamentais.

O embrião do projeto remonta ao ano de 2016, quando a pesquisadora e professora doutora Katia Teonia, docente do Departamento de Letras Clássicas da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), deu início a uma investigação bibliográfica abrangente. O objetivo dessa pesquisa era explorar com maior profundidade os materiais didáticos destinados ao ensino do latim direcionados para crianças e jovens, além de compreender mais plenamente o cenário do mercado editorial brasileiro voltado para esse segmento específico. Em paralelo, uma segunda linha de pesquisa foi estabelecida, focada na identificação e análise de obras da literatura infantil e juvenil brasileira relacionadas à antiguidade clássica. Essa abordagem multidisciplinar visava não apenas compreender o processo de ensino do latim, mas observar a maneira como se dava a difusão da cultura clássica entre o público infantil e juvenil brasileiro.

A pesquisa, que contou com a colaboração de discentes da graduação, apresentava a cada momento mais aspectos importantes no sentido de compreender o processo de aquisição dessas culturas da antiguidade a partir da leitura. Dessa forma, à medida que os pesquisadores avançavam em sua investigação bibliográfica sobre a literatura relacionada à antiguidade clássica, sua atenção se voltava de forma mais intensa para esse domínio específico de publicações. À medida que exploravam esse vasto campo de conhecimento, começaram a reconhecer a necessidade de expandir para além do levantamento bibliográfico. Surgiu, pois, a convicção de que era imperativo construir um tipo diferente de conhecimento, que integrasse os resultados da pesquisa com outras formas de saber.

Nesse contexto, surge a ideia de criar uma ação que transcenderia os limites da academia, convidando novos agentes a explorar novos territórios de atuação para além dos confinados muros universitários. Essa iniciativa visava não apenas promover a disseminação do conhecimento acadêmico, mas também facilitar a interação e colaboração entre diferentes esferas da sociedade, enriquecendo assim o diálogo interdisciplinar e promovendo uma compreensão mais ampla e acessível da cultura clássica da antiguidade.

Além disso, a pesquisa direcionava para um interesse em compreender a maneira como crianças e jovens interagem com o universo da antiguidade clássica, explorando o imaginário que possuem sobre essas civilizações e como incorporam essas culturas em seus próprios repertórios culturais. Essa investigação se justificava pelo reconhecimento de que a cultura popular, por meio de diversas expressões como música, jogos eletrônicos, jogos de tabuleiro, animação, cinema, entre outros, desempenha um papel significativo na formação do imaginário contemporâneo acerca das civilizações antigas. Portanto, o escopo da ação proposta visava capturar essas múltiplas perspectivas e entendimentos que emergem desse rico caldeirão de influências culturais, com o intuito de enriquecer a compreensão sobre a recepção e a ressignificação das narrativas clássicas na contemporaneidade. Esse pensamento se coaduna com o fundamento da extensão universitária que se configura como “um processo interdisciplinar educativo, cultural, científico e político que promove a interação transformadora entre universidade e outros setores da sociedade” (FORPROEX, 2012, p. 15).

Assim, em 2019, é criado o projeto de extensão intitulado *Mitologando: cultura greco-romana para crianças e jovens*¹, coordenado igualmente pela professora Katia Teonia, cuja atenção inicialmente se volta para as escolas públicas do Rio de Janeiro. Inspirado pelo vasto repertório literário da antiguidade grega e romana, bem como pela forma como essa cultura clássica é recebida e reinterpretada na literatura infantil e juvenil contemporânea, o propósito central do projeto *Mitologando* é aprofundar e ampliar o entendimento de crianças e jovens sobre o mundo antigo e suas implicações na contemporaneidade. Com base no entendimento de Paulo Freire sobre extensão (FREIRE, [1979] 2021), busca-se não apenas ampliar conhecimentos sobre a cultura greco-romana, mas também promover uma reflexão crítica sobre as relações entre o passado e o presente, estimulando assim o pensamento histórico e a apreciação das diversas culturas que moldam nossa sociedade.

A inspiração e a parceria

A motivação para a concepção e implementação do projeto em questão decorre da iniciativa de duas proeminentes professoras doutoras, que exerciam suas atividades acadêmicas na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), nomeadamente Neiva Ferreira Pinto e Tereza Virginia Ribeiro Barbosa. Estas docentes coordenaram o renomado projeto de extensão intitulado *Contos de Mitologia*, o qual atualmente é conduzido pelas igualmente ilustres professoras doutoras Fernanda Cunha Sousa e Charlene Martins Miotti, ambas docentes da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

Cabe ressaltar que o projeto de extensão *Contos de Mitologia* destaca-se como uma iniciativa de relevância no cenário acadêmico nacional, pois, por meio de suas atividades extensionistas, tem desempenhado um papel crucial na promoção da divulgação e apreciação dos estudos clássicos no Brasil. O engajamento dessas professoras em atividades de extensão universitária não apenas enriquece o ambiente acadêmico, mas também fortalece os laços entre a universidade e a comunidade, contribuindo para a disseminação do conhecimento e da cultura para além dos limites institucionais.

É imprescindível destacar que o projeto de extensão *Mitologando* empreende parcerias colaborativas com outras iniciativas de extensão, ampliando, dessa maneira, sua rede de atuação e impacto. Especificamente, merecem destaque as parcerias estabelecidas com o já

¹ Para conhecer mais sobre o *Mitologando*, acesse: www.mitologando.lettras.ufrj.br.

mencionado projeto de extensão *Contos de Mitologia*, sediado na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), e o projeto de extensão *Admithos*, sob coordenação da professora doutora Tereza Pereira do Carmo, da Universidade Federal da Bahia (UFBA). É importante salientar que todos esses projetos são liderados por professoras extensionistas, o que ressalta a colaboração e o apoio entre mulheres nas áreas dos estudos clássicos.

Essas parcerias proporcionam uma maior visibilidade para as iniciativas de extensão, contribuindo para a disseminação dos resultados obtidos e para o reconhecimento das contribuições dos projetos tanto no âmbito acadêmico quanto social. As parcerias estabelecidas entre o *Mitologando*, o *Contos de Mitologia* e o *Admithos* ilustram o potencial de colaboração entre diferentes instituições e iniciativas de extensão, fortalecendo, assim, o compromisso compartilhado com as diretrizes de extensão que serão delineadas posteriormente.

Indissociabilidade pesquisa e extensão

A iniciativa de conduzir a pesquisa bibliográfica anteriormente mencionada não apenas contribuiu para o desenvolvimento do projeto de extensão *Mitologando*, mas também culminou na fundação, em 2021, do grupo de pesquisa denominado FABULA². Este grupo, dedicado à recepção da antiguidade clássica na literatura infantil e juvenil, surge como um desdobramento natural da investigação anteriormente empreendida. Desde sua constituição, o grupo de pesquisa FABULA tem mantido uma colaboração estreita com o projeto de extensão *Mitologando*. Essa parceria tem fortalecido e enriquecido tanto as atividades de extensão quanto as atividades de pesquisa universitária, evidenciando a indissociável relação entre esses dois pilares fundamentais das atividades acadêmicas: a extensão e a pesquisa. Essa sinergia entre as práticas extensionistas e investigativas não apenas enriquece o ambiente acadêmico, mas também promove uma abordagem mais abrangente e integrada ao estudo e à divulgação do conhecimento sobre a cultura clássica e a sua presença na literatura contemporânea destinada ao público infantil e juvenil.

Além das obras clássicas dos autores antigos gregos e latinos, que formam o *corpus* literário da antiguidade clássica, é evidente o papel crucial desempenhado pela literatura infantil e juvenil voltada para o mundo antigo como um meio adicional de interação e diálogo com essas culturas antigas. Atualmente, o mercado editorial brasileiro apresenta uma ampla variedade de publicações destinadas ao público infantil e juvenil que abordam, de maneira direta ou indireta, temáticas relacionadas à antiguidade. Essas obras, muitas vezes, são elaboradas com o intuito de introduzir os jovens leitores aos mitos, personagens e eventos históricos do mundo antigo de forma acessível e envolvente, contribuindo assim para a disseminação do conhecimento sobre essas culturas clássicas na sociedade contemporânea.

Dentre os exemplares encontrados no mercado editorial brasileiro, destacam-se adaptações em quadrinhos dos poemas épicos *Ilíada* e *Odisseia* de Homero, como as elaboradas pela já mencionada professora Tereza Virginia Ribeiro Barbosa, são elas: *Ilíada de Homero: tradução em quadrinhos* (2012) e *Odisseia de Homero em quadrinhos* (2013), ambas ilustradas por Piero Bagnariol.

² Para conhecer mais sobre o grupo de pesquisa FABULA, acesse: www.fabula.lettras.ufrj.br

Figura 1- Estudantes da E. M. Bolívar, situada no município do Rio de Janeiro, realizando pesquisa sobre livros com a temática da antiguidade clássica na biblioteca da escola



Fonte: Acervo do Projeto Mitologando (s.d.).

Figura 2 - Livros encontrados com a temática da antiguidade clássica pelos estudantes da E. M. Bolívar no acervo da biblioteca da escola.



Fonte: Acervo do Projeto Mitologando (s.d.).

A metodologia

Diante deste rico acervo bibliográfico identificado pelo trabalho de pesquisa desenvolvido pelo grupo FABULA, o projeto de extensão *Mitologando* tem empreendido uma série de ações voltadas para promover uma compreensão mais profunda e envolvente do mundo antigo entre crianças e jovens de diversos níveis de ensino além de estimular a formação de um público leitor.

Tais atividades, fundamentadas em metodologias variadas como a contação de histórias, mediação literária e leitura dramatizada, visam proporcionar um espaço de interação e reflexão onde os participantes são convidados a interagir ativamente na construção e reavaliação de suas próprias percepções sobre o mundo antigo e sua relação com o mundo contemporâneo. Por meio dessas práticas, busca-se estimular o desenvolvimento de habilidades críticas, criativas e reflexivas, permitindo que crianças e jovens se apropriem de maneira significativa do conhecimento e das narrativas relacionadas à antiguidade clássica.

Figura 3 - Contação de histórias realizado pela extensionista Mariana Jabor no Instituto de Educação Governador Roberto Silveira no município de Caxias no Rio de Janeiro



Fonte: Acervo do Projeto Mitologando (2019).

O desenvolvimento dessas iniciativas foi orientado por duas premissas fundamentais que continuam a guiar as abordagens do projeto *Mitologando* até o presente momento. A primeira premissa é embasada no princípio essencial de que a literatura é um direito humano inalienável. Tal concepção encontra respaldo nos documentos normativos internacionais, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos da UNESCO. Nesse contexto, reconhece-se que o acesso à cultura e à informação constitui um componente integral dos direitos humanos, e a literatura desempenha um papel significativo como um patrimônio literário da humanidade.

Esse mesmo entendimento foi incorporado por Antônio Cândido (1970), um dos principais teóricos da literatura brasileira, que reafirma que a literatura, enquanto meio de expressão cultural, deve ser acessível a todas as pessoas, independentemente de sua origem socioeconômica ou cultural. Essa perspectiva está alinhada com a visão de que a literatura não deve ser considerada um privilégio exclusivo de determinados grupos, mas sim um direito universal que enriquece a experiência humana, promove a compreensão mútua e contribui para a construção de sociedades mais inclusivas e equitativas.

Figura 4 - Mediação literária realizada pelo extensionista Lucas Maia na E. M. Bolívar



Fonte: Acervo do Projeto Mitologando (2022).

A segunda premissa que fundamenta o trabalho desenvolvido no âmbito do projeto de extensão *Mitologando* está fundamentada nas reflexões da renomada escritora brasileira Ana Maria Machado (2009), cujas ideias ecoam as proposições de Ítalo Calvino (1993). Machado enfatiza a importância crucial de introduzir os clássicos desde a infância, de modo a proporcionar às crianças e jovens um contato precoce com as narrativas que compõem o tecido das “histórias empolgantes de que somos feitos” (MACHADO, 2009, p. 12). Essa abordagem reconhece a relevância da literatura clássica como parte integral da formação cultural e intelectual das novas gerações, possibilitando não apenas o enriquecimento do repertório literário, mas também o desenvolvimento de uma compreensão mais profunda da condição humana e das complexidades do mundo ao seu redor.

Figura 5 - Mediação literária para crianças realizada na Casa da Ciência da UFRJ



Fonte: Acervo do Projeto Mitologando (2022).

O que há de novo na extensão universitária no Brasil?

A extensão universitária não é nova no Brasil. O que há de novo na atual conjuntura da extensão é um movimento significativo impulsionado pelo Plano Nacional de Educação (PNE), que estabelece a obrigatoriedade das Instituições de Ensino Superior (IES) destinarem 10% da carga horária total dos cursos de graduação para atividades de extensão. Este marco normativo evidencia uma mudança paradigmática no papel da extensão no contexto universitário brasileiro, direcionando o foco para o impacto e a transformação na formação discente, alinhando-se assim às diretrizes estabelecidas pelo PNE.

Essa mudança gera o processo de curricularização da extensão, que compreende uma série de etapas que visam à integração efetiva das atividades extensionistas nos currículos dos cursos de graduação. O primeiro passo consiste na regulamentação institucional, que estabelece as diretrizes e os critérios para a implementação da curricularização. Em seguida, ocorre a atualização dos Projetos Pedagógicos de Curso (PPC) pelos Núcleos Docentes Estruturantes (NDE), considerando a inclusão de componentes curriculares relacionados à extensão. Esta fase demanda um processo reflexivo e participativo envolvendo docentes, discentes e demais agentes acadêmicos na definição das estratégias de integração da extensão nos currículos.

Após a atualização dos PPCs, segue-se a etapa de avaliação, na qual os novos projetos pedagógicos são submetidos a uma análise criteriosa quanto à coerência, viabilidade e eficácia das propostas de curricularização da extensão. Neste contexto, é fundamental o monitoramento contínuo do processo, visando identificar possíveis desafios e oportunidades de aprimoramento ao longo da implementação das atividades extensionistas.

Em síntese, o que há de novo na extensão universitária no Brasil é a incorporação efetiva da extensão como componente essencial da formação acadêmica, com a necessidade de integrar ações extensionistas de forma sistemática nos currículos dos cursos de graduação. Esse movimento representa um avanço significativo na consolidação da extensão como um dos pilares fundamentais da educação superior, contribuindo para a formação de profissionais mais comprometidos com a transformação social e o desenvolvimento da pessoa cidadã.

No contexto das instituições de ensino superior brasileiras signatárias do Fórum de Pró-Reitores de Extensão das Instituições Públicas de Educação Superior Brasileiras (FOPROEX), há uma série de diretrizes estabelecidas para a implementação de políticas de extensão universitária. Essas diretrizes fundamentais são delineadas com o intuito de orientar e fortalecer as atividades extensionistas dentro das universidades, visando ao alcance de resultados significativos tanto no âmbito acadêmico quanto na sociedade em geral, quais sejam: interação dialógica; interprofissionalidade e interdisciplinaridade; indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão; impacto na formação do estudante; impacto social.

Conclusão

A expectativa subjacente às iniciativas promovidas no contexto do projeto de extensão *Mitologando* é que estas, a partir do diálogo com a antiguidade clássica, desempenhem um papel relevante no estímulo ao desenvolvimento do pensamento crítico e reflexivo entre crianças e jovens. O objetivo é contribuir para uma compreensão mais aprofundada de uma variedade de temas, que vão desde a complexidade da natureza humana até o funcionamento das sociedades e o desenvolvimento das culturas ao longo da história, abrangendo desde os tempos antigos até a contemporaneidade. Por meio da imersão em narrativas e mitos clássicos das civilizações grega e romana antigas, pretende-se instigar uma reflexão mais ampla sobre

questões fundamentais da existência humana e das dinâmicas sociais, fomentando assim uma apreciação mais crítica do mundo ao seu redor.

Além de seu impacto no público participante dos espaços onde é implementado, o projeto *Mitologando* também engloba a formação dos estudantes universitários que atuam como extensionistas em sua equipe. Nesse sentido, busca-se não apenas fornecer experiências práticas enriquecedoras, mas também promover o desenvolvimento da autonomia crítica desses estudantes, evidenciando assim o compromisso da universidade pública com a sociedade.

Através do envolvimento no projeto *Mitologando*, almeja-se proporcionar ao corpo discente extensionista, formado por estudantes de variados cursos de graduação da UFRJ, uma oportunidade inestimável para o crescimento pessoal e profissional. Essa experiência visa preparar o corpo discente extensionista para assumirem um papel ativo na construção de um mundo mais inclusivo e democrático, ao mesmo tempo em que contribui para a promoção dos valores fundamentais da extensão universitária e da responsabilidade social.

Agradecimento - Gostaria de expressar meus sinceros agradecimentos à estimada professora doutora Jovelina Ramos, da Universidade Federal do Pará, pela generosa oportunidade de compartilhar algumas das iniciativas desenvolvidas no âmbito do projeto de extensão intitulado *Mitologando: cultura greco-romana para crianças e jovens*.

Referências

AZEVEDO, K. T. C. Entre deusas e deuses, monstros e heróis: o projeto de extensão Mitologando. *Fórum UFRJ em Revista*. Disponível em: https://emrevista.forum.ufrj.br/entre-deusas-e-deuses-monstros-e-herois-o-projeto-de-extensao-mitologando/#identifiier_5_2013. Acesso em: 14.mar.2024.

AZEVEDO, K. T. C. FABULA – Repertório bibliográfico sobre a antiguidade clássica na literatura infantil e juvenil no Brasil. *Portal FABULA*, Rio de Janeiro. Disponível em: <https://fabula.letas.ufrj.br>. Acesso em: 14.mar.2024.

AZEVEDO, K. T. C. Mitologando: cultura greco-romana para crianças e jovens. *Portal Mitologando*, Rio de Janeiro. Disponível em: <https://mitologabdo.letas.ufrj.br>. Acesso em: 14.mar.2024.

BARBOSA, T. V. R. *Odisseia de Homero em quadrinhos*. Ilustrações de Piero Bagnariol. São Paulo: Peirópolis, 2013.

BARBOSA, T. V. R.; CAETANO, A.; CORRÊA, P. *Iliada de Homero: tradução em quadrinhos*. Ilustrações de Piero Bagnariol. Belo Horizonte: RHJ, 2012.

BRASIL. Plano Nacional de Educação (PNE). Lei Federal n.º 10.172, de 9/01/2001. Brasília: MEC, 2001c.

CALVINO, I. *Por que ler os clássicos*. Tradução de Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CÂNDIDO, A. *Vários escritos*. São Paulo: Todavia, 2023.

FABULA: A recepção da antiguidade clássica na literatura infantil e juvenil. Disponível em: <http://www.fabula.letas.ufrj.br>.

FÓRUM DE PRÓ-REITORES DE EXTENSÃO DAS INSTITUIÇÕES DE EDUCAÇÃO SUPERIOR PÚBLICAS BRASILEIRAS. Política Nacional de Extensão Universitária, Manaus, 2012.

FREIRE, P. *Extensão ou Comunicação?* 25. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2021.

MACHADO, A. M. *Como e por que ler os clássicos universais desde cedo*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

MARTINDALE, C. *Redeeming the Text: Latin Poetry and the Hermeneutics of Reception (Roman Literature and its Contexts)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. UNESCO. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Resolução 217 A (III), em 10 de dezembro de 1948.

Sobre a autora

Katia Teonia Costa de Azevedo

Professora de Língua e Literatura Latina do Departamento de Letras Clássicas, do Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas e do curso de Especialização em Literatura Infantil e Juvenil da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestre e Doutora em Letras Clássicas pela mesma instituição. Coordenou o projeto de extensão CLAC-Latim (UFRJ) de 2011 a 2016 e atualmente coordena o Projeto de Extensão Mitologando: Cultura Clássica Greco-Romana para crianças e jovens (UFRJ). Pesquisadora Responsável pelo Grupo de Pesquisa FABULA: A recepção da Antiguidade Clássica na Literatura Infantil e Juvenil (UFRJ/CNPq). É autora do livro "Mudas cinzas: Catulo e a poética do Luto" (2021), co-organizadora da coletânea "Homoerotismo na Antiguidade Clássica" (2016) e "O feminino na literatura grega e latina" (2023) e organizadora da coletânea "Educação, Ensino e os Estudos Clássicos" (2021). Foi vice-presidenta da Associação Brasileira de Professores de Latim (ABPL) de 2019 a 2022. Representante da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC) no grupo de trabalho (GT) de diversidade do Fórum de Ciências Humanas, Sociais Aplicadas, Linguística, Letras e Artes (CHSSALLA). É co-fundadora do coletivo feminista Filomela. Entre os temas de interesse a que se dedica destacam-se os estudos da recepção clássica, as questões de gênero, o luto e o ensino de línguas clássicas.

Recebido: 01/04/2024
Aprovado: 10/04/2024

Received: 01/04/2024
Approved: 10/04/2024

A extensão no Núcleo de Cultura Clássica da Universidade Federal do Ceará

Extension at the Classical Culture Center of the Federal University of Ceará

Ana Maria César Pompeu

<https://orcid.org/0000-0002-5688-7734> – E-mail: amcpompeu@hotmail.com

RESUMO

O Núcleo de Cultura Clássica, vinculado ao Departamento de Letras Estrangeiras da Universidade Federal do Ceará, foi instituído por meio da Resolução nº 2/CONSUNI de 28 de fevereiro de 1992 pelo então Magnífico Reitor Professor Antônio de Albuquerque Sousa Filho. O Núcleo de Cultura Clássica também é um grupo do diretório do CNPq, um grupo de pesquisa da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos - SBEC e um Programa de Extensão da Universidade Federal do Ceará. Os fundadores do Núcleo de Cultura Clássica foram os Professores Eleazar Magalhães Teixeira e José Alves Fernandes (*in memoriam*), membros fundadores da SBEC. Eles são os responsáveis por difundir os Estudos Clássicos em Fortaleza e em todo o estado do Ceará. Através da SBEC, tivemos conhecimento dos demais pesquisadores de Estudos Clássicos no Brasil e muitos pesquisadores estrangeiros, dos quais só conhecíamos as obras. A Revista *Classica* acompanha o histórico da SBEC e a formação do Núcleo de Cultura Clássica como dos demais núcleos e grupos de Estudos Clássicos do Brasil. Ao longo de seus trinta e um anos de história, o NUCLASS desenvolveu e continua a promover uma série de atividades que visam à disseminação dos Estudos Clássicos no Ceará e no Brasil, como cursos de extensão de Grego, Latim e Mitologia Greco-romana, semanas temáticas, palestras, publicações e grupos de estudo. Um dos eventos mais importantes do calendário de atividades do NUCLASS, bem como da própria Universidade Federal do Ceará, é a Semana de Estudos Clássicos que, a cada dois anos, propõe um tema para discussão e debates, tanto de professores, quanto de alunos e, dessa forma, mobiliza a comunidade universitária e fortalezense em torno de um eixo comum de discussões voltadas para a reflexão sobre os Estudos Clássicos.

Palavras-chave: Extensão. Núcleo de Cultura Clássica. Universidade Federal do Ceará.

ABSTRACT

The Classical Culture Center, linked to the Department of Foreign Languages of the Federal University of Ceará, was established through Resolution nº 2/CONSUNI of February 28, 1992 by the then Magnificent Rector Professor Antônio de Albuquerque Sousa Filho. The Classical Culture Center is also a group of the CNPq directory, a research group of the Brazilian Society of Classical Studies - SBEC and an Extension Program of the Federal University of Ceará. The founders of the Classical Culture Center were Professors Eleazar Magalhães Teixeira and José Alves Fernandes (in memoriam), founding members of SBEC. They are responsible for spreading Classical Studies in Fortaleza and throughout the state of Ceará. Through SBEC, we became aware of other Classical Studies researchers in Brazil and many foreign researchers, whose works we only knew. Revista Classica follows the history of SBEC and the formation of the Classical Culture Center as well as other Classical Studies centers and groups in Brazil. Throughout its thirty-one years of history, NUCLASS has developed and continues to promote a series of activities aimed at disseminating Classical Studies in Ceará and Brazil, such as extension courses in Greek, Latin and Greco-Roman Mythology, thematic weeks, lectures, publications and study groups. One of the most important events in the NUCLASS calendar of activities, as well as that of the Federal University of Ceará itself, is the Classical Studies Week which, every two years, proposes a topic for discussion and debates, both by teachers and students and, in this way, mobilizes the university and Fortaleza community around a common axis of discussions focused on reflection on Classical Studies.

Keywords: Extension. Classical Culture Center. Federal University of Ceara.

Núcleo de cultura clássica

O Núcleo de Cultura Clássica – NUCLAS já atua há mais de vinte anos, congregando todas as atividades da Unidade de Letras Clássicas do Departamento de Letras Estrangeiras do Centro de Humanidades da Universidade Federal do Ceará, tanto na graduação, quanto na extensão e na pós-graduação. Pela ampliação das ações de extensão promovidas pelo Núcleo, tornou-se fundamental registrá-lo como Programa de Extensão, envolvendo os cursos de Grego Clássico e Koiné nos níveis introdutório, intermediário e avançado; o curso de Introdução ao Latim Clássico; Oficina de Gramática Grega; os cursos de Mitologia Greco-Romana e de Leitura das Epopeias Clássicas; a Semana de Estudos Clássicos, que em 2021 teve a sua 30ª edição; pequenos eventos como colóquios e jornadas clássica e os grupos PAIDEIA – Grupo de Teatro de Bonecos – Estudo de Mitologia Greco-romana; GECA – Grupo de Estudos da Comédia Aristofânica; GES – Grupo de Estudos da Septuaginta; G-ENTE – Grupo – Estudos de Narrativa e Teatro e GENEAL – Grupo de Estudos da Comédia Nova.

Semanas de estudos clássicos

As semanas de Estudos Clássicos da UFC começaram em 1985. A partir de 2012, a Semana passou a acontecer a cada dois anos, para que houvesse tempo de publicar os trabalhos apresentados no evento. Um dos eventos mais importantes do calendário de atividades anuais do NUCLASS, bem como da própria Universidade Federal do Ceará, é a Semana de Estudos Clássicos

que, a cada ano, propõe um tema para discussão e debates, tanto de professores, quanto de alunos e, dessa forma, mobiliza a comunidade universitária e fortalece em torno de um eixo comum de discussões voltadas para a reflexão sobre os Estudos Clássicos. As Semanas de Estudos Clássicos da UFC começaram em 1985. A partir de 2012, a Semana passou a acontecer a cada dois anos, para que houvesse tempo de publicar os trabalhos apresentados no evento.

Cursos de extensão em grego, latim e mitologia greco-romana

1. Introdução ao grego clássico e koiné
2. Grego clássico e koiné intermediário
3. Grego clássico e koiné avançado
4. Introdução ao latim clássico, latim clássico intermediário e latim avançado
5. Curso de mitologia greco-romana e a sobrevivência do mito na atualidade

Os estudantes das diversas áreas científicas, culturais e humanas se ressentem da necessidade de se iniciarem na língua e cultura grega, ao se depararem com textos que tratam da Cultura Helênica ou que trazem citações em Grego Clássico, ou mesmo com traduções não totalmente confiáveis de textos gregos para o Português. Dessa forma, este curso colabora com o português, com as línguas estrangeiras modernas, a filosofia, a teologia, a medicina e muitas outras áreas do saber, no que se refere à compreensão da diacronia cultural e linguística ocidental. E como grande parte de nossos alunos de Extensão é interessada nos estudos bíblicos, e, de fato, os livros do Novo Testamento, exceto o Evangelho de S. Mateus, foram redigidos, originalmente, em grego koiné, assim como a tradução do Antigo Testamento na versão dos Setenta, a Septuaginta, foi escrita no mesmo dialeto, que tem algumas particularidades distintas do grego clássico, uma vez que, com a expansão da civilização helênica pelo mundo oriental, a língua grega foi, de tal modo, difundida, que passou a se chamar língua comum ou koiné. Resolvemos, então, ampliar o ensinamento do grego em suas dimensões de leitura, do clássico ao koiné. O curso tem por objetivo geral oferecer ao aluno uma introdução do estudo da morfologia, da sintaxe e da estilística do grego clássico e koiné, visando à leitura dos textos originais e a sua inserção na cultura helênica.

Os cursos de extensão em grego existem há mais de 30 anos. O professor Eleazar Magalhães Teixeira, um dos fundadores do Núcleo de Cultura Clássica, foi o iniciador e coordenador do Curso Básico de Grego Clássico, no qual os atuais professores coordenadores tiveram sua formação básica em grego clássico.

No formato atual os cursos de grego clássico e koiné têm aproximadamente 10 anos. Os cursos de extensão em grego são ofertados aos sábados, das 8h às 12h, em três níveis: Introdução ao Grego Clássico e Koiné; Grego Clássico e Koiné Intermediário e Grego Clássico e Koiné Avançado. Cada nível com 128 horas/aula ofertado em dois semestres. Os cursos de extensão em grego e em latim são responsáveis pela formação em língua clássica de parte dos atuais professores do Núcleo.

Contamos com os pós-graduandos em Letras Clássicas como professores voluntários dos cursos de extensão de grego e latim. Dessa forma, os cursos de extensão desempenham o papel formador de professores de línguas clássicas, dando acesso à prática pedagógica aos nossos futuros mestres e doutores em Letras Clássicas.

Grupos de estudos em Letras Clássicas

1. GECA – Grupo de estudos da comédia aristofânica
2. GES – Grupo de estudos da septuaginta
3. G-ENTE – Grupo de estudos de narrativa e teatro
4. PAIDEIA – Grupo de estudos de mitologia greco-romana e teatro de bonecos
5. GENEIA – Grupo de estudos da comédia nova

Após as aulas dos sábados, temos o encontro dos grupos de estudo: Grupo de Estudos da Comédia Aristofânica – GECA e Grupo de Estudos da Septuaginta – GES, coordenados pela Professora Ana Maria César Pompeu; Grupo de Estudos de Narrativa e Teatro – G-ente, coordenado pelo Professor Orlando Luiz de Araújo. Há o Grupo PAIDEIA, de Teatro de bonecos, que estuda Mitologia e promove cursos de extensão em Mitologia Greco-romana, coordenado por Glaudiney Mendonça e Danielle Motta, e o Grupo GENEIA, que estuda a comédia nova e reúne os demais grupos que estudam o Teatro antigo.

O núcleo de estudos clássicos no Centro de Humanidades

Atualmente, o Núcleo de Cultura Clássica é parte do Departamento de Letras Estrangeiras, lotado no Centro de Humanidades da UFC, no campus do Benfica, em Fortaleza, capital do estado do Ceará. Todos os seus membros: Professores doutores: Ana Maria César Pompeu, Orlando Luiz de Araújo, Robert de Brose, de Grego Clássico; Roberto Arruda de Oliveira, Francisco Edi de Oliveira Sousa e Josenir Alcântara de Oliveira, de Latim, são professores do curso de Letras e participam de atividades em outros departamentos da UFC (Instituto de Cultura e Arte, Teatro, Departamento de Letras Vernáculas e Literatura, entre outros), sendo que alguns professores fazem parte do Programa de Pós-graduação em Letras - Literatura Comparada - PPGLetras e da Pós-graduação em Estudos de Tradução – POET, ambos vinculados ao Centro de Humanidades da UFC.

Pós-graduação

Na Pós-Graduação, o Núcleo de Cultura Clássica formou e está formando especialistas, mestres e doutores, com qualidade, para continuidade dos Estudos Clássicos no Ceará, no Nordeste, no Brasil e no Mundo.

Nossa missão é oferecer cursos em Grego e Latim, tanto para alunos da UFC quanto para membros da comunidade, bem como promover diferentes atividades culturais que tenham por objetivo difundir o conhecimento da Antiguidade entre um público mais amplo, a fim de chamar a atenção para a importância dos clássicos em nossa sociedade moderna. No nível acadêmico, um dos nossos objetivos mais importantes é produzir e fomentar a pesquisa em Estudos Clássicos, conectando professores e pesquisadores nacionais e internacionais com o intuito de promover, compartilhar e difundir o conhecimento através de uma rede colaborativa de profissionais e estudantes que tenham interesses similares.

Nossa visão é de nos tornar um centro de referência na pesquisa em Estudos Clássicos tanto no Brasil quanto no exterior, especializando-nos em educar jovens pesquisadores para que eles possam se tornar tradutores, editores e pesquisadores competentes em grego e latim, bem como acadêmicos capazes de perseguir uma carreira tanto em universidades nacionais quanto internacionais.

Nossos valores são: a) compromisso com um alto padrão em procedimentos de pesquisa e ensino; b) interesse no desenvolvimento científico e cultural da comunidade a que a UFC e o Núcleo de Cultura Clássica se ligam; c) compromisso com a promoção dos Estudos Clássicos no Brasil e d) transparência no acesso à informação e às atividades.

Livros organizados a partir das Semanas de Estudos Clássicos

1. ARAÚJO, O. L.; POMPEU, A. M. C. *Anais XXIX Semana de Estudos Clássicos: mundos antigos, perspectivas modernas, recepção e autoria*. Fortaleza: Substância, 2020.
2. POMPEU, A. M. C.; SOUSA, F. E. O.; ARAÚJO, O. L. *Anais XXVIII Semana de Estudos Clássicos: o feio e o torpe na Antiguidade e sua recepção*. Fortaleza: Substância, 2017.
3. POMPEU, A. M. C.; SOUSA, F. E. de O. *Grécia e Roma no universo de Augusto*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.
4. POMPEU, A. M. C.; BROSE, R.; ARAÚJO, O. L.; OLIVEIRA, R. A. *Identidade e Alteridade no mundo antigo*. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2013.
5. BROSE, R. de; ARAÚJO, O. L.; POMPEU, A. M. C. *Oralidade, escrita e performance na Antiguidade*. Fortaleza: Expressão Gráfica Editora, 2013.
6. POMPEU, A. M. C.; ARAÚJO, O. L.; BROSE, R. de. *O riso no mundo antigo*. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2012.

Sobre a Autora

Ana Maria César Pompeu

Doutorado em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo. Professora Titular da Universidade Federal do Ceará (UFC). Presidente da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC) (2020-2021).

Recebido: 30/03/2024
Aprovado: 10/04/2024

Received: 30/03/2024
Approved: 10/04/2024

A lógica do ser em Parmênides: entre a poesia e a filosofia

The logic of being in Parmenides:
between poetry and philosophy

Maria Aparecida de Paiva Montenegro

<https://orcid.org/0000-0002-5474-7113> – E-mail: mariamonte_7@hotmail.com

Hedgar Lopes de Castro

<https://orcid.org/0000-0002-6964-7764> – E-mail: hedgarrrr@gmail.com

RESUMO

Parmênides propõe uma noção de φύσις um tanto distinta da tradição milesiana, associando-a não mais a algum constituinte como água, terra, fogo e ar, mas a “o que é” (τὸ ἐόν). Com isto, favorece a noção de que a φύσις é apreendida pelo pensamento (λόγος) e não pelas sensações, de modo a ser expressa em palavras a partir da dedução de parâmetros para a investigação. Nosso intuito é mostrar que Parmênides parte de uma linguagem poética para pautar as regras da linguagem filosófica adotadas pela posteridade, mantendo, contudo, a identidade, advinda da tradição arcaica, entre φύσις e λόγος.

Palavras-chave: Parmênides. “o que é” (τὸ ἐόν). λόγος.

ABSTRACT

Parmenides proposes a notion of φύσις somewhat different from the Milesian tradition, associating it no longer with some constituent such as water, earth, fire and air, but with “what it is” (τὸ ἐόν). With this, he favors the notion that φύσις is apprehended by thought (λόγος) and not by sensation, in order to be expressed in words based on the deduction of parameters for inves-

tigation. Our aim is to show that Parmenides uses a poetic language to guide the rules of philosophical language adopted by posterity, maintaining, however, the identity, arising from the archaic tradition, between φύσις and λόγος.

Keywords: Parmenides. “what it is” (τὸ ἐόν). Λόγος.

Introdução

No poema *Περὶ Φύσεως (Da Natureza)*¹, Parmênides, valendo-se da métrica épica adotada por Homero e Hesíodo², estabelece as regras para a investigação capaz de conduzir à verdade. Ou ainda, em estilo poético, dita as regras do pensar lógico argumentativo. O cenário apresentado no poema é o de um jovem conduzido ao templo de uma deusa que lhe revelará haver apenas dois caminhos: “o que é” (τὸ ἐόν) e não pode não ser, de um lado, e “o que não é” (τὸ μὴ ἐόν) e não pode ser, de outro (DK 28 B2, 3-5). A impossibilidade de se percorrer o caminho de “o que não é” respalda-se sobre a identidade entre ser (ἔστιν), pensar (voεῖν) e dizer (λέγειν) assumida pela deusa (DK 28 B3). Com isto, ela estabelece que seja dado investigar apenas “o que é”, de “o que não é” afastando-se. Se por um lado ela afasta o jovem do caminho de “o que não é”, por outro lado ela recomenda-lhe atentar para as opiniões dos mortais, fundadas, em suma, numa incapacidade de reconhecer que “o que é” e “o que não é” não podem ser o mesmo (DK 28 B6, 5-8).

O presente artigo pretende abordar a concepção parmenídea do τὸ ἐόν/τὸ μὴ ἐόν à luz da imbricação entre poesia e filosofia. Inicialmente, exporemos a relação de necessidade e identidade, proposta por Parmênides, entre ser, pensar e dizer, de modo a garantir a verdade do pensamento no discurso sobre “o que é” e, conseqüentemente, toda a impossibilidade de investigação concernente a “o que não é”. Nesse contexto de enunciados peremptórios (“o que é” é e não pode não ser e “o que não é” não é e não pode ser), julgamos pertinente abordar a seguinte questão: por que as opiniões dos mortais, sobre as quais fora afirmado em B1, 30 não serem confiáveis, por não serem capazes de reconhecer que “o que é” e “o que não é” não são o mesmo, passam a ser abordadas em B8, 54 e segs.?

Parmênides e o caminho confiável de investigação pelo pensamento: o caminho de τὸ ἐόν (“o que é”)

Em seu poema, Parmênides apresenta um jovem que foi transportado do caminho comumente trilhado pelos humanos, sendo conduzido ao encontro de uma deusa, de quem ouve a seguinte orientação: “Terás, pois, de tudo aprender: o coração inabalável da realidade fidedigna e as crenças dos mortais, nas quais não há confiança verdadeira”³. Nesse contexto, tudo

¹ Todas as traduções do poema de Parmênides são de autoria de José Gabriel Trindade Santos, em sua versão modificada em 2023, ainda no prelo. Contudo, valeremo-nos de algumas de suas interpretações de fragmentos do poema constantes dos comentários à sua tradução de 2002, às quais faremos as devidas referências, quando for o caso: (Cf. PARMÊNIDES, 2002). Tal como o tradutor, adotamos como referência do texto em Grego a padronização de Diels-Kranz, daqui por diante DK. (Cf. DIELS; KRANZ, 1954).

² A saber, o hexâmetro dactílico. Trata-se de uma forma de métrica poética ou esquema rítmico. O termo dactílico faz alusão a um dedo: a primeira falange é longa e as duas seguintes breves, analogamente à sequência de sílabas longas e breves no verso.

³ ἢ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν -, ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀπρεμῆς ἵπτορ ἢ δὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθείης (DK 28 B1, 29-30). Observação: Tal como o tradutor, ora usaremos “crenças”, ora “opiniões” ao traduzir o termo δόξας.

se passa como se a deusa previsse que a verdade fidedigna fosse turvada ou impedida de ser encontrada no âmbito das opiniões dos mortais, de modo a alertar para “como as coisas da opinião têm de convenientemente ser passando todas através de tudo”⁴. Conforme anunciado acima, a questão que norteará o presente artigo é: por que aquilo que é relativo às opiniões dos mortais, inicialmente criticado pela deusa, passa a ser considerado na segunda parte do poema?

Uma primeira tentativa de resposta pode ser formulada nos seguintes termos: a fim de demonstrar que o caminho da investigação é o caminho de τὸ ἐόν (“o que é”) e não pode ser o de τὸ μὴ ἐόν (“o que não é”), torna-se mister admitir que o ponto de partida de tal investigação não é outro senão a opinião dos mortais. Desse modo, faz-se necessário observar como ela se caracteriza.

Segundo a deusa, os mortais “[...] são levados, surdos ao mesmo tempo que cegos, aturdidos, multidão indecisa, que acredita que o ser e o não ser são o mesmo e o não mesmo, para quem é regressivo o caminho de todas as coisas”⁵. A opinião dos mortais, portanto, não pode coincidir com “o que não é”, pois este, como atesta B6, 8-9, não é um caminho passível de investigação. Por não reconhecer o caráter permanente e idêntico a si mesmo concernente a “o que é”, ela (a opinião dos mortais) trata “o que é” como se fosse mutável ou submetido ao devir; ou seja, a opinião dos mortais confunde “o que é” com “o que não é”. O caminho percorrido pelos mortais decorre, portanto, de uma espécie de mistura de “o que é” com “o que não é”, daí a sua condução ao erro⁶. Não sendo passível de investigação, “o que não é” não pode ser determinado (conhecido). Uma coisa, portanto, é “o que não é”; outra é a opinião dos mortais.

Quando a deusa estabelece os dois caminhos faz uma distinção a respeito de “o que é” e de “o que não é”, cujo sentido, segundo a interpretação de Kahn (1986, p. 14), pode ser entendido como primariamente veritativo. De acordo com o comentador, o sentido existencial, mais ressaltado pelos intérpretes⁷, está àquele subordinado⁸. Nas palavras da deusa, portanto, só há dois caminhos: “um, que é e não é para não ser, é caminho da Persuasão (pois persegue a Verdade); outro, que não é e tem de não ser, esse te indico ser caminho em tudo ignoto, pois não poderás reconhecer isto que não é, não é consumável, nem indicá-lo [...]”⁹. À luz de tal distinção, tem-se o caminho que leva ao conhecimento: o conhecimento de “o que é” (τὸ ἐόν); “o que não é” (τὸ μὴ ἐόν), se considerarmos a interpretação veritativa e (subordinadamente) existencial de εἶναι sugerida por Kahn (1986), não pode ser conhecido, seja porque não se

⁴ ὡς τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα (DK 28 B1, 31-32). A expressão τὰ δοκοῦντα não se refere às “aparências”, mas às “coisas que aparecem entre os mortais”, aquilo que lhes parece que é o caso (Cf. CORDERO, 2011, p. 38; cf. p. 182). Parmênides, ademais, não possui uma teoria sobre as aparências (Cf. CORDERO, 2011, p. 181-182). Usaremos, doravante, “aquilo que é relativo às opiniões” para nos referirmos às “aparências”.

⁵ οἱ δὲ φοροῦνται κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα, οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται κού ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος (DK 28 B6, 6-9).

⁶ Para um exame mais minucioso da questão do erro concernente à opinião dos mortais; ou ainda, como podendo partir da própria deusa, (cf. MCKIRAHAN, 2010, p. 156-160). O comentador tenta ainda eximir a deusa de qualquer erro ao aludir ao modo como os mortais interpretam o κόσμος; interpretação, esta sim, enganosa, uma vez que supõe o devir como característica que lhe é própria (cf. MCKIRAHAN, 2010, p. 166 e segs.).

⁷ (Cf. GALLOP, 1979, p. 61 e segs.; BARNES, 1982, p. 161 e segs.). Ambos seguem a interpretação de Owen (1960).

⁸ “So much by way of caveats before we turn to Parmenides, where I shall urge that the veridical use gives us a better initial grip on the argument than the existential does, although both are needed together with the copula construction in order to give a complete exegesis. In a deliberate challenge to what seems to be the prevailing interpretation, I want to claim that for Parmenides, as for Plato and Aristotle and also in the prephilosophic usage of the verb, existence is a subordinate and not a primary component in the concept of being. The notion of existence (or the use of the verb meaning ‘to exist’) must be included in our account of Parmenides’ argument, since ‘what is’ (to on) is contrasted with ‘nothing’ on the one hand and with coming to be (genesis) and perishing (olethros) on the other” (KAHN, 1986, p. 14).

⁹ ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, Πειθοῦς ἐστι κέλευθος - Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ -, ἢ δ’ ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι, τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθεῖα ἔμμεν ἀταρπόν· οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἐόν - οὐ γὰρ ἀνυστόν - οὔτε φράσαις (DK 28 B2, 3-8).

pode conhecer o que não é verdadeiro, seja simplesmente porque não se pode conhecer o que não existe.

Como uma segunda tentativa de resposta à questão que norteia o presente artigo, vejamos o que diz Santos (2002, p. 91) a respeito da exclusividade do caminho de “o que é” revelado pela deusa em B2 3-4, à luz de B6, no qual é admitida a identidade entre ser, pensar e dizer. O comentador esclarece que tal identidade, embora não seja questionável em Parmênides, não pode ser justificativa para supor que, para o eleata, o ser humano deva, em sua investigação, ignorar quaisquer dos fatos do movimento e da mudança, do nascimento e da morte, por implicarem que o “que é” deixa de ser, passando a não ser. Antes, o que Santos identifica nas afirmações da deusa é o que chama de “um insanável conflito entre a experiência sensível e a realidade pensável”, devendo este “ser resolvido por meio da reflexão”, não podendo “deixar de ocupar uma posição fulcral nas tentativas feitas para alcançar o saber” (SANTOS, 2002, p. 91). Nessa perspectiva, as opiniões dos mortais não constituem uma imensidão de falsidades, cabendo ao jovem, por argumentos¹⁰, distinguir o que nelas pode ser reconhecido como fidedigno. Seguindo a interpretação de Santos, portanto, o conhecimento humano não descarta totalmente a experiência sensível; apenas não se esgota nesse plano, sendo-lhe necessário alçar o plano da inteligência (νόησις).

Assim, tudo se passa como se o cerne das recomendações da deusa fosse ensinar ao jovem como se afastar não apenas do caminho de “o que não é”, mas também da opinião dos mortais, destino ao qual, enquanto mortal, o jovem estaria fadado. Em outros termos, o projeto de Parmênides parece ser o de propor o pensamento e a argumentação como vias para capacitar o ser humano – desde a tradição poética considerado incapaz de conhecer – ao conhecimento¹¹.

Após estabelecer os caminhos do pensar pela investigação, afastando o jovem do caminho de “o que não é”, a deusa, em B6, trata de afastá-lo também da via em que vagueiam os mortais:

Nisto te indico que reflitas.
Desta primeira via de investigação te <... ..>,¹²
e logo também daquela em que os mortais que nada sabem
vagueiam, com duas cabeças: pois a incapacidade
lhes guia no peito a mente errante; e são levados,
surdos ao mesmo tempo que cegos, aturdidos, multidão indecisa,
que acredita que ser e não-ser são o mesmo
e o não-mesmo, para quem é regressivo o caminho de todas as
coisas¹³.

Afastar o jovem das opiniões dos mortais não implica, conforme já mencionado acima, em negar a experiência sensível, referida pela deusa como “costume muito experimentado” (B7.3); antes, trata-se de subordinar seu valor epistêmico ao escrutínio do pensamento, uma vez que a deusa, além de criticar a confusão que os sentidos produzem, deixa claro que é pelo

¹⁰ λόγῳ (DK 28 B7, 5).

¹¹ Na poesia homérica, os versos 130-137 do canto XVIII da *Odisseia* ilustram bem essa concepção. Em Hesíodo, os versos 26-28 do Proêmio da *Teogonia* demonstram a noção de uma limitação inerente aos mortais na alusão das musas aos pastores como constituídos de “vis infâmias e ventre só”. Para um exame acerca da presença, na poesia arcaica grega, bem como entre os pré-socráticos, de uma reflexão sobre os limites do conhecimento humano, conferir (LESHER *in* LONG, 1999. p. 225-249).

¹² Na tradução publicada em 2002, lemos: “Desta primeira via de investigação te <afasto>”.

¹³ τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα. Πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἴργω>, αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν πλάττονται, δίκρανοι· ἀμχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα, οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν· νενόμισται κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος (DK 28, B6 2-9).

λόγος que se chega à “prova muito disputada por mim enunciada” (B7.5-6). Em outras palavras, é por meio de argumentos (produtos do pensamento e não da sensibilidade) que se examinam as opiniões. Portanto, se é pelo pensamento que se tem acesso a “o que é”, este não parece algo de natureza empírica; afinal, ele é o mesmo que o pensar (B3). Com efeito, à luz de B8, quando a deusa revela as características de “o que é”, podemos constatar que elas tratam de inferências dedutivas, obtidas a partir das duas premissas iniciais (os dois caminhos de investigação): “o que é” e não é para não ser; “o que não é” e tem de não ser (B2, 3-5). Se “o que é” é ingerado (ἀγένητον), indestrutível (ἀνώλεθρόν), compacto (σὺλομελές), inabalável (ἀτρεμὲς), sem princípio nem fim (ἀτέλεστον) (B8, 3-4), certamente não corresponde a nada de nossa experiência sensível, constantemente submetida ao devir. Antes, “o que é” pode ser pensado como uma espécie de pré-condição lógica ao ordenamento da experiência (cf. WEDIN, 2014, p. 3).

Na sessão que se segue, desenvolveremos um pouco mais a suposição, já anunciada, segundo a qual a deusa, ao estabelecer a identidade entre ser, pensar e dizer, reitera o confiável caminho do “que é”, afastando a investigação do caminho “que não é”. Entretanto, como vimos, chama atenção para o que denomina como βροτῶν δόξας (opiniões dos mortais) (cf. DK 28, B1, 30), caracterizadas por misturar “o que é” com “o que não é”. Isto de algum modo indica que a deusa, por assim dizer, reconhece que tal mistura configura o plano epistêmico no qual o jovem se encontrava e do qual ele (e quem mais pretender conhecer) deverá afastar-se para alçar o caminho da investigação que leva à verdade (o caminho do “que é”).

As βροτῶν δόξας a partir da identidade entre ser, pensar e dizer

Em B1, 28-29, a deusa orienta o jovem quanto à verdade e à opinião, com isto marcando a diferença entre ambas no que tange ao processo do conhecimento. Em B8, 38-41, ela retoma essa questão, alertando que a verdade, em torno da qual o pensamento apreende “o que é”, costuma ser confundida com aquilo que é relativo às opiniões dos mortais (βροτῶν δόξας) – estas, orientadas pelo “costume muito experimentado” da sensibilidade: “Acerca dele (‘o que é’) são todos os nomes que os mortais instituíram, confiantes de que eram verdade: nascer e também perecer, ser e também não ser, e trocar de lugar ao mudar a cor brilhante” (B.8, 38, parênteses nossos). A deusa chama atenção para o erro dos mortais em instituir “todos os nomes” – mais precisamente, termos contrários, como nascer e perecer – para se referirem a “o que é”. Ou seja, identifica justamente no uso de muitos nomes com sentidos opostos, o cerne do erro característico dos mortais em sua busca pelo conhecimento. A seguir, alerta o jovem de que cessará “o discurso fiável e o pensamento em torno da verdade” (B9.1,2), para fazê-lo aprender as humanas opiniões, já apontadas desde B1 como errôneas. Agora, diz-lhe que escute a ordem igualmente enganosa de suas palavras, como se só assim fosse possível para ela abordar as opiniões dos mortais, que misturam “o que é” com “o que não é”.

Muitas são as interpretações em torno de uma possível contradição, no poema, quanto a: 1) de um lado, a recomendação peremptória da deusa para o afastamento do caminho “que não é”; 2) de outro, o exame, por parte da deusa, das opiniões dos mortais que, como vimos, misturam “o que é” com “o que não é”. Para McKirahan (2010, p. 156 e segs.), o caminho de investigação relativo às opiniões dos mortais pode ser pensado como um terceiro caminho e aponta para algo que é pensável; portanto, é necessário considerar as opiniões como de algum modo apreensíveis e não um inapreensível nada.

De acordo com a interpretação de Casertano (2007, p. 312-313; 317), o discurso da deusa sobre as opiniões dos mortais não expressa a verdade tal como o discurso sobre “o que é”, mas

é indispensável à construção do conhecimento, além de não ser meramente um discurso falso¹⁴; as opiniões são apreensíveis porque possuem algo de ser nelas.

Nisso precisamente consiste o erro fundamental dos homens, que constitui um erro fundamentalmente *metodológico*: eles atribuem as características “daquilo que é” às “coisas que são” e vice-versa; atribuem, portanto, as características da imutabilidade, da homogeneidade, da continuidade e da unidade à multiplicidade dos fenômenos mutantes e passageiros, sendo que elas são próprias apenas da realidade compreendida em sua totalidade; e, inversamente, as características da mudança, da multiplicidade, da descontinuidade, do nascer e perecer são atribuídas “àquilo que é”, sendo que elas são próprias apenas das “coisas que são” (CASERTANO, 2007, p. 318).

A possibilidade de pensar o caminho da opinião dos mortais não pode, portanto, ser descartada; deve ser examinada a cada passo do poema que se destina a identificar pensar, ser e dizer (B3). Cordero (2011, p. 100-101) relaciona esse fragmento diretamente ao fragmento 8, no qual a deusa diz: “é para pensar isto mesmo de que há pensamento”¹⁵, alegando que a identidade entre pensar, ser e dizer é aqui confirmada. Entretanto, ao estabelecer a necessidade de admitir que pensar e ser são o mesmo, funda-se uma identidade que, se estrita a “o que é” no sentido existencial, não haverá qualquer consequência. Assim, ao se enunciar: “Parmênides é”, entende-se que Parmênides existe, não havendo aí qualquer ambiguidade. Se, no entanto, a identidade for estendida ao sentido predicativo do “ser”, como, por exemplo, no enunciado: “o homem é bom”, surge o problema posteriormente atribuído a Antístenes (cf. SANTOS, 2002, p. 104, n. 54)¹⁶, para quem a identidade aí inscrita forçará a, do homem, falar-se apenas que “é homem” e, do bom, apenas que “é bom”. Por essa razão, Santos defende o caráter antepredicativo e, portanto, anterior à predicação, concernente ao ser, tal como está enunciado em B3: “B3 deverá então expressar a condição determinante do conhecimento, de, enquanto tal, fiel à matriz antepredicativa, conhecimento e conhecer serem o mesmo que o conhecido” (SANTOS, 2015, p. 21). Entretanto, os problemas suscitados pelo tom peremptório da deusa persistem, sobretudo, no que tange à questão da mudança (movimento), frente à identidade entre ser, pensar e dizer.

Parmênides à luz de seus predecessores

Do ponto de vista epistemológico, a identidade ser, pensar e dizer parece derivar de uma crítica de Parmênides a seus predecessores, no que tange à noção de φύσις. Se até então ela era pensada como constituída a partir de fontes originárias (ἄρχαι), como a água, o ar, a terra e o fogo –, em Parmênides ela é assumida como “o que é” (τὸ ἐόν). Assim, atribui-se ao eleata uma espécie de deslocamento da reflexão, que deixa de pautar-se sobre fontes que remetem à dimensão empírica para transitar num plano eminentemente lógico-ontológico. Note-se que, mesmo em Heráclito, para quem a φύσις é representada pelo fogo, dada à sua característica fluida e ao calor associado à vida, tem-se a estreita relação do fogo com o λόγος – este sim, o princípio ordenador da realidade. O problema maior encontrado por Parmênides em relação a seus predecessores – em especial, Heráclito –, parece, portanto, referir-se à questão do movi-

¹⁴ O falso não cabe à opinião, em Parmênides, porque ela e o seu suposto oposto, a verdade, não se excluem: “ela diz respeito à condição humana, a um estado de mente e, como tal, expressa as idiosincrasias de sua disposição mental e de seu modo de ser” (SPINELLI, 1999, p. 17).

¹⁵ Ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὔνεκεν ἔστι νόημα (DK 28 B8, 34).

¹⁶ Uma discussão a esse aspecto da filosofia de Antístenes encontra-se em: (SANTOS, 2019, p. 231-233).

mento e, conseqüentemente, da mudança – o que possibilitaria a “o que é” tornar-se “o que não é” e vice-versa –, para explicar a realidade (cf. CURD, 2006, p. 37).

Em Heráclito, a mudança ou o movimento não é um problema, mas o próprio modo como a realidade se constitui. Ademais, a mudança em Heráclito não é suposta como algo aleatório ou caótico. Antes, obedece a uma regularidade, como é o caso do dia e da noite, das estações do ano, do nascer e morrer, etc. Entretanto, o pensamento heraclítico não se dedica propriamente aos entes particulares em sua multiplicidade, mas à unidade enquanto apreensível a partir da multiplicidade, mediante o λόγος. Enquanto para Parmênides “o que é” tudo abarca e por isso é pensado como imobilidade pura, a unidade, para Heráclito, é suposta como puro movimento que abrange múltiplas relações entre contrários (cf. BOCAJUVA, 2010, p. 407-409). Tais relações funcionam, portanto, como uma espécie de pressuposto, como algo inerente à φύσις, de modo a serem pensadas como estando presentes em todos os acontecimentos: início e fim, vida e morte, quente e frio, entre outros. Segundo Casertano (2011, p. 103-105), Parmênides diverge de Heráclito na medida em que a imobilidade de “o que é” diz respeito à realidade concebida como uno-todo, enquanto os contrários de Heráclito pressupõem a realidade concebida como multiplicidade. Por outro lado, ambos compartilham o pressuposto da identidade entre φύσις e λόγος.

A questão, portanto, é que para Parmênides, “o que não é” não é, não podendo vir a ser; isto é, não pode haver mudança do “que não é” para “o que é” e vice-versa. Tal condição de permanência do “que é” em Parmênides é uma necessidade lógico-ontológica que pretende demarcar “os caminhos da investigação”: “os mortais consideram a mudança como o real, enquanto Parmênides sabe que ‘o que é’ é o princípio último, e a mudança, medida por esse princípio, é uma autocontradição” (BOSSI, 2015, p. 31). Diferentemente de Heráclito, para quem o devir é um princípio ontológico, em Parmênides, apenas no âmbito sensível, no qual são formadas as opiniões dos mortais, a mudança é o caso. Em outros termos, segundo Parmênides, o âmbito sensível não coincide com “o que é”.

Tudo se passa, portanto, como se Parmênides estivesse imbuído do projeto de explicitar como corrigir a opinião dos mortais e torná-la menos suscetível ao erro ou engano, submetendo-a ao escrutínio lógico. Nesse sentido, ele é um marco referencial da crítica à concepção da realidade como algo vinculado ao empírico, mas não é propriamente original ao fazer isso: Xenófanes já falava da δόξα ao pronunciar-se sobre a inalcançabilidade do conhecimento humano. Diz Xenófanes, no fragmento 34: “[...] mesmo se alguém conseguisse expressar-se com toda exatidão possível, ele próprio não se aperceberia disto. A opinião reina em tudo” (DK 21 B18 *apud* BORNHEIM, 1998, p. 33). Para Xenófanes, o conhecimento da realidade em sua inteireza é algo restrito à condição divina, tal como já se anunciava em Homero e Hesíodo¹⁷.

Justamente porque só podemos formular opiniões acerca da realidade, a δόξα é entendida por Xenófanes como suporte da confiança na visão (ὄψις) e do conhecimento daquilo que se vê. Por outro lado, ele admite que, apesar de limitado, o conhecimento humano tem um caráter aproximativo. Desse modo, ao mesmo tempo em que é provisório, pode ser submetido ao constante aprimoramento; Xenófanes recomenda, afinal, no fragmento 35: “considerai todas estas coisas como meras opiniões, tendo aparência de verdade” (SPINELLI, 1999, p. 6).

Parmênides, contudo, não confere à δόξα um caráter tão determinante, justamente porque o que ele pretende é apresentar um λόγος que se distancie dos erros atribuídos no poema às opiniões dos mortais. A partir da identidade entre “o que é”, dizer e pensar estabele-

¹⁷ Ver nota 13, acima.

cida em B3, no fragmento 4¹⁸, a deusa diz ao jovem: “Nota também como o que está longe pela mente se torna firmemente presente: pois não separarás o que é da continuidade com o que é nem dispersando-o de todo o modo por toda a parte segundo a ordem do mundo nem reunindo-o”¹⁹. Em B5 afirma: “[...] para mim é o mesmo por onde hei de começar: pois aí tornarei de novo”. Na ordenação proposta por Diels, Kranz (1954) portanto, B4 e B5 reiteram o que é dito em B3, acrescentando que o pensamento tem o poder de presentificar o que está ausente da experiência sensível, justamente em virtude da continuidade entre “o que é” e o pensar. Assim, é pelo pensamento e não pela experiência sensível que a deusa recomenda empreender a investigação. Em B8, 5-6, a deusa reitera a continuidade do “que é” anunciada em B4, de modo a ser possível inferir, a partir do conjunto desses fragmentos, que “o que não é” corromperia essa continuidade: se o que a experiência sensível nos traz fosse contínuo, ela necessariamente coincidiria com “o que é”; como ela é descontínua, visto que tudo aquilo que está no âmbito dos acontecimentos muda e fenece, não é nesse plano que a deusa encontra a ordem (contínua e perene) e, portanto, “o que é”. Parmênides professa que, ainda que transite no plano das *δοκοῦντα* (opiniões dos mortais), o ser humano pode superá-la, acessando pelo pensamento a ordem contínua e perene que corresponde ao caminho de “o que é” – o único caminho que conduz à verdade.

Essa mistura que caracteriza as *δοκοῦντα* deve ser melhor esclarecida: ela consiste em considerar “o que não é” como sendo e vice-versa. Em DK 28 B6 1-2, a deusa diz: “Há que dizer e pensar que isto que é é; pois pode ser, enquanto nada não é: nisto te indico que reflitas”²⁰. Assim, ela associa e identifica “o que é” ao pensar e ao dizer, evitando pensar, por outro lado, “o que não é” (*τὸ μὴ εἶναι*), considerando-o como *nada* (*μηδὲν*). Em B8, 8-9, lê-se: “Nem do que não é te deixarei falar nem pensar: pois não é dizível nem pensável como não é”²¹. Tanto em B6, 1-2, como em B8, 8-9, Parmênides identifica “o que é” com dizer e pensar por que, segundo Spinelli (1999, p. 27-28), palavra e pensamento devem manifestar um conteúdo (“o que é”); do contrário, o pensamento não é pensamento. Assim, somente se pode pensar e dizer “o que é” (*τὸ εἶναι*). A deusa, portanto, afasta o jovem de caminhar seguindo os passos da multidão, que possui uma “mente errante” (*πλακτὸν νόον*) e, por isso mesmo, “[...] que acredita que o ser e o não ser são o mesmo e o não mesmo, para quem é regressivo o caminho de todas as coisas”²². Desse modo, se para a deusa os mortais amiúde identificam e confundem “o que é” com “o que não é”, podem erroneamente concluir que existem coisas que não são; isto porque são incapazes de captar o caminho segundo o qual “o que é” se identifica ao pensamento (cf. CORDEIRO, 2011, p. 168-169).

Além de dissuadir o jovem do caminho do “que não é”, a deusa arremata, sem mais argumentos: “[...] Pois nunca isto será demonstrado: que [coisas] que não são são”²³. Cordero (2011, p. 139-140) observa que esse verso é uma expressão que antecipa o que, posteriormente, constituirá o princípio da não-contradição de Aristóteles, que se encontra em DK 28 B2, 3: “é necessário evitar que as coisas sejam aquilo que são e aquilo que não são”. Entretanto, é justamente distinguindo “o que é” daquilo “que não é” que o pensamento se mantém capaz de pensar os

¹⁸ Santos (2002, p. 78) alerta para a localização de B4 e B5 entre B3 e B6 como sendo resultante de uma opção de Diels, orientada, segundo o comentador, tão-somente pelo bom senso do compilador, dada a dificuldade de localizá-los entre outros fragmentos.

¹⁹ οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχασθαι οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον οὔτε συνιστάμενον (DK 28 B4, 2-4).

²⁰ Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα (DK 28 B6, 1-2).

²¹ οὔτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι (DK 28 B8, 7-9).

²² Ver nota 4, acima.

²³ Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἐόντα (DK 28, B7, 1).

dois caminhos. Tanto pensar como dizer o que não é não contribuem, nem constituem etapas ao pensamento parmenídeo, simplesmente porque, segundo o eleata, é impossível fazê-lo.

O enfoque no caminho relativo às opiniões

Mesmo sendo negada qualquer visão parcialmente positiva relativa a “o que não é”, a δόξα não poderá deixar de ser abordada. Com efeito, conforme aludido acima, é nesse caminho que transitam os mortais, “que nada sabem”, e é para ele que o jovem do poema deverá regressar a fim de substituir, por assim dizer, δόξα por λόγος; ou seja, onde predomina a opinião, deve passar a vigorar a argumentação (cf. SANTOS, 2002, p. 82). Ora, na medida em que a argumentação se ancora na investigação pelo pensamento, o exame que permitirá a refutação da δόξα vai requerer o que pode parecer uma contradição, qual seja, a de pensar “o que é para algo não ser” (MCKIRAHAN, 2010, p. 154). Entretanto, esta constitui a etapa inicial do caminho que o jovem deverá percorrer em busca do conhecimento ou da verdade.

O fragmento 8, 7-9 mantém a tese já anunciada em B7, segundo a qual “o que não é” constitui um caminho inviável à investigação e envereda pela apresentação, por parte da deusa, das características de “o que é”.

Note-se que, apesar de Parmênides lançar mão de um recurso da tradição poética em que uma divindade se comunica com um mortal por meio de revelações, as características de “o que é” pela deusa elencadas decorrem de inferências lógicas da tese central: “o que é” é e não pode não ser. Assim, ela afirma “[...] que sendo é ingênito e indestrutível, todo uniforme, inabalável e perfeito; não foi nem será, pois é agora um todo homogêneo, uno, contínuo”²⁴. Consequentemente, novamente negando “o que não é” como verdade e caminho para o pensar e o dizer, a deusa estabelece que “[...] decidido está então, como necessidade, deixar uma das vias como impensável e inexprimível (pois não é via verdadeira), enquanto a outra é e é autêntica”²⁵. Na medida em que a deusa afirma que é impossível investigar “o que não é”, desaparece a preocupação do pensamento por investigar “o que é para algo não ser”; pois Parmênides, em diversas passagens e caracterizações, não deixa espaço para tal investigação, fazendo resultar do seu pensamento apenas o inexprimível e o impensável como caminho a ser afastado.

Portanto, em todo o fragmento 8 é explícito que a caracterização de “o que é” como a via escolhida para o pensamento, distinguindo-a da via afastada, que se caracteriza como “o que não é”, é tudo o que o pensamento pode pensar, sendo ele regido pela “força da Necessidade” (κρατερῆ... Ἀνάγκη): sempre o mesmo, completo, imperecível, indivisível, de todo contínuo, imóvel e ingerado (cf. DK 28 B8, 19-34)²⁶. Essa *Necessidade* é a garantia da “pensabilidade” de “o que é”: tanto da via que o indica, como do pensamento que o pensa. Ela representa, segundo Mckirahan (2010, p. 155-156; 161),⁵² uma espécie de grilhão a impedir que “o que é” se torne “o que não é”, deixando assim de ser pleno; embora Mckirahan (2010, p. 155-156; 161) faça questão de afirmar que o termo Ἀνάγκη não tem propriamente um sentido lógico no poema, supomos

²⁴ ὡς ἀγένητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρον ἔστιν, ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἢ δ' ἀτέλειστον· οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἔν, συνεχές (DK 28 B8, 3-6).

²⁵ κέκριται δ' οὖν, ὡσπερ ἀνάγκη, τὴν μὲν εἶν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθής ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτίτυμον εἶναι (DK 28 B8, 16-18)

²⁶ Essas características ou propriedades podem ser interpretadas como cópulas ou do ponto de vista existencial: “entre estas e outras propriedades do ser de Parmênides, certamente haverá algumas que dependem do uso da cópula (Ser é imutável, pois, se é *F*, para qualquer *F*, então nunca poderá ser *não-F* sem cair no Não-Ser), e algumas que refletem o uso existencial [...]: se o Ser é, *não é nada* (*não é não ser*); se não é gerado, *já está lá*; se é imperecível, *persistirá*” (KAHN, 1986, p. 17). O “é” pode apontar, também, à natureza ou essência de um sujeito da oração.

haver aí, pelo menos, o uso do termo num sentido, por assim dizer, “proto-lógico”. Isto porque as características atribuídas a “o que é” derivam, como já dissemos, da tese central do poema, segundo a qual “o que é” não pode não ser. Nesse caso, identificamos, diferentemente de Mckirahan (2010, p. 155-156; 161), uma espécie de deslocamento de sentido no uso do termo *Ἀνάγκη*: um termo oriundo da poesia mítica²⁷ que designa a deusa da inevitabilidade e que passa a ser usado para designar uma baliza lógica a partir da qual são deduzidas as características de “o que é”. Em outros termos, Parmênides vale-se de uma linguagem e estilo poéticos para inaugurar concepções lógico-filosóficas.

Novamente evidencia-se a reafirmação da tese central do poema, segundo a qual “o que é” e pensamento são o mesmo, acrescida agora de seu caráter inseparável, por força da Necessidade²⁸: o pensamento necessariamente apresenta “o que é” como dimensão cuja verdade será sempre clara; no caso das opiniões dos mortais, não se tem pensamento, mas formulações que misturam “o que é” com “o que não é”, em nada conseguindo, em última instância, agarrar-se. Em contraste com tal caracterização do pensamento que busca fixar-se no “que é” inarredavelmente, “pois nada é ou será outra coisa além do ‘que é’, uma vez que o Destino (*Μοῖρα*) o amarrou para ser inteiro e imóvel)”²⁹, os mortais confiam no que apenas parece ser real e verdadeiro, atribuindo-lhe diversas ocorrências aparentes: “[...] ‘gerar-se’ e ‘destruir-se’, ‘ser e não ser’, ‘mudar de lugar’ e ‘mudar a cor brilhante’”³⁰. Esses atributos opostos representam a ausência do pensamento entre os mortais, ou pelo menos o seu total fracasso: na medida em que não visam “o que é” os mortais restringem-se ao que apenas parece ser “o que é”. Para Cordero (2011, p. 193), tais paralelos são apenas nomes que não correspondem ao real ou verdadeiro, suportados e expressados apenas por opiniões, que não sabem o que é “o que é” e aceitam “o que é” e “o que não é” ao mesmo tempo.

Quando, em DK 28 B8, 50-52, Parmênides diz: “Nisto cesso discurso fiável ou pensamento em torno da verdade; depois disso as humanas opiniões aprende escutando a ordem enganadora das minhas palavras”,³¹ ele termina sua incursão no caminho do “que é” e encaminha o poema a tratar das opiniões dos mortais, subentendendo que “o que é” e “o que não é”, estabelecem, no limite, alguma relação. Trata-se de uma relação de caráter lógico, a saber, uma relação de oposição.

A expressão “ordem enganadora das minhas palavras” (B8, 52) sugere que, ao tratar das opiniões dos mortais que, como afirmado em B6, 4-6, são enganosas ou ilusórias em comparação com a verdade que abordou anteriormente, a própria deusa adverte o jovem de que, a partir desse momento, ela também poderá proferir algo cuja ordem é enganosa. Com isto, tudo se passa como se Parmênides expusesse o contraste entre o que diz a deusa acerca de “o que é” com as crenças comuns dos seres humanos, embora isso pareça contraditório às suas teses iniciais. Nesse caso, torna-se premente outra relação entre “o que é” e “o que não é”, desta vez estabelecida pelas opiniões dos mortais: conforme já visto acima, uma relação de mistura. Nesse sentido, as opiniões resultam no engano, não na falsidade (cf. CORDERO, 2011, p. 41)³².

²⁷ Acerca do uso do termo *Ananke* em Parmênides, (cf. ROBBIANO, 2007, p. 29-30).

²⁸ O pensamento pressupõe, necessariamente, o pensado e o pensamento se enraíza no ser, na medida em que segue pelo seu caminho (cf. CASERTANO, 2007, p. 315; CURD, 2006, p. 41; MCKIRAHAN, 2010, p. 162; MOUJÁN, 2019, p. 18-19).

²⁹ οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἔοντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι (DK 28 B8, 36-38).

³⁰ γίγνεσθαι τε καὶ ὀλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί, καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῖα φανὸν ἀμείβειν (DK 28 B8, 40-41).

³¹ Ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων (DK 28, B8 50-52).

³² termo ψευδής (falso) – ou algum de seus cognatos – não ocorre em nenhum lugar do poema. O que há é a deusa proferindo isso: “[...] escutando a voz enganadora das minhas palavras” (κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων, DK 28, B8 52). O termo usado por Parmênides é “engano” e não “falsidade”.

A verdade, ao contrário, resulta de argumentos ou do discurso confiável, fundamentado em necessidades lógicas de que o caminho do “que é” requer que se ultrapasse o caminho da opinião. Este, perpassado por uma mistura do “que é” com “o que não é”, não é propriamente falso, mas enganoso, visto que é proveniente de uma “multidão indecisa” (ἄκριτα φύλλα) (cf. DK 25, B6, 7)³³. Nesse sentido, novamente a deusa recomenda ao jovem que “[...] nem por este caminho o costume muito experimentado te force, vagando olhos sem foco e ouvidos ressoantes e língua, mas decide pela palavra a prova muito disputada por mim enunciada”³⁴.

Portanto, apenas o argumento (λόγος) conduz à verdade e é convincente, na medida em que visa a verdade (cf. DK 28, B2, 4). A deusa critica, na opinião, a indecisão e o engano discursivos, não propriamente a fonte empírica a ela ligada³⁵. Tal fonte não está em questão, mas apenas as formulações discursivas acerca delas; estas, que se assemelham a pensamentos, derivam, todavia, de uma opinião.

O fragmento 8 está repleto de argumentos a favor da decisão, que o jovem deve tomar, de seguir pelo caminho do “que é”, preterindo as opiniões dos mortais. Note-se, entretanto, que nas linhas 36-37 deste fragmento: “pois *nada* é ou será outra coisa além do que é [...]”, abre-se espaço para a provocação, posteriormente lançada por Górgias em seu tratado Περὶ τοῦ μη ὄντος ἢ περὶ φύσεως³⁶, segundo a qual “o que não é”, em alguma medida, é. A ênfase recai sobre a formulação “nada é” e não sobre o discurso relativo às opiniões dos mortais, que misturam “o que é” com “o que não é”.

Quanto aos pares de opostos: geração – corrupção, móvel – imóvel, relativos àquilo que *parece ser*, cumpre reiterar que eles podem apenas revelar a referida mistura, identificada pela deusa como via não confiável e, portanto, incorreta para a investigação do pensamento. É, portanto, Górgias que chamará atenção para o problema lógico, supostamente criado por Parmênides, segundo o qual “o que não é” pode ser. Este constituirá o tema de nosso artigo “Ser E Não-ser, eis a questão: as críticas de Górgias a Parmênides”, em vias de publicação.

Conclusão

Na medida em que Parmênides estabelece uma identidade entre “o que é”, pensar e dizer, instituindo “o que é” como estando no horizonte do pensamento e não das sensações, ele direciona a investigação para um caminho em que a δόξα (que mistura “o que é” com “o que não é”) não é viável ao conhecimento e à verdade. Seu valor epistêmico é limitado, já que ela deverá ser submetida ao escrutínio da argumentação, orientada pelas características de “o

³³ O falso não cabe à opinião, em Parmênides, porque ela e o seu suposto oposto, a verdade, não se excluem: “ela diz respeito à condição humana, a um estado de mente e, como tal, expressa as idiosincrasias de sua disposição mental e de seu modo de ser” (SPINELLI, 1999, p. 17).

³⁴ μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω, νωμῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσαν ἀκουίην καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα (DK 28 B7, 3-6).

³⁵ Em Spinelli (1999, p. 17) lemos: “A alêtheia expressa um conceito apurado de saber. Ela se refere (pelo que está posto no frag. 1, 29: Ἀληθείης εὐκυκλῆος — ‘Verdade bem redonda’) a um saber perfeito, extraordinário, como se fosse um ideal. A *doxa*, por sua vez, expressa o ordinário, o corriqueiro. Na medida em que designa (frag. 1, 30) ‘as opiniões dos mortais’ (ἠδὲ βροτῶν δόξας), ela indica o ‘senso comum’ com o qual se orientam os homens em geral. É bem provável que a fórmula contida no frag. 7, 3 — ‘*éthos* de muita empiria’ (ἔθος πολύπειρον) seja a sua melhor expressão. Por ela poderíamos entender a *doxa* como sendo (digamos assim) um ‘saber’ consuetudinário, fundado numa ‘experiência’ (ἐμπειρία) múltipla e diversificada; como tal, não propriamente falso, mas dotado de muitos enganos, carente de rigor lógico e mutável. A empiria seria a sua fonte privilegiada, mas não a causa de todos os seus problemas. É a falta de *decisão* racional a fonte de todos os seus males. É pelo não uso do *Logos* que impera a falsa convicção (*não há fé verdadeira* - οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής”. Ver também Cordero (2011, p. 212), segundo o qual as opiniões possuem princípios físicos ou cosmológicos que invariavelmente remetem à contradição.

³⁶ Isso traduz-se por “Sobre o Não-Ser ou Sobre a Natureza”, que se encontra em um texto clássico: *Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias* (M. X. G.). O texto referido é uma paráfrase cujo autor é pseudo-Aristóteles.

que é" reveladas pela deusa – ingênto, indestrutível, compacto, inabalável, homogêneo, uno e contínuo. Ao propor a substituição da δόξα pelo λόγος, Parmênides não só formula outra noção de φύσις, distinta da dos milesianos, como funda as bases lógicas da investigação filosófica de cunho essencialista, posteriormente revisitadas por Platão e Aristóteles. O que nos parece particularmente interessante é que o fundador da filosofia como atividade argumentativa não rompe de todo com a tradição poética; com efeito, vale-se amplamente da métrica de Homero e Hesíodo para inventar a lógica, mantendo também a identidade, cara à tradição arcaica, entre φύσις e λόγος.

Referências

- BARNES, J. *The Presocratic Philosophers*. London: Routledge & Kegan Paul, 1982.
- BOCAYUVA, I. Parmênides e Heráclito: diferença e sintonia. *Kriterion: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 51, n. 122, jul./dez. 2010, p. 399-412.
- BORNHEIM, G. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1998.
- BOSSI, B. What Heraclitus and Parmenides have in Common on Reality and Deception. *Logos Anales del Seminario de Metafísica*, n. 48, 2005, p. 21-34.
- CASERTANO, G. A cidade, o verdadeiro e o falso em Parmênides. *Kriterion: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 48, n. 116, jul./dez, 2007, p. 307-327.
- CASERTANO, G. L'ambigua Realità del Discorso nel 'Peri tou me ontos di Gorgia' (com um aceno all'Elena). *Philosophica*, n. 5, 1995, p. 3-18.
- CASERTANO, G. *Os Pré-Socráticos*. Tradução de Maria G. Gomes de Pina. São Paulo: Loyola, 2011.
- CURD, P. Parmenides and after: unity and plurality. In: GILL, M. L.; PELLEGRIN, P. (Eds.). *A Companion to Ancient Philosophy*. London: Madison, 2006. p. 39-55.
- DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Band I. Ed. Bilingue. 7ª ed. Zurich: Weidmann, 1954 [1901].
- GALLOP, D. 'Is' or 'Is Not'? *The Monist*, Oxford, v. 62, n. 1, 1979, p. 61-80.
- KAHN, C. Retrospect on the Verb 'To Be' and the Concept of Being. In: KNUUTTILA, S.; HINTIKKA, J. (Eds.). *The Logic of Being*. Dordrecht: Reidel, 1986. p. 1-28.
- MCKIRAHAN, R. D. *Philosophy before Socrates: an introduction with texts and commentary*. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 2010.
- MOUJÁN, F. R. Parmenides as a precursor of Plato's dialectics. *Revista Archai*, v. 26, 2019, p. 1-26.
- OWEN, G. E. L. Eleatic Questions. *The Classical Quarterly*, New Series, v. 10, n. 1, may./1960, p. 84-102.
- PARMÊNIDES. *Da natureza*. Tradução, prefácio, comentários e notas de José Gabriel Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002. SANTOS, J. S. Parmênides e a antepredicatividade. In: BULHÕES, F.; NAHRA, C. L.; SANTOS, J. S. Análise da *episkepsis tôn onomáton* de Antístenes. *Sofia*, v. 8, n. 1, 2019, p. 221-235.

SILVA, M. F. (Ed.) *Natureza e Metafísica*. Natal: EDUFRN, 2015.

SPINELLI, M. Dois temas em Parmênides: conhecimento, verdade e opinião / Ser, dizer e pensar. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, n. 13, 1999, p. 5-31.

WEDIN, M. V. *Parmenides' grand deduction: a logical reconstruction of the way of truth*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Sobre os autores

Maria Aparecida de Paiva Montenegro

Atua na graduação e na pós-graduação em Filosofia na Universidade Federal do Ceará (UFC). Doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

Hedgar Lopes de Castro

Doutorando em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará.

Recebido: 12/04/2024
Aprovado: 13/04/2024

Received: 12/04/2024
Approved: 13/04/2024

Aristófanes e Platão: o acordo sobre o problema da liberdade democrática

Aristophanes and Plato: the agreement between on the problem of democratic freedom

Cristina de Souza Agostini

E-mail: cristina.agostini@ufms.br – <https://orcid.org/0000-0001-8345-6211>

RESUMO

Por meio de uma comparação entre a sátira aos expedientes democráticos em *Acarñenses* e a crítica à democracia do livro VIII, de *República*, pretendo argumentar que tanto a comédia quanto a filosofia chegam, por caminhos diferentes, à conclusão similar acerca do regime do *demos*, a saber, a de que seus próprios expedientes conferem os elementos necessários para a disrupção.

Palavras-chave: Democracia. Liberdade. Disrupção. Censura.

ABSTRACT

Through a comparison between the satire on democratic expedients in Aristophanes' *Acharnians* and the critique of democracy in Plato's *Republic*, I intend to argue that comedy and philosophy arrive by means of different paths to a similar conclusion about the *demos*' government, i.e., that their own operation provides the necessary elements for its disruption.

Keywords: Democracy. Freedom. Disruption. Censorship.

Introdução

Em janeiro de 2018, os professores de Ciência Política de Harvard, Steven Levitsky e Daniel Ziblatt publicaram a primeira edição de *How Democracies Die*¹. O livro que, em pouco tempo, se tornaria best-seller e referência para uma abordagem sobre a compreensão dos mecanismos que, no século XXI, corrompem as democracias em regimes autocráticos já havia sido traduzido para 25 idiomas, segundo a última atualização no site da Universidade de Harvard, em outubro de 2022². Certamente, *Como as democracias morrem* incentivou a discussão aberta, para além da Academia, acerca da percepção geral de que algo diferente está acontecendo nas democracias atuais, sobretudo, no sistema democrático norte-americano. Com efeito, a tese geral estabelecida consiste em apontar que se no século XX, a destituição de governos democratas ocorreu, via de regra, por meio da força e violência, agora as democracias acabam por intermédio de ações legais que, paulatinamente, enfraquecem as instituições, assegurando o monopólio do poder e da verdade para representantes que sustentam a legitimidade de seu governo autocrático em uma pretensa vontade democrática popular. Em suma: no novo *modus operandi* relativo à instauração de ditaduras, ações aparentemente democráticas envernizam a consolidação autocrática, legitimando o silenciamento de vozes e comportamentos dissonantes do novo padrão de liberdade instituído, a saber, o de liberdade absoluta.

Entretanto, a noção de que “o paradoxo trágico da via eleitoral para o autoritarismo é que os assassinos da democracia usam as próprias instituições da democracia – gradual, sutil e mesmo legalmente – para matá-la” (LEVITSKY; ZIBLAT, 2018, p. 19) não pode ser considerada tarefa exclusiva de nossa história recente. Certamente, ao analisar-se algumas comédias de Aristófanes, bem como a argumentação filosófica da *República* platônica concernentes ao regime democrático ateniense, chega-se à conclusão de que o governo do *demos* pode engendrar a legitimação de dispositivos autoritários decorrentes de um determinado tipo de compreensão de seus pilares constituintes, a saber, igualdade e liberdade, bem como, no caso platônico, necessariamente, tornar-se uma tirania a partir de seus próprios mecanismos de funcionamento.

Nesse sentido, por meio da premissa de que fontes contemporâneas à democracia ateniense do século V-IV a.C. analisam determinados expedientes democráticos como possibilitadores da demagogia e de ações autoritárias, argumentarei que a democracia direta de Atenas deve ainda ser um paradigma de instrução para nossos dias em relação aos problemas e figuras capazes de polarizar a sociedade e fragilizar o regime. Desse pressuposto não se segue que devemos voltar-nos para a Antiguidade sem qualquer mediação ou ferramentas historiográficas que demonstrem a problemática da comparação da democracia direta em relação à representação, pois não se trata de traçar um quadro comparativo entre a democracia antiga e aquelas dos séculos XX e XXI. Mas, é preciso levar a sério a tese de que revisitar as fontes contemporâneas à democracia antiga poderá nos fazer melhor compreender de que maneira determinadas posturas e subterfúgios de manipulação dos desejos dos cidadãos, em prol de uma categoria de pessoas, foram utilizados em acordo com os próprios instrumentos democráticos e, a partir de então, refletirmos até que ponto tais expedientes não estariam repetindo-se, por outra via, em nossos dias.

¹ No Brasil, o livro foi traduzido e publicado pela editora Zahar, sob o título *Como as democracias morrem*.

² Disponível em: <https://scholar.harvard.edu/levitsky/publications/how-democracies-die>.

A noção enraizada no Ocidente de que a democracia é o melhor sistema de governo e o que não lhe corresponder, conseqüentemente, configura-se em algum tipo de regime ditatorial, pode prejudicar uma reflexão mais racional e menos apaixonada acerca dos problemas intrínsecos de uma política cuja liberdade de expressão é fundamento essencial. Certamente, quando tal liberdade é compreendida na chave de discursos disruptivos, em que medida não seria democrática a própria disrupção? Desse modo, talvez esteja, efetivamente, na hora de a reflexão filosófica deixar o dogmatismo democrata para trás e, reencontrando-se com as origens gregas da filosofia política, questionar a viabilidade republicana para as sociedades atuais desse tipo de governo.

Assim, tendo como pressuposto que discursos produzidos em Atenas no século V a.C. podem ser chaves importantes para a reflexão atual acerca da política democrática do Ocidente, em geral e, em específico, da brasileira, demonstrarei de que modo a comédia *Acarñenses*, de Aristófanes e o Livro VIII da *República* de Platão, por caminhos diferentes, explicitam que a corrupção do regime democrático pode ser entrevista em seus próprios mecanismos constituintes. Em outros termos, o desvio do governo não é promovido por agentes externos, mas é o interior de sua operacionalização que oferece as condições para que se deteriore em uma caricatura de si mesmo.

Em relação à comédia aristofânica, por um lado, minha análise irá concentrar-se nos silêncios sofridos por Diceópolis na assembleia democrática da qual participa e, por outro lado, no que diz respeito ao diálogo platônico, é sobre a delimitação que Sócrates tece acerca da igualdade e liberdade no regime do *demos* que me deterei.

Acarnenses: a liberdade de fala não é para todos

A comédia aristofânica *Acarñenses* é emblemática enquanto sátira ao principal instrumento que encarna a liberdade de opinião e possibilidade de escolha dos rumos da *pólis*, a saber, a assembleia democrática. No prólogo da peça, temos a reflexão de um cidadão que, diante de uma *Pnyx* vazia, antes do início das discussões, expõe ao público as escassas alegrias vividas e os inúmeros sofrimentos que lhe tocam. O lamento do agricultor demonstra ao público do teatro de Atenas a situação na qual se encontram tantos outros camponeses que, como ele, foram obrigados a deixar suas terras e plantações com a estratégia bélica de defesa adotada por Péricles durante a Guerra do Peloponeso. Vejamos alguns momentos iniciais do monólogo entoado pelo camponês, a fim de contextualizar o sofrimento que expressa atrelado à sua visão de uma assembleia pela qual os cidadãos não demonstram real interesse em participar ativamente.

Quantas dores têm mordido meu coração,
Tive poucos prazeres. Bem poucos. Uns quatro.
Mas aflições, centenas, como os grãos de areia do mar.
ὄσα δὴ δέδηγμαι τὴν ἑμαυτοῦ καρδίαν,
ἦσθην δὲ βαιά, πάνυ δὲ βαιά, τέτταρα·
ἃ δ' ὠδυνήθην, ψαμμακοσιογάργαρα.
(v.1-3).

[...]
Pela manhã, a *Pnyx* aqui está vazia,
Enquanto eles ficam para cima e para baixo jogando conversa fiada na ágora, fugindo da corda vermelha
ἔωθινῆς ἔρημος ἡ πνύξ αὐτήι,
οἱ δ' ἐν ἀγορᾷ λαλοῦσι κᾶνω καὶ κάτω

τὸ σχοινίον φεύγουσι τὸ μεμιλτωμένον.
(v. 20-1).

[...]
Odeio a cidade, e sinto saudade do meu *demos*
Que jamais disse 'compre carvão',
nem 'vinagre', nem azeite, nem conhecia o 'compre'.
στυγῶν μὲν ἄστου τὸν δ' ἔμὸν δήμον ποθῶνδός, οὐδεπώποτ' εἶπεν, ἄνθρακας πρίω,
οὐκ ὄξος οὐκ ἔλαιον, οὐδ' ἦδει
πρίω,
(v. 33-5).

[...]
Agora, sem papas na língua, chego, já preparado para
Gritar, interromper, insultar os oradores,
Caso alguém fale qualquer outra coisa que não seja a paz.
νῦν οὖν ἀτεχνῶς ἦκω παρεσκευασμένος
βοᾶν ὑποκρούειν λοιδορεῖν τοὺς ῥήτορας,
ἐάν τις ἄλλο πλὴν περὶ εἰρήνης λέγη.
(v. 37-9).

Assim, o personagem, nomeado posteriormente como Diceópolis, apresenta aos espectadores o sentimento nostálgico que nutre em relação à vida que, outrora, levava no campo, bem como a intenção que o incita a participar do ajuntamento popular: colocar em discussão o fim da guerra do Peloponeso.

No monólogo do camponês, a contraposição entre a cidade e a zona rural, entre o passado e o presente e entre a paz e a guerra (vv. 26-7) estabelecem a diferença relativa à sua compreensão das consequências nefastas da política bélica de Atenas para o deleite de uma boa vida, e àquela dos outros cidadãos que, atrasados, chegam atropelando-se à assembleia democrática, sem qualquer preocupação com a paz.

Ora, a guerra é a responsável por ter retirado de Diceópolis a possibilidade de que ele pudesse continuar a ser o que é: um homem do campo. E, nesse sentido, para que possa recuperar-se a si mesmo, a paz constitui-se como único meio adequado de restituir ao herói aquilo que a cidade impossibilita, ou seja, uma existência tranquila em meio à simplicidade camponesa. Certamente, antes de ser coagido³ a instalar-se na *astus*, Diceópolis vivia de acordo com a dinâmica que sua atividade de trabalho lhe proporcionava: por meio do plantio e da colheita regulares, retirava da terra tudo aquilo de que precisava, sem qualquer necessidade de comprar produtos já garantidos pela fertilidade do solo e propensão do clima Ático, como o azeite, por exemplo. Aliás, "comprar" (*priamai*) – que no monólogo aparece em sua forma imperativa, *prio* – era uma palavra desconhecida para o camponês. Desse modo, além de apartá-lo da normalidade da vida rural e fértil, a guerra também introduz na vida de Diceópolis um vocabulário desolador. Se, por um lado, "comprar" é uma prática compreensível em locais onde espaço e terra são escassos tanto para a criação de animais quanto para a agricultura, constituindo-se, assim, como atividade urbana; por outro lado, no campo, onde gêneros alimentícios destinados à boa vida são adquiridos por meio da rotina de trabalho com o solo, o termo "comprar" é desconhecido. Portanto, para quem obtém do campo os alimentos e vestuário por meio da disciplina de uma técnica agropecuária para a subsistência, a troca comercial de moedas pelos mesmos produtos que se produz é irracional. Na medida

³ Ver Kagan (2003) sobre o estabelecimento da política bélica defensiva de Péricles durante a Guerra do Peloponeso.

em que a guerra impede a agricultura e, assim, obriga os que, outrora, conseguiam bem viver de seu trabalho junto ao campo a terem de comprar na *astus* as mercadorias que antes eram disponibilizadas mediante esforço junto à terra, a paz é a única possibilidade de restauração de uma vida livre, pois é ela que possibilitará o retorno à zona rural, para longe dos grillhões do “compre!” que subjuga o espaço urbano.

Portanto, para recuperar sua existência feliz, Diceópolis decide valer-se do estatuto de cidadão que usufrui para participar da assembleia – o expediente, por excelência, democrático, de Atenas – a fim de colocar em votação o término da guerra. A decisão de levar a pauta pacifista para a reunião na *Pnyx* demonstra que o camponês tem a clareza de que esta é uma questão que diz respeito ao interesse da *pólis* ateniense em seu conjunto. Nesse sentido, ele acredita que do mesmo modo que todos os atenienses são prejudicados pela situação bélica, com o fim das hostilidades, todos serão beneficiados pela paz. Em outros termos, Diceópolis vê em tal ajuntamento popular a oportunidade de trazer a discussão que ultrapassa os interesses de sua família e, por isso mesmo, deve ser debatida em público.

Quando, finalmente, a assembleia se inicia, uma insólita figura entra em cena e pede a palavra: trata-se de Anfíteo, o imortal que demanda provisões para estabelecer a trégua com os Lacedemônios (vv. 44-55). Entretanto, logo após o personagem expor a intenção pacifista, os arqueiros são chamados para retirarem-no à força, do recinto. Assim, enquanto todos os cidadãos presentes na assembleia se calam, Diceópolis é o único a denunciar o cerceamento da fala no solo democrático:

D: Prítanes, é um mal para a assembleia
Ter prendido o homem que desejava para nós
Fazer tréguas e pendurar os escudos.

ἄνδρες πρυτάνεις ἀδικεῖτε τὴν ἐκκλησίαν
τὸν ἄνδρ' ἀπάγοντες, ὅστις ἡμῖν ἤθελε
σπονδὰς ποιῆσθαι καὶ κρεμάσαι τὰς ἀσπίδας.
(*Ar., Ach.*, v. 56-8).

Sob um determinado ponto de vista, talvez possa-se compreender a retirada de Anfíteo da assembleia como uma ação destinada àqueles que não possuem legitimidade para opinar, ou seja, aos que não detêm a cidadania (O que pode ser o caso do personagem, na medida em que é imortal). Entretanto, a manifestação de Diceópolis em relação à atitude do arauto e dos arqueiros, e o que se segue a isso, demonstra que para a assembleia se torna mais problemático o próprio discurso enunciado que seu emissor: a paz não é um tema que interessa ao grupo que, efetivamente, pauta o que será “democraticamente” discutido. Ora, a despeito de ser cidadão ateniense, o camponês é repreendido pelo arauto tão logo emite uma opinião que concorda com o pacifismo manifestado por Anfíteo: “Sente e cale a boca” (Κάθησο, σῖγα.) (*Ar. Ach.* v.58). Todavia, sem deixar-se abater, como fora prometido no prólogo, o herói insiste em trazer para o campo da deliberação o fim da guerra: “Por Apolo, isso não/enquanto não se discutir a questão da paz” (Μὰ τὸν Ἀπόλλω γὼ μὲν οὔ, / ἦν μὴ περὶ εἰρήνης γε πρυτανεύσητέ μοι.) (*Ar. Ach.* vv. 59-60). Porém, sua fala solitária é sobrepujada pelo anúncio da entrada dos embaixadores que passaram muitos anos com o Rei da Pérsia:

Ar: Os embaixadores que estavam junto ao rei.
D: Que rei? Estou de saco cheio desses embaixadores
E suas pavoneadas e charlatanices.
Ar: Calado!

ΔΙ. Ποίου βασιλέως; Ἄχθομαι ἔγωγε πρέσβεισιν
καὶ τοῖς ταῦσι τοῖς τ' ἀλαζονεύμασιν.
ΚΗ. Σίγα. (Ar., Ach., v. 61-3).

Mais uma vez Diceópolis é silenciado e torna-se claro ao público do teatro que a discussão acerca da possibilidade de pacificação entre Atenas e Esparta foi censurada. Em contrapartida, as votações sobre a destinação de recursos da *pólis* para custear embaixadores na Pérsia, bem como a destruição da Beócia pelos circuncidados de Teoro, cujo único intuito reside na permanência das hostilidades, detêm liberdade irrestrita para serem discutidas. E, certamente, se isso acontece, se Diceópolis é a única voz dissonante na assembleia democrática, é porque os atenienses não *desejam* a paz. E, a comédia mostra que se não desejam é porque o prazer que sentem ao ouvir os elogios de figuras demagógicas sobrepõe-se à percepção de que estão sendo conduzidos a apoiar questões que privilegiam alguns às expensas da maioria (vv. 370-5), em detrimento do bem comum.

Notório é que a bajulação do povo, expediente que aparece em outras comédias aristofânicas como dispositivo típico da democracia ateniense, esteja no cerne de um dos mais relevantes estudos sobre economia e ciência política que o século XX produziu. No capítulo *A doutrina clássica da democracia*, de *Capitalismo, Socialismo e Democracia*, Schumpeter afirma:

Quanto mais frágil for o elemento lógico nos processos da mente pública e mais completa for a falta de crítica racional e da influência racionalizadora da experiência e da responsabilidade pessoais, melhores são as oportunidades para os grupos com interesses escusos. Esses grupos podem ser constituídos por políticos profissionais, ou por defensores de um interesse econômico, ou por idealistas de um ou de outro tipo, ou por pessoas simplesmente interessadas em encenar e dirigir os *shows* políticos [...]. O único ponto que interessa aqui é que, sendo a 'natureza humana em política' tal como é, eles são capazes de plasmar e, dentro de limites muito amplos, até mesmo de criar a vontade do povo. O que observamos ao analisar os processos políticos é em grande medida não uma vontade autêntica, e sim uma vontade fabricada. E, com frequência, esse artefato é o único que na realidade corresponde à *volonté générale* da doutrina clássica. Assim sendo, a vontade do povo é o produto do processo político, não a sua força motriz (SCHUMPETER, 2016, p. 356).

A argumentação de Schumpeter não diz respeito à democracia direta de Atenas, mas vem na esteira da análise de uma definição de democracia, no século XVIII, *com eleição de representantes*. Entretanto, nesse trecho, sua argúcia consiste em apontar um problema que parece ser inerente ao regime democrático, ou seja, a fabricação da vontade popular por figuras que se beneficiam diretamente dessa artimanha. A falta de racionalidade crítica confere o terreno para que tais personagens possam prosperar. Assim, ao que parece, a solução para a delimitação de uma genuína vontade do povo que transpareça seus reais anseios está na compreensão de que a verdadeira vontade geral corresponde ao bem público. Em outros termos, é o que o coro de *Acarnenses* afirma ser feito pelo poeta:

Diz ele que vos há de ensinar muitas coisas boas, como ser feliz, por exemplo, sem vos lisonjear, sem vos prometer salário, sem vos enganar [...]. Mas que vos há de ensinar onde está o melhor.

φησὶν δ' ὑμᾶς πολλὰ διδάξειν ἀγάθ', ὥστ' εὐδαίμονας εἶναι,
οὐ θωπεύων οὐδ' ὑποτείνων μισθοῦς οὐδ' ἐξαπατῶντων,
[...], ἀλλὰ τὰ βέλτιστα διδάσκων
(Ar., Ach., v. 656-9).

Desse modo, o fato de que a assembleia democrática ateniense seja marcada pela violência e silenciamentos autoritários não significa que ela não possa ser aperfeiçoada. Contudo, o aperfeiçoamento do regime depende do aperfeiçoamento crítico dos cidadãos em relação aos discursos que ouvem. O poeta apresenta-se como o bom conselheiro porque não bajula seus concidadãos, mas apresenta o que é justo. Se os atenienses estão dispostos a arcar com as consequências de serem censurados pela justiça, deixando de lado o deleite bajulador, talvez seja a questão que ainda hoje possamos colocar a nós mesmos enquanto massa eleitoral indispensável para a sustentação da democracia representativa. Será que estamos dispostos a ler, ouvir e compreender outras perspectivas desejantes que não as que nós mesmos temos? Será que nosso arrogado criticismo esclarecido nos permite entender que muitos desejos que pautamos no âmbito das políticas *públicas* nem sempre dizem respeito ao bem comum, mas ao bem de uma classe muito específica à expensa da maioria?

Platão: a igualdade e a liberdade absoluta na democracia do Livro VIII d'A República

No livro VIII da *República*, de Platão, temos uma das mais importantes análises de toda a história da filosofia acerca da tipologia dos regimes políticos em geral, e sobre o regime democrático, em específico, que muito diferente do que Karl Popper visou disseminar com *The Open Society and his enemies*⁴, é indispensável para a compreensão acerca dos desdobramentos nefastos que os pilares democráticos “igualdade e liberdade” podem adquirir quando significados de modo *absoluto*.

Com efeito, o solo brasileiro tem sido local fértil na promoção de debates que podem ganhar muito com a reflexão sobre a argumentação platônica do século V a.C na medida em que a liberdade de expressão completa e irrestrita se tornou uma pauta em defesa da democracia, sendo as leis constitucionais, na maior parte das vezes, percebidas enquanto obstáculos autoritários para o pleno exercício da liberdade⁵. Desse modo, a partir de alguns desenvolvimentos do livro VIII, pretendo demonstrar que é na defesa da liberdade e igualdade irrestritas que se encontram os mecanismos para o enfraquecimento da democracia e, conseqüentemente, sua transformação em tirania, no caso platônico e, quiçá no nosso, de uma autocracia.

Em primeiro lugar, os homens não são livres nessa cidade? Não vigora em toda a cidade a liberdade e a *parrhesia* e também a licença de nela fazer o que se queira?

Οὐκοῦν πρῶτον μὲν δὴ ἐλεύθεροι, καὶ ἐλευθερίας ἡ πόλις μεστὴ καὶ παρρησίας γίγνεται, καὶ ἐξουσία ἐν αὐτῇ ποιεῖν ὅτι τις βούλεται;
(Pl., *Rep.*, 557b4-6)⁶.

⁴ No Brasil, o livro foi traduzido como *A sociedade aberta e seus inimigos*, em conjunto pelas Editoras Itatiaia e Edusp.

⁵ Tenho em mente as ações e debates calorosos que culminaram na invasão do Congresso Nacional no dia 08 de janeiro de 2023, bem como os embates relacionados à semântica do “discurso de ódio” que tem pautado a discussão acerca dos limites que devem ou não se impor aos discursos a fim de caracterizá-los enquanto ofensa, preconceito ou difamação. Para mais detalhes, basta recorrer às publicações tanto da mídia hegemônica quanto daquela considerada alternativa para informar-se sobre inúmeras perspectivas do assunto. Assim, porque a pluralidade de informações é imensa e praticamente impossível aceder a uma reportagem não enviesada, recuso-me a citar uma ou outra fonte em específico. Peço para que o leitor verifique as diversas possibilidades e, daí, construa seu percurso perspectivado.

⁶ As traduções da *República* são de Anna Lia Amaral de Almeida Prado (2006)

De acordo com a fala de Sócrates, a *pólis* democrática confere à sua população liberdade de ação e de fala que nenhum outro regime propicia e, por causa disso, ela aparece como a mais bela e aprazível cidade. Com efeito, na medida em que a liberdade e a igualdade são constituintes desse tipo de configuração política, “todos os gêneros de homens” (παντοδαπὸ ἄνθρωποι, *Pl., Rep.*, 557c1-2) são bem-vindos, sem distinções. “Como um manto multicolor, com muitas flores bordadas, assim também essa forma de governo, bordada com todos os tipos de caráter, pareceria belíssima” (ὥσπερ ἰμάτιον ποικίλον πᾶσιν ἄνθεσι πεποικιλμένον, οὕτω καὶ αὐτῇ πᾶσιν ἤθεσιν πεποικιλμένη καλλίστη ἂν φαίνοιτο, *Pl., Rep.*, 557c4-6). Assim, a democracia é o regime em que todos podem ser o que quiserem. Sem imposições, nem restrições, ela aparece como a política ideal para a livre expressão das individualidades. Aliás, o individualismo é ponto importante ao longo da argumentação da *República* na medida em que demonstra de que modo a política democrática incentiva os cidadãos a voltarem-se para seus negócios particulares em detrimento da coletividade. Vejamos como vive o democrata:

Vai ele vivendo seu dia a dia cedendo ao desejo do momento, ora embriagando-se e tocando flauta, ou bebendo só água e tentando emagrecer, ora exercitando-se, outras vezes também ficando sem fazer nada e descuidando-se de tudo, ora ficando como se passasse seu tempo filosofando. Às vezes, dedicando-se à política e subindo à tribuna, diz e faz o que lhe vem à cabeça. Se um dia inveja guerreiros, passa para o lado deles; se inveja homens de negócios, é para lá que vai, e na vida dele não há nem posto a manter nem coerção que o obrigue, mas ao contrário, chamando-a de doce vida, livre e feliz, vive-a durante todo o tempo.

καὶ διαζῆ τὸ καθ' ἡμέραν οὕτω χαριζόμενος τῇ προσπιπούσῃ ἐπιθυμίᾳ, τοτὲ μὲν μεθύων καὶ καταλούμενος, αὐθις δὲ ὑδροποτῶν καὶ κατισχναινόμενος, τοτὲ δ' αὖ γυμναζόμενος, ἔστιν δ' ὅτε ἀργῶν καὶ πάντων ἀμελῶν, τοτὲ δ' ὡς ἐν φιλοσοφίᾳ διατρίβων. πολλάκις δὲ πολιτεύεται, καὶ ἀναπηδῶν ὅτι ἂν τύχη λέγει τε καὶ πράττει· κἂν ποτὲ τινος πολεμικοῦς ζηλώσῃ, ταύτῃ φέρεται, ἢ χρηματιστικῶς, ἐπὶ τοῦτ' καὶ οὔτε τις τάξις οὔτε ἀνάγκη ἔπαισιν αὐτοῦ τῷ βίῳ, ἀλλ' ἡδὺν τε δὴ καὶ ἐλευθέριον καὶ μακάριον καλῶντὸν βίον τοῦτο ν χρῆται αὐτῷ διὰ παντός.
(*Pl., Rep.*, 561c6-d9).

Assim, a democracia é o regime que proporciona a despreocupação com a política e, conseqüentemente, legítima a indiferença em relação ao bem comum. Se todos são livres para dedicarem-se integralmente a questões privadas, pouco importa aos indivíduos o que os demais cidadãos têm feito com suas vidas.

Não é de chamar a atenção a tranquilidade de alguns condenados? Ou ainda não viste que numa cidade desse tipo, apesar de condenados à morte ou ao exílio, mesmo assim ficam na cidade, vão e vem em público e, como se ninguém se preocupasse com eles nem os visse, ficam vagando como se fossem heróis?

ἢ πρῶτος ἐνίων τῶν δικασθέντων οὐ κομψή; ἢ οὐπω εἶδες, ἐν τοιαύτῃ πολιτείᾳ καταψηφισθέντων θανάτου ἢ φυγῆς, οὐδὲν ἦττον αὐτῶν μενόντων τε καὶ ἀναστρεφομένων ἐν μέσῳ, ὡς οὔτε φροντίζοντος οὔτε ὀρῶντος οὐδενὸς περιουστῆ ὥσπερ ἥρωας;
(*Pl., Rep.*, 558a4-8).

Desse modo, a liberdade precisa aparecer conjugada à igualdade na constituição democrática, pois, se sem qualquer coerção, os cidadãos são livres para atenderem-se, exclusivamente, aos seus desejos pessoais, fazendo o que quiserem fazer, não há meios de garantir que filhos, discípulos, escravos e cavalos submetam-se, respectivamente a seus pais, mestres, senhores e adestradores, uma vez que ninguém tem a obrigatoriedade de permanecer em qualquer

função, seja até mesmo aquela que garante a lei e a ordem. Daí, então, da liberdade exacerbada, a igualdade extrema coroa a anarquia.

É que o pai se habitua a ser tanto como o filho e a temer os filhos, e o filho a ser tanto como o pai, e a não ter respeito nem receio dos pais, a fim de ser livre; o meteco equipara-se ao cidadão, e o cidadão ao meteco, e do mesmo modo o estrangeiro.

πατέρα μὲν ἐθίζεσθαι παιδί ὁμοίον γίνεσθαι καὶ φοβεῖσθαι τοὺς υἱεῖς, ὕδὸν δὲ πατρί, καὶ μήτε αἰσχύνεσθαι μήτε δεδιέναι τοὺς γονέας, ἵνα δὴ ἐλεύθερος ᾦ· μέτοι- κον δὲ ἀστῶ καὶ ἰ ἀστὸν μετοίκῳ ἐξισοῦσθαι, καὶ ξένον ὡσαύτως.

(Pl., *Rep.*, 362e8-363a2).

Certamente, a tinta platônica acerca da liberdade e igualdade democráticas concebe-as de um modo exagerado que provoca inversões de mundo. No entanto, não é também a esse tipo de situação de *igualdade entre desiguais* que o coro de *Acarnenses* se refere quando reclama do tratamento que a *pólis* dispensa aos velhos, opondo a eles jovens oradores que os colocam em situações ridículas?

Agora, na velhice, vemo-nos implicados em processos e, com a vossa permissão, somos gozados por oradores ainda moços, contra quem não somos nada, com o nosso ouvido duro e voz de aulo.

οἴτινες γέροντας ἄνδρας ἐμβαλόντες ἐς γραφὰς
680 ὑπὸ νεανίσκων ἔατε καταγελάσθαι ῥητόρων,
οὐδὲν ὄντας, ἀλλὰ κωφοὺς καὶ παρεξηγημένους
(Ar., *Ach.*, v. 679-2).

Com a exacerbação dos fundamentos democráticos, a desconfiança sobre as leis instaura-se. Na medida em que estas são limitadoras das ações, passam a ser um entrave para o pleno exercício democrático:

Sabes o que é o mais importante em tudo isso? Disse eu. Torna a alma dos cidadãos tão sensível que, se alguém tenta trazer-lhes servidão, por pouco que seja, eles se irritam e se revoltam. Por fim, sabes isso muito bem, não dão atenção alguma nem às leis escritas nem às não-escritas, para que não venham a ter nenhum senhor.

τὸ δὲ δὴ κεφάλαιον, ᾗ δ' ἐγώ, πάντων τούτων συνηθροισμένων, ἐννοεῖς ὡς ἄ- παλὴν τῇ ν ψυχῇ τῶν πολιτῶν ποιεῖ, ὥστε κἄν ὅτιοῦν ουλείας τις προσφέρηται, ἀγανακτεῖν καὶ μ ἢ ἀνέχεσθαι; τελευτώντες γάρ που οἴσθ' ὅτι οὐδὲ τῶν νόμων φροντίζουσιν γεγραμμένων ἢ ἀγράφων, ἵνα δὴ μηδαμῆ μηδεὶς αὐτοῖς ᾗ δεσπότης.
(Pl., *Rep.*, 563d3-e1).

Considerações finais

O Estado brasileiro do ano de 2024 ainda debate arduamente a regulação das mídias. De um lado, a liberdade irrestrita de expressão é defendida por muitos como um dos pilares da democracia; de outro lado, a liberdade de expressão limitada pela lei também é defendida por outros tantos como necessária à salvaguarda da democracia. Entretanto, as discussões prope-
dêuticas acerca da semântica da liberdade, da igualdade, da democracia, do bem individual e comum passa muito longe dos holofotes midiáticos, governamentais e acadêmicos. Afinal, para que discutir noções tão básicas em um mundo em que todos são democratas porque a demo-

cracia é, definitivamente, o melhor regime? Ninguém precisa de lições sobre democracia. Numa sociedade em que os cidadãos não se incomodam se seus concidadãos mendigam, dormem na rua, não tem acesso à escola, sonégam impostos, cometem evasão de divisas, assediam subordinados, pedem intervenção militar para garantir a liberdade absoluta, não tem acesso à sepultamento digno dos mortos, se fantasiam com peruca em audiência parlamentar e comparam o tamanho de seu pênis ao de um ministro por meio de fotos em trajes de banho, a democracia está consolidada.

Assim, talvez, em breve, tenhamos o privilégio de vivenciar no século XXI a tese platônica sobre a disrupção democrática, pois “a tirania não se estabelece a partir de outra forma de governo que não seja a democracia. É, penso eu, a partir da mais extrema liberdade que nasce a maior e mais rude escravidão”. (οὐκ ἐξ ἄλλης πολιτείας τυραννίς καθίσταται ἢ ἐκ δημοκρατίας, ἐξ οἷμαι τῆς ἀκροτάτης ἐλευθερίας δουλεία πλείστη τε καὶ ἀγριωτάτη, Pl., *Rep.*, 564a6-8).

Referências

- ARISTOPHANES. *Acharnians*. Edicted by Douglas Olson. New York: Oxford University Press, 2007.
- KAGAN, D. *A guerra do Peloponeso*. Novas perspectivas sobre o mais trágico confronto da Grécia Antiga. Tradução de Gabriela Máximo. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- LEVITSKY, S.; ZIBLATT, D. *Como as democracias morrem*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PLATONIS. *Rempvblícam*. Edicted by S. R. Slings. New York: Oxford University Press, 2003.
- POPPER, K. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Tradução de Milton Amado. 3. ed. Belo Horizonte; São Paulo: Ed. Itatiaia; Edusp, 1998.
- SCHUMPETER, J. A. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Tradução de Luiz Antônio Oliveira de Araújo. São Paulo: Unesp, 2016.

Sobre a autora

Cristina de Souza Agostini

Bacharel, licenciada, mestre e doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), com estágio doutoral sanduíche na EHESS/Paris, sob a supervisão de Claude Calame. Pós-doutora em Letras Clássicas/Grego, também pela USP. Professora Adjunta do curso de Filosofia da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS). Atua nas áreas de Filosofia Antiga e Ética, na graduação e no Mestrado Profissional em Filosofia (Profilo/UFMS).

Recebido: 01/03/2024
Aprovado: 09/04/2024

Received: 01/04/2024
Approved: 09/04/2024

O avesso de Sócrates: Xantipa e o lugar da mulher na história da Filosofia

The reverse of Socrates: Xanthippe and the place of women in the history of Philosophy

Rafael Guimarães Tavares da Silva

<https://orcid.org/0000-0002-8985-8315> – E-mail: gtsilva.rafa@gmail.com

Sara Anjos

<https://orcid.org/0000-0001-7574-7289> – E-mail: scbanjos@ufmg.br

RESUMO

Na história da Filosofia, Sócrates é representado como um indivíduo de caráter firme e temperante, ainda que intelectualmente inquieto, cujas investigações inauguram reflexões de ordem propriamente ética no âmbito do pensamento antigo. Sua posição histórica é considerada tão central que ele é escolhido como termo para a periodização da própria Filosofia Antiga (com filósofos organizados a partir da curiosa noção de “pré-socráticos”). Sua esposa, Xantipa, por outro lado, é representada pela tradição biográfica antiga como mal-humorada, voluntariosa e intemperante. Em várias anedotas, ela encarna o avesso de tudo o que se espera de um filósofo. A fim de refletir sobre algumas construções pautadas por aspectos de gênero no âmbito da história da Filosofia, vamos analisar o valor metonímico que representações de Sócrates, Xantipa e outras figuras femininas do seu entorno adquirem em obras filosóficas, especialmente naquelas compostas por Platão.

Palavras-chave: Xantipa. Sócrates. Platão. Questões de gênero.

ABSTRACT

In the history of Philosophy, Socrates is represented as an individual with a firm and temperate character, although intellectually restless, whose investigations inaugurate reflections of a properly ethical nature within the scope of ancient thought. Its historical position is considered so

central that he is chosen as the term for the periodization of Ancient Philosophy (with its philosophers currently organized around the curious notion of “pre-Socratics”). His wife, Xanthippe, on the other hand, is represented by ancient biographical tradition as ill-tempered, willful, and intemperate. In several anecdotes, she embodies the opposite of everything expected of a philosopher. In order to reflect on some constructions based on gender aspects within the history of Philosophy, we will analyze the metonymic value that representations of Socrates, Xanthippe and other female figures from his surroundings acquire in philosophical works, especially those composed by Plato.

Keywords: Xanthippe. Socrates. Plato. Gender issues.

A centralidade de Sócrates na história da Filosofia

O tipo de desconforto que sente quem tenta imaginar o cotidiano de grandes espíritos... Por volta das duas horas da tarde, o que Sócrates estaria fazendo? (CIORAN, 1995, p. 754)¹.

Sócrates é reconhecido como uma figura central para a história da Filosofia. Cidadão ateniense do período clássico, ele tem uma vida que se desenrola entre 470 e 399 AEC, transcorrida em sua maior parte em atividades públicas na região de Atenas. Embora não tenha deixado nada escrito de sua própria autoria, a força de sua atuação marcou seus contemporâneos de forma suficientemente profunda para garantir a permanência de sua memória posterior. Seja porque tivesse conexões com o círculo de Péricles, Crítias e sua família, ou mesmo com Alcibiades, seja porque se destacasse por sua atividade intelectual, entre figuras como Dâmon, Anaxágoras e Protágoras, ou mesmo por um comportamento excepcional na vida pública (inclusive em termos de bravura militar), Sócrates torna-se uma figura amplamente reconhecida na Atenas de meados do período clássico.

A mais antiga atestação de referências diretas a ele nesse contexto encontra-se na comédia *As Nuvens*, de Aristófanes, apresentada originalmente em 423 AEC, na qual aparece associado a outros fisiólogos (como Anaxágoras) e sofistas (como Górgias), desempenhando o papel de um professor que ensina doutrinas inovadoras sobre as divindades e a natureza, assim como estratégias para tornar mais forte o discurso mais fraco. Trata-se de uma caricatura que conglera vários aspectos da atuação de diferentes grupos de intelectuais em atividade na Atenas do período, mas nos indica a (im)popularidade de Sócrates, uma vez que ele pode ser escolhido e publicamente reconhecido como o representante principal de um conjunto de pessoas ridicularizadas pela comédia aristofânica.

Apesar da representação desfavorável que Sócrates encontra na mais antiga atestação supérstite de sua figura, a lista de contemporâneos que se dedicaram a representá-lo positivamente, sobretudo por meio do gênero reconhecido por Aristóteles como uma composição mímica chamada de diálogos socráticos [Σωκρατικοὺς λόγους] (*Poética* 1447b10) inclui nomes tão importantes para a tradição filosófica grega antiga quanto os de Platão, Xenofonte e Antístenes. Com base nas obras desses autores e de outros mais tardios, incluindo os escritos de Aristóteles, Cícero, Sêneca e Diógenes Laércio, estudiosos dedicados a traçar as principais ca-

¹ A tradução de trechos em língua estrangeira é de nossa autoria sempre que não houver indicação em contrário. A epígrafe da seção foi extraída do livro *Silogismos da amargura*, de Emil Cioran (orig. 1956).

racterísticas de Sócrates, entendido aqui como a figura histórica por trás dessas caracterizações transmitidas por escrito, propõem o seguinte acerca dele:

[...] interesse primário (ou exclusivo) em ética; busca por definições; ironia, acompanhada pelo hábito de não responder, atribuindo-se a si próprio ignorância; explicitação de normas conversacionais conscientes; emprego do método indutivo (*epagôgê*); refutação; preocupação de se conhecer e cuidar de si; equação da virtude ao conhecimento; curiosidade sobre a ensinabilidade da virtude; crença na unidade da virtude; afirmação da involuntariedade do mal e da impossibilidade de *akrasia* ("incontinência"); proibição absoluta de cometer injustiça; e um sutil ceticismo político (MOORE, 2019, p. 7)².

Há bastante controvérsia sobre a possibilidade de se explorarem essas caracterizações de Sócrates em obras antigas transmitidas por escrito para alcançar um cerne de verdade sobre sua atuação histórica na Atenas do período clássico. Isso porque, apesar de algumas linhas de convergência nas características sugeridas pela forma como Platão e Xenofonte o apresentam de modo geral em suas obras supérstites, não se pode negar as diferenças consideráveis que subjazem entre eles e mesmo no interior do *corpus* de cada um desses autores. Ademais, cumpre ter sempre em mente que o documento mais antigo sobre Sócrates o aproxima tanto de pensadores naturalistas da tradição jônica quanto de sofistas, sem sugerir a existência de uma dimensão propriamente ética em sua atuação.

Para se ter uma ideia das variações que as representações de Sócrates podem encontrar no interior do *corpus* de um mesmo autor, pode ser instrutivo propor um voo panorâmico pelos escritos de Platão. Em suas obras tradicionalmente consideradas de juventude, seu mestre aparece como alguém que coloca sob suspeita todo valor socialmente instituído, por mais tradicional que ele pudesse ser, a fim de submetê-lo a um exame crítico guiado pelo princípio do *lógos*. Atuando como um dissidente do código social hegemônico na Atenas democrática de fins do século V AEC, Sócrates contrapõe-se a seus contemporâneos não apenas em termos teóricos, mas também por meio de uma atuação prática na vida pública (DAVID-JOUGNEAU, 2010, p. 85). Isso é especialmente válido para os diálogos aporéticos, como o *Cármides*, o *Eutífron*, o *Laques* e o *Mênon*, por exemplo, no qual predomina um dos momentos "negativos" do método dialético pretensamente inaugurado por Sócrates. De uma perspectiva interna à situação dramática representada por Platão, a figura de Sócrates vale-se da ironia para operar o *élenkhos* [refutação], submetendo a uma análise crítica as crenças de seus contemporâneos em certos valores como temperança, piedade, coragem e virtude. Nas obras consideradas tardias dentro do *corpus* platônico, essa dimensão dialógica da atuação de Sócrates começa a ceder cada vez mais espaço a uma exposição monológica de determinadas teorias e argumentações propositivas, como se encontra na *República*, no *Timeu* e nas *Leis*. A sugestão por trás desse tipo de organização do *corpus* platônico em fases distintas sugere que a figuração do Sócrates mais cético, adepto da refutação de crenças e valores impróprios de seus contemporâneos, seria mais próxima da figura histórica e, por isso, apareceria nas obras platônicas de juventude; en-

² A síntese é proposta com base no que sugerem Laks e Most na edição de fragmentos e testemunhos atribuídos a Sócrates, tal como dispostos no volume 8 do livro *Early Greek Philosophers* (LAKS; MOST, 2016, p. 293-411). Uma outra lista sobre aspectos fundamentais do imaginário formado sobre a figura de Sócrates ao longo da história, composta por Françoise Routhier (1990, p. 67-68), pode ser trazida aqui para complementar as características supracitadas: Sócrates era feio; era filho de uma parteira e um escultor; tinha uma esposa, Xantipa, que o maltratava; participou de guerras; tinha filhos; era resistente ao frio e ao calor; jamais ficava bêbado, embora bebesse com frequência; andava na companhia de jovens de estirpe; era procurado por jovens de estirpe; recebia conselhos de um espírito [*daímon*]; apaixonou-se por Alcibiades; opunha-se aos sofistas; foi condenado na Assembleia de seus concidadãos por condutas "impiedosas"; recusou-se a fugir da prisão; no dia de sua morte, mandou embora a família para que pudesse conversar melhor com seus amigos; reconfortou o homem responsável por ministrar-lhe o veneno; tomou o veneno sem interromper a conversa que mantinha com seus amigos.

quanto a figura do Sócrates mais assertivo e propositivo seria porta-voz das doutrinas de Platão, figurando em suas obras de maturidade³. Embora estudiosos recentes tendam a modalizar essas distinções estanques entre um Platão socrático na juventude e um Sócrates platônico nos diálogos tardios, é inegável que certas obras do *corpus* de Platão podem ser agrupadas segundo semelhanças e diferenças na forma de representar a personagem Sócrates e as estratégias discursivas e doutrinas apresentadas, ou não, por ele (ZAPPEN, 2004, p. 2-21).

O mesmo tipo de contradições e ambiguidades nas representações socráticas podem ser encontradas nas obras de Antístenes, Xenofonte e da maioria daqueles que escreveram sobre Sócrates de forma mais detida na Antiguidade. Evidentemente, os problemas na transmissão integral dessas obras podem dificultar que se formem ideias tão completas quanto as que suscitam os escritos de Platão, mas o que interessa aqui é destacar o que todas essas representações parecem compartilhar, qual seja, o reconhecimento da centralidade da figura de Sócrates para a prática filosófica na Atenas do período clássico e para as diferentes tradições filosóficas que passam a reivindicá-lo como seu predecessor nos séculos seguintes, incluindo grupos tão diversos quanto os cínicos, os estoicos e os epicuristas.

A consolidação do consenso acerca da importância de Sócrates acontece como um desenvolvimento histórico posterior à sua morte, pois não custa lembrar que o fim de sua vida é debatido e votado democraticamente pelos seus próprios concidadãos atenienses, que o condenam sob as acusações de introduzir novas divindades na *pólis* e perverter a juventude (como se encontra representado nas *Apologias* de Platão e Xenofonte). Ou seja, Sócrates é figura controversa entre seus contemporâneos e essa situação só se altera, paulatinamente, porque aqueles que se encarregam de exaltar seu nome e preservar sua memória têm sucesso em impor sua própria valorização de Sócrates, em detrimento da maledicência de seus adversários. Trata-se aqui de um dos pontos centrais na forma como uma perspectiva platônico-aristotélica concebe a história da filosofia antiga e consolida sua própria versão desses fatos.

Para mostrar o resultado dessa disputa em torno de Sócrates, com seu estabelecimento como figura central para o pensamento grego antigo, basta ter em vista que Diógenes Laércio, embora adote uma bipartição da história da filosofia grega entre seu ramo “jônico” e seu ramo “itálico”, reserva um lugar de honra para Sócrates em sua obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*:

Voltando à relação Arquelaus-Sócrates, no momento de enumerar as partes da filosofia (física, ética e dialética), Diógenes observa que “até Arquelaus existiu a espécie física; a partir de Sócrates, existiu, como se disse, a espécie ética e a partir de Zenão de Eleia, a parte dialética” (D.L. 1.18). O capítulo consagrado a Arquelaus o repete (D.L. 2.16 e 20). Disso não decorre menos que a tematização ocasional da ruptura socrática apareça necessariamente, em razão da construção global, como um momento subordinado (LAKS, 2013, p. 36).

Ou seja, apesar de dividir a história da filosofia antiga em dois ramos principais, seu arranjo geral propõe também um desenvolvimento histórico do campo de uma perspectiva unilinear que reconhece em Sócrates o ponto de inflexão responsável por inaugurar reflexões de caráter ético no seio de debates até então exclusivamente voltados para questões da *phýsis*.

³ Um exemplo desse tipo de entendimento é o que propõe Bakhtin (1970, p. 129) quando afirma: “Em Platão, nos diálogos do primeiro e segundo períodos de sua obra, o reconhecimento do diálogo como natureza da verdade ainda é mantido em seu próprio universo filosófico, embora de forma enfraquecida. É por isso que o diálogo destes períodos ainda não se transforma para ele num simples processo de exposição de ideias prontas (para fins educativos) e Sócrates ainda não se transforma num ‘mestre’. Contudo, no último período da obra de Platão, este já não é mais o caso; o sistema monológico que constitui seu conteúdo começa a destruir a forma do ‘diálogo socrático’”.

Essa centralidade de Sócrates, elaborada, portanto, desde as próprias obras antigas, será um dos pilares constitutivos da forma como a Modernidade organizará sua história da Filosofia⁴.

Às margens da história da Filosofia: Xantipa

Que descoberta útil Sócrates aprendeu com Xantipa?
(JOYCE, 1988, p. 170)⁵.

A mulher e as experiências femininas são objetos tradicionalmente negligenciados pelos vários campos dedicados ao estudo da Antiguidade, especialmente pela Filosofia Antiga. Nas últimas décadas, contudo, mudanças nos grupos socioeconômicos ingressantes na universidade, e por conseguinte nos cursos de Filosofia, Letras, História e outros, têm permitido que novas perspectivas venham a questionar as tendências hegemônicas na prática tradicional dessas disciplinas, trazendo novidades em termos de teorias, metodologias e objetos de estudo. Essas mudanças na identificação socioeconômica dos grupos universitários vêm atreladas a transformações mais amplas na própria sociedade civil, com movimentos relacionados à luta pelos direitos das mulheres, dos negros, dos homossexuais, dos povos indígenas e de outras “minorias” políticas. O resultado disso pode ser visto na produção de novos materiais acadêmicos de qualidade, elaborados a partir de perspectivas desafiadoras do *status quo*, em consonância com novos campos de estudo, como os que são chamados na esfera anglófona de *women's studies*, *black studies* e *queer studies*.

Um dos trabalhos pioneiros na reflexão crítica sobre representações da mulher na Antiguidade greco-romana é a obra de Sarah Pomeroy, publicada originalmente em 1975 com o título de *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*. Nela, a estudiosa propõe um levantamento diacrônico em dez capítulos, analisando desde as divindades representadas pela civilização micênica, passando por estudos sobre a Grécia dos períodos arcaico, clássico e helenístico, até a Roma republicana e, posteriormente, imperial. Esse estudo consegue propor uma visão extremamente crítica da marginalização da mulher nas sociedades antigas, a partir de uma descrição atenta de sua condição, fazendo ao mesmo tempo um trabalho de resgate de figuras femininas de destaque. Desde então, outros estudos têm levado adiante essa dupla preocupação de: i) crítica da condição feminina na Antiguidade; ii) revalorização de mulheres marginalizadas pela tradição posterior. Tal é o caso de *Women's Influence on Classical Civilization*, editado por Fiona McHardy e Eireann Marshall (2004), publicação em que se encontra o instigante artigo de Gráinne McLaughlin sobre “The logistics of gender from classical philosophy”. No Brasil, o excelente livro *O feminino na literatura grega e latina*, organizado pelas estudiosas Elaine Cristina Prado dos Santos, Katia Teonia Costa de Azevedo e Maria Aparecida de Oliveira Silva (2023), trata de personagens femininas literárias/mitológicas (como Pandora, Helena e Electra), além daquelas propriamente históricas (como Aspásia, Cleópatra e Hipátia).

Nesse movimento de releitura crítica da tradição greco-romana antiga, a partir de novas perspectivas, acreditamos ser possível questionar o lugar reservado a Xantipa pela história da Filosofia, tradicionalmente entendida como o avesso de Sócrates. Ou seja, posto que Sócrates

⁴ O termo “pré-socrático” aparece cunhado num manual do final do século XVIII, da autoria de Eberhard, e dá início a uma série de debates sobre a melhor forma de compreender os desenvolvimentos históricos da Filosofia Antiga. As discussões atravessam o século XIX até sua consagração no título do empreendimento editorial de Hermann Diels, o fundador dos estudos pré-socráticos modernos, que oferece em 1903 a primeira edição científica dos fragmentos dos pré-socráticos sob o título de *Die Fragmente der Vorsokratiker* (LAKS, 2013, p. 39).

⁵ Pergunta que a personagem de John Eglinton faz a Stephen Dedalus no romance *Ulysses*, de James Joyce (orig. 1922).

aparece como o ponto central da Filosofia Antiga, Xantipa se encontra em suas antípodas, excluída do que é entendido como a prática filosófica propriamente dita⁶.

Em seu levantamento crítico acerca das “companheiras de Sócrates”, Jules Labarbe (1998) resume a questão das relações entre Sócrates e as mulheres com as seguintes palavras:

Se a tradição literária relativa a Sócrates dá lugar privilegiado à apresentação da sua doutrina, à sua caracterização como filósofo, não deixa de documentar os seus traços de indivíduo simples, assim como aspectos da sua existência quotidiana. Geralmente é com os homens que ele nos é mostrado conversando o dia todo, principalmente com os jovens, mesmo muito jovens, em um ambiente nem sempre isento de ambiguidades. O ambiente socrático, como costumamos percebê-lo, é um ambiente essencialmente masculino. No entanto, várias mulheres gravitam em torno dele, em várias funções. Sócrates mantém conversas regulares com intelectuais como Aspásia e Diótima, trocas ocasionais de comentários com damas de pouca virtude como Teodota e Calisto. As atividades femininas frequentemente chamam sua atenção: o ofício de parteira exercido por sua mãe Fenareta (Φαινάρητη), ou, em um nível completamente diferente, a apresentação de uma dançarina acrobata, durante um banquete em Cálías, cuja destreza e intrepidez ele admira. Finalmente, ninguém ignora a situação e as tarefas altamente valorizadas com que ele gratifica certas cidadãs na sua visão do regime político ideal (LABARBE, 1998, p. 5).

Pretendemos refletir sobre a figura feminina que ronda de mais perto a figura do próprio Sócrates, levando em conta principalmente os testemunhos contemporâneos dessa relação. Concentrar-nos-emos, portanto, nas passagens em que Xantipa ou referências a ela aparecem de forma significativa. Sua presença feminina costuma perturbar o consenso falocêntrico nos contextos em que ela surge, em geral resistindo a tentativas de submetê-la ao que costuma ser o silêncio e a discricção impostos como regras de conduta para as mulheres de Atenas (na linha do que sugere Péricles em sua famigerada oração fúnebre, pronunciada ao fim do primeiro ano da Guerra do Peloponeso, tal como relatada por Tucídides, 2.34-46).

Antes de passar a essa exposição, contudo, cumpre fazer um esclarecimento preliminar:

[A] vida conjugal de Sócrates jamais foi simples: os depoimentos a respeito dela, à primeira vista inconciliáveis, levantam questões tão entrelaçadas que a maneira mais razoável de tratar do assunto me pareceu conceber a exposição como uma série de análises distintas, cada uma com seu próprio título. Esses difíceis testemunhos dão a Sócrates duas companheiras: uma Xantipa, outra Mirto. As opiniões dos mais antigos diferem quanto à sua dualidade e, caso o admitam, quanto à sua ordem de sucessão na casa de Sócrates, bem como quanto aos seus respectivos estatutos (LABARBE, 1998, p. 6).

Várias são as fontes tardias que fundamentam um entendimento como esse⁷. Para o que nos interessa aqui — sem entrar em detalhes sobre Mirto⁸ —, a forma como a tradição delinea as diversas relações entre Sócrates e figuras do gênero feminino é emblemática do significado profundo que questões de gênero podem suscitar no âmbito da tradição filosófica consolidada

⁶ Na linha do que propõe Marie de Gandt (2017, p. 45), em seu excelente artigo sobre “Xantipa, a anti-*lógos*”: “Investigar sobre Xantipa é reabrir nossa concepção da razão, tal como definida desde Sócrates. É ver o inverso feminino do *lógos*, dessa racionalidade discursiva que Sócrates encarna para o pensamento ocidental. É se interrogar sobre a repartição dos gêneros que esse *lógos* recobre. É procurar o que foi situado fora da razão desde sua definição originária, explorando o saldo feminino para repensar as próprias formas por meio das quais costumamos pensar”.

⁷ Dentre elas, cumpre destacar: Plutarco, *Aristides* 27.3-4; Pseudo-Luciano, *Alcione* 8; Ateneu, 13.555D-556B; Diógenes Laércio 2.26-274; Sêneca, *De Matrimonio* fr. 62 Haase; Cirilo, *Contra Juliano*; Teodoro, *Terapêutica das doenças helênicas*.

⁸ Para considerações sobre o *status* das duas possíveis mulheres de Sócrates, assim como a ordem cronológica de seus matrimônios e do nascimento de seus filhos: (FITTON, 1970; WOODBURY, 1973; BICKNELL, 1974).

como hegemônica no Ocidente. Em vista disso, podemos citar o que Sêneca afirma sobre os infortúnios familiares de Sócrates (*Epístola* 104.27), com ênfase no caráter ruim de Xantipa:

Se quereis um exemplo concreto, tomai o caso de Sócrates, esse velho que suportou tudo quanto imaginar se pode [...]. Sem falar em tudo por que ele passou na sua vida familiar, quer o caráter intratável e a língua afiada da mulher, quer a rebeldia dos filhos que mais se assemelhavam à mãe do que ao pai.

Em outras passagens de Sêneca, o temperamento irascível de Xantipa é contraposto à imperturbabilidade de Sócrates, de modo a dar ainda mais relevo às qualidades de conduta do homem sábio (*Sobre a constância do sábio* 18.6; *Sobre a ira* 2.7.1; 3.11). O teor anedótico das fontes antigas mantém um aspecto “doméstico” da caracterização de Sócrates quando está na companhia de sua esposa, refletindo sempre sobre seu “gênio ruim” como aquilo que aparecerá para uma tradição futura como paradigmático de mulheres difíceis. Exatamente isso é o que surge sedimentado numa passagem como esta, coligida entre os fragmentos do texto *Sobre o matrimônio* de Sêneca (frag. 9 Bickel; frag. 62 Haase; frag. 62 Lentano):

Certa ocasião, Sócrates, como quisesse opor alguma resistência ao sem-número de insultos lançados por Xantipa de um lugar mais alto, estando ele completamente encharcado de água suja, depois de limpar a cabeça, respondeu apenas: “Eu sabia que depois destes trovões se seguiria uma enxurrada” (Jerônimo, *Contra Joviniano* 1.48 = PL col. 279 A)⁹.

A presença (indesejável) de Xantipa

Hegel não dirá muita coisa sobre a mãe de Sócrates, nem mencionará o nome de Xantipa, essa megera sobre a qual as fontes antigas e, depois, Nietzsche fizeram um grande alarde. Ele também prefere não entrar na questão da bigamia de Sócrates. Como o próprio Platão, no *Fédon*, Hegel tira as mulheres e crianças da sala; ele dispensa as mulheres com seu *páthos*, suas lamentações e gritarias, que poderiam opor algum tipo de resistência à dialética de seu sistema (KOFMAN, 1989, p. 91).

A representação de Xantipa no *Fédon*, de Platão, é digna de nota, uma vez que não é sua presença, mas sim sua ausência que dá ensejo à possibilidade do último momento de interlocução entre Sócrates e seus companheiros. No início do diálogo, a presença de Xantipa é notada como incômoda e, portanto, removida, enquanto seu retorno só acontece depois que a conversa já terminou, marcando assim o encaminhamento da ação propriamente dita (isto é, a morte de Sócrates por envenenamento). Xantipa serve de moldura para o momento dialógico do *Fédon*. Nesse sentido, as referências a ela funcionam como “parênteses” abertos para que a reflexão filosófica possa realmente acontecer.

Eis o relato que Fédon de Élís faz para Equécrates de Fliunte:

Ao chegarmos, o porteiro que costumava receber-nos veio ao nosso encontro para dizer que esperássemos fora e não entrássemos sem que ele avisasse. Disse-nos: “Os Onze estão tirando os ferros de Sócrates e lhe comunicam que hoje ele morrerá”. Não muito tempo

⁹ Uma análise pretensamente histórica da biografia “real” de Xantipa faz a sugestão curiosa de que — sem prejuízo da possível historicidade desse tipo de conduta por parte da “zelosa” esposa de Sócrates — existiriam, por trás das imagens empregadas nessa anedota, alusões cômicas ao azedume de seu ciclo menstrual: os trovões seriam as variações de humor da tensão pré-menstrual de Xantipa, enquanto a enxurrada seria o próprio fluxo de sua menstruação (SPINELLI, 2017, p. 281-282).

depois, voltou para dizer-nos que entrássemos. Ao penetrarmos no recinto, encontramos Sócrates, que acabava de ser aliviado dos ferros, e Xantipa — certamente a conheces — com o filho pequeno dele, sentada. Ao ver-nos, começou Xantipa a lastimar-se e clamar, como as mulheres costumam fazer, dizendo: “Ó Sócrates, pela última vez, contigo teus amigos conversarão e tu com eles”. Virando-se para Críton, Sócrates lhe disse: “Ó Críton, leva-a para casa”. A isso, alguns dos homens de Críton a retiraram, enquanto gritava e batia (Platão, *Fédon* 59e-60b).

Nessa breve passagem, aparecem alguns aspectos determinantes da representação de Xantipa (ainda que em função de Sócrates): em primeiro lugar, certa proximidade entre os dois, posto que ela já estivesse ao lado do marido antes da chegada de seus companheiros; em segundo, seu relativo renome, uma vez que o narrador do diálogo, um estrangeiro de fora de Atenas (Fédon de Élis) assume que seu interlocutor, também estrangeiro (Equócrates de Fliunte), já tenha ouvido falar previamente sobre Xantipa; enfim, sua liberdade de palavra e ação, pouco convencional para mulheres atenienses da época (SAXONHOUSE, 2018, p. 616-621). Ela é quem anuncia o último diálogo entre Sócrates e seus companheiros, sugerindo de forma ambivalente (e altamente sugestiva) seu caráter derradeiro (ὑστάτων): afinal, aquele seria não apenas o último diálogo de Sócrates, mas sua principal oportunidade para conversar sobre as coisas últimas. Ainda assim, Xantipa conhece seu marido bem o suficiente para saber que — mesmo naquela situação excepcional — não poderia ficar para acompanhar a conversa. Nesse sentido, ainda que suas palavras possam conter uma parte notável de compaixão por Sócrates e seus companheiros, impossibilitados para sempre de ter suas agradáveis conversas (SAXONHOUSE, 2018, p. 618-619), há ali também a tristeza de quem reconhece que a chegada daquelas pessoas significa a necessidade forçada de sua saída, independentemente do quanto grite e se debata¹⁰.

Xantipa é apresentada como uma mulher não-obediente e rebelde, isto é, como um exemplo extremo das contrariedades que o gênero feminino pode impor ao masculino. Na segunda passagem em que Xantipa aparece, ao final do *Fédon* (116a), seu nome não é explicitado, mas sua presença é aludida na referência às mulheres de casa [αἱ οἰκεῖαι γυναῖκες], na companhia de três crianças:

Depois de tomar banho, trouxeram-lhe os filhos — dois ainda eram pequenos; o outro, mais crescido. Chegaram também as mulheres de casa, com as quais ele conversou na frente de Críton, e depois de lhes haver feito certas recomendações, pediu que retirassem dali as mulheres e os meninos e veio para o nosso lado (Platão, *Fédon* 116a).

Ao contrário do que pode sugerir uma leitura que busca valorizar a menção explícita à ausência de Xantipa no contexto do debate filosófico como uma espécie de suspeita levantada pelo próprio Platão contra a argumentação apresentada por Sócrates acerca da imortalidade da alma (SAXONHOUSE, 1998), acreditamos que a encenação dessa ausência possa ser vista como sintomática da marginalização que a tradição filosófica hegemônica (encarnada aqui

¹⁰ Sobre a possível rudez na forma como Sócrates manda Xantipa de volta para casa, conferir: (LÖNBORG, 1949; GANDT, 2017; SAXONHOUSE, 2018, p. 616-621). A esse respeito, parece-nos especialmente pertinente o que sugere Marie de Gandt (2017, p. 52): “Quem é a Xantipa que Sócrates manda embora? É antes de tudo uma figura tradicional dos derradeiros instantes, uma vez que as mulheres são as encarregadas do treno, isto é, da lamentação fúnebre. Sócrates recusa aqui os choros inoportunos que precederem sua morte. Simetricamente, um pouco depois, o filósofo decide antecipar o fim: ele tomará um banho para poupar as mulheres de terem que limpar seu cadáver depois. Mais do que um delicado gesto de desvelo, trata-se aí de um modo de reivindicar para si a tarefa que é reservada às mulheres, a fim de mantê-las afastadas”. Na sequência, a estudiosa explora a relação entre Xantipa e o *oikos* [lar] de Sócrates, analisando o sentido que pode ter sua recusa em aceitar essa presença durante seus instantes finais (GANDT, 2017, p. 53-4).

pelo platonismo) impôs a figuras femininas. Afinal, uma tendência majoritária nas leituras do *Fédon* é a de que essa passagem esteja sugerindo só ser possível tratar das questões últimas da existência – isto é, fazer filosofia – na ausência de mulheres e crianças¹¹.

Figuras femininas ex-apropriadas pelo Sócrates platônico

Xantipa — Sócrates encontrou uma mulher tal como precisava — mas não a teria buscado se a tivesse conhecido suficientemente bem: mesmo o heroísmo desse espírito livre não teria ido tão longe. Pois Xantipa o impeliu cada vez mais para a sua peculiar profissão, ao tornar sua casa e seu lar inabitáveis e inóspitos: ela o ensinou a viver nas ruas e em todo lugar onde se pudesse prostrar e exercer o ócio, e com isso o transformou no maior dos dialéticos de rua de Atenas: que afinal se comparou a um moscardo impertinente, colocado por um deus no pescoço do belo cavalo Atenas, para impedi-lo de repousar (NIETZSCHE, 2000, p. 211).

O rebaixamento de figuras femininas na tradição platônica acerca de Sócrates vem complementado por uma estratégia que acaba por promover uma espécie de apropriação masculina de potencialidades caracteristicamente femininas. Trata-se de uma representação complexa em que o rebaixamento de figuras femininas se faz acompanhar por passagens em que Platão mostra Sócrates recorrendo a certas atividades femininas (como a geração de bebês e o parto), para propor uma espécie de contraparte masculina, “depurada”, dessas mesmas atividades, a fim de enfatizar o que elas revelam de mais positivo na atuação dos homens.

Vejamos o seguinte trecho do discurso de Sócrates no *Banquete* de Platão, quando ele cita os ensinamentos de Diotima sobre os homens fecundos na alma, que – diferentemente dos homens fecundos apenas no corpo – buscam maneiras mais duradouras e valiosas de conceber e procriar:

Convivendo com a beleza, segundo penso, e em contato com ela, [um desses divinos homens] gera e dá nascimento às coisas de que, havia muito, sua alma estava prenhe; perto ou longe, não pensa em mais ninguém, e cria juntamente com ele o produto dessa união. A comunhão de semelhante par é muito mais íntima do que a que se observa entre pais e filhos, porque estreitada com laços afetivos muito mais firmes, visto possuírem em comum filhos mais belos e mais imortais. Não há quem não prefira os filhos dessa natureza aos da geração humana, quando olha com virtuosa inveja para Homero, Hesíodo e outros excelentes poetas, e reflete nos produtos que nos legaram e lhes granjearam glória e memória imperecíveis. Ou então, caso queiras, continuou, “quando considera a qualidade dos filhos deixados por Licurgo na Lacedemônia, defesa e salvaguarda da Lacônia e, por assim dizer, de toda a Hélade. Entre vós, também, Sólon é venerado por haver concebido vossas leis, assim como entre os helenos e entre os bárbaros outros mais por toda a parte produziram um sem-número de obras excelentes e geraram de mil modos a virtude. Por

¹¹ Essa forma de entender a prática filosófica poderia ter sido bastante diversa na história do pensamento, mesmo no interior de uma tradição filosófica que ainda estivesse fundada na centralidade da figura de Sócrates. Numa versão alternativa à representação platônica de Sócrates (que tende a se concentrar em suas aparições públicas), a obra de Xenofonte também o mostra em situações domésticas, assumindo posicionamentos que amiúde dignificam Xantipa, enquanto mãe (*Memoráveis*) e esposa (*Banquete*). Em suas palavras, surge com frequência a apreciação das potencialidades físicas e intelectuais da natureza feminina [ἡ γυναικεία φύσις] (*Banquete* 2.9), ainda que sem desconsiderar as dificuldades inerentes à experiência do casamento e da maternidade para a mulher, segundo formulações que parecem evocar a atividade filosófica do próprio Sócrates (SAXONHOUSE, 2018, p. 612-6). Numa passagem das *Memoráveis* (2.8), Sócrates defende Xantipa das palavras depreciativas de seu filho, Lâmprocles, que a acusava de “dizer coisas que ninguém gostaria de ouvir em toda a vida” [ἀλλὰ νῆ Δία, ἔφη, λέγει ἃ οὐκ ἄν τις ἐπὶ τῷ βίῳ παντὶ βούλοιο ἀκοῦσαι]. Para a tradição filosófica hegemônica, quem diz coisas difíceis de serem ouvidas — e merece ser louvado justamente por isso — é Sócrates. Contudo, essa mesma tradição filosófica atribui as ações e palavras “difíceis” de Xantipa ao gênio ruim da mulher, sugerindo sua incompatibilidade com a prática da filosofia.

causa de tais filhos já foram instituídos muitos templos em seu louvor, o que jamais fizeram por seus pais os da geração carnal” (Platão, *Banquete* 209c-e).

Algo semelhante pode ser sugerido a partir da forma como o Sócrates platônico se apropria da atuação da parteira para se referir à atividade de engendrar novas ideias em seus interlocutores. Trata-se, obviamente, de um deslocamento com relação àquilo que é a atividade maiêutica propriamente dita, mas o Sócrates representado na obra de Platão reivindica o que parece ter sido a atividade de Fenareta, sua mãe, como modelo daquilo que ele próprio — em termos filosóficos — promove junto a seus interlocutores.

A esse respeito, vale a pena levar em conta o que afirma um estudioso do diálogo *Teeteto*, no qual essa imagem é mais detidamente explorada por Platão:

Sócrates, em 149a, para extrair de Teeteto uma definição de conhecimento, revela a ele e a Teodoro o seu modo de ajudar os jovens a gerar seus saberes. Sócrates relata que aprendeu isso com sua mãe, uma parteira. A parteira, em geral, explica ele, só pode ser uma mulher que já pariu e que não pode mais gerar filhos, uma vez que o gênero humano não é capaz de adquirir uma arte sem antes tê-la experimentado (149c). Graças a este saber, a parteira consegue identificar a mulher mais jovem que passa por uma situação similar à que ela já passou e, por meio de drogas e encantamentos, pode conduzir à geração de filhos saudáveis ou, quando for o caso, guiar o aborto (149b-c). Além disso, aponta Sócrates, a parteira, por possuir a arte da geração, julga-se capaz de participar do processo de fecundação, indicando qual a melhor mulher para determinado homem e o melhor homem para determinada mulher. Esta última arte, diz Sócrates, é aquilo de que ela mais se orgulha (149d). Depois de caracterizá-la, Sócrates compara-se à parteira, dizendo que, enquanto ela ajuda a gerar seres humanos, ele, por sua vez, põe à prova, na alma dos jovens, seu pensamento, diferenciando aquilo que é verdadeiro e legítimo daquilo que é falso e imaginário (150c). Desse modo, quem convive com ele e é favorecido pela divindade progride tanto aos seus olhos como aos olhos dos outros; porém, quando este menospreza seu convívio em favor de uma má companhia, antes do tempo necessário, destrói aquilo que estava prestes a nascer. Já aquele que continua o contato diário com Sócrates fica desorientado pelo duro trabalho que realizaram, até o momento em que ele, com sua arte, o acalma. Aquele, porém, que na sua companhia não conseguiu produzir nenhum saber, Sócrates aproxima-o de alguém mais útil (GABIONETA, 2015, p. 36).

Esse trecho mostra o nível de profundidade com que a apropriação da imagem da parteira funciona na explicitação da atuação de Sócrates da perspectiva platônica assumida no *Teeteto* (ainda que com implicações mais amplas para a caracterização do filósofo e seu método dialético como uma espécie de maiêutica). O curioso é que a valoração filosófica da atividade feminina de gerar filhos e parir-los (ou ajudar a parir-los) seja sempre inferior àquilo que determina a atuação masculina na política ou na filosofia, pelo menos da forma como essas atividades vêm apreciadas na obra de Platão, e esse tipo de estratégia não é indiferente para quem queira compreender certos aspectos da tradição filosófica que se torna hegemônica no Ocidente¹².

Maternidade e feminilidade aparecem na Filosofia, mas frequentemente de modo que as imagens associadas a elas sugiram seu rebaixamento, enquanto se apropriam desses traços por meio da criação de um campo metafórico que propõe a existência de uma prática masculina “depurada” de atividades tipicamente femininas – valorizadas de forma positiva apenas em sua versão “masculina” da prática –, como no caso da maiêutica de Sócrates (*Teeteto*) e daquilo que

¹² Alguns intérpretes de Platão preferem compreender as referências que sua obra faz a mulheres e atividades femininas numa chave estritamente positiva, sugerindo existir aí uma valorização aberta da mulher. Para exemplos desse tipo de abordagem, ver os artigos de Jovelina Souza (2013) e Miguel Spinelli (2017).

afirma Diotima sobre a gestação, também por meio do discurso de Sócrates (*Banquete* 209c-e), quando propõe que gerar poemas, discursos e leis é superior à geração de filhos de carne e osso. Ou seja, o que se encontra em jogo aqui é um processo de rebaixamento sistemático daquilo que, a princípio, seria próprio do “outro” (o “outro” com relação ao masculino), para que em seguida seja possível proceder a uma apropriação disso por meio de uma versão “depurada” e “positiva” desse mesmo material em termos simbólicos. Embora os homens dependam da reprodução feminina, a construção da ideia de autonomia masculina no campo da Filosofia passa pelo rebaixamento do que é próprio das mulheres (a gestação e o parto), para que metáforas de atividades femininas sejam então empregadas na descrição positiva de atividades doravante entendidas como próprias de homens: gerar obras, parir ideias. A um só tempo, define-se tanto o “outro” do homem (com o consequente rebaixamento da mulher em termos sociais) quanto o que é o próprio do homem (com a garantia de sua entronização numa posição de destaque). Nesse sentido, enquanto a reprodução biológica – colocada como o próprio do feminino – é vista como algo negativo, de ordem física, material e sensível, a reprodução intelectual – complementarmente colocada como própria do masculino – aparece como algo positivo, de ordem metafísica, espiritual e inteligível. Flagrar os momentos inaugurais de construção dessas dicotomias é fundamental para que possamos não apenas questioná-las, mas também abrir o espaço necessário a uma concepção alternativa de prática filosófica no presente.

Referências

- BAKHTINE, M. *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*. Paris: L'Âge d'Homme, 1970.
- BICKNELL, P. J. Sokrates' mistress Xanthippe. *Apeiron*, v. 8, n. 1, 1974, p. 1-5.
- CIORAN, E. *Syllogismes de l'amertume*. In: CIORAN, E. *Œuvres*. Paris: Gallimard, 1995. p. 743-813.
- DAVID-JOUGNEAU, M. *Socrate dissident: Aux sources d'une éthique pour l'individu citoyen*. Paris: Solin, Actes Sud, 2010.
- FITTON, J. W. "That was no lady, that was...". *Classical Quarterly*, v. 20, n. 1, 1970, p. 56-66.
- GABIONETA, R. A maiêutica socrática como 'união' de teorias no *Teeteto*. *Revista Classica*, v. 28, n. 2, 2015, p. 35-45.
- GANDT, M. de. Xanthippe, l'anti-logos. *Lettres de la société de psychanalyse freudienne*, v. 38, n. 2, 2017, p. 45-56.
- JOYCE, J. *Ulysses*. Notes by Don Gifford with Robert J Seidman. Revised and Expanded edition. Berkeley: University of California Press, 1988.
- KOFMAN, S. *Socrate(s)*. Paris: Éditions Galilée, 1989.
- LABARBE, J. Les compagnes de Socrate. *L'Antiquité classique*, Tome 67, 1998, p. 5-43.
- LAKS, A. *Introdução à "filosofia pré-socrática"*. Trad. Miriam Campolina Peixoto. São Paulo: Paulus, 2013.
- LAKS, A.; MOST, G. W. (Eds.). *Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- LÖNBORG, S. Socrates and Xanthippe. *Theoria*, v. 15, n. 1-3, 1949, p. 198-204.

MCHARDY, F.; MARSHALL, E. (Eds.). *Women's influence on classical civilization*. London; New York: Routledge, 2004.

MCLAUGHLIN, G. The logistics of gender from classical philosophy. In: MCHARDY, F.; MARSHALL, E. (Eds.). *Women's influence on classical civilization*. London; New York: Routledge, 2004. p. 7-25.

MOORE, C. Introduction: Socrates' writing as writings about Socrates. In: MOORE, C. (Ed.). *Brill's Companion to the reception of Socrates*. Leiden; Boston: Brill, 2019. p. 1-37.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

PLATÃO. *Diálogos. Vols. III-IV: Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

POMEROY, S. *Goddesses, whores, wives and slaves: women in Classical Antiquity*. With a New Preface by the Author. New York: Schocken Books, 1995.

ROUTHIER, F. Socrate peut-il être une femme? *Chimères. Revue des schizoanalyses*, n. 9, 1990, p. 62-94.

SAXONHOUSE, A. W. Xanthippe and philosophy: Who really wins. In: CLEARY, J. J.; GURTNER, G. M. (Eds.). *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Leiden: Brill, 1998.

SAXONHOUSE, A. W. Xanthippe: Shrew or Muse. *Hypatia*, v. 33, n. 4, 2018, p. 610-25.

SENECA. *De matrimonio*. In: COELHO, L. A. S. R. *O matrimónio do Sapiens: estudo e tradução dos fragmentos do De matrimonio de Lúcio Aneu Séneca*. Lisboa. 175 p. Dissertação (Mestrado em Estudos Clássicos), Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2011. p. 107-142.

SÊNECA. *Sobre a ira. Sobre a tranquilidade da alma*. Tradução, introdução e notas de José Eduardo Lohner. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2014.

SOUZA, J. R. Que mistério tem Diotima. In: CARVALHO, M.; FIGUEIREDO, V. (Orgs.). *Filosofia antiga e medieval*. São Paulo: ANPOF, 2013. p. 277-294.

SPINELLI, M. Duas mulheres de Atenas: Aspásia, a companheira de Péricles, e Xantipa, a de Sócrates. *Hypnos*, v. 39, 2017, p. 258-87.

XENOFONTE. *Banquete. Apologia de Sócrates*. Tradução do grego, introdução e notas de Ana Elias Pinheiro. Campus Viseu: Universidade Católica Portuguesa, 2008.

XENOFONTE. *Memoráveis*. Tradução do grego, introdução e notas de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.

WOODBURY, L. Socrates and the daughter of Aristides. *Phoenix*, v. 27, n. 1, 1973, p. 7-25.

ZAPPEN, J. *The Rebirth of Dialogue: Bakhtin, Socrates, and the Rhetorical Tradition*. New York: State University of New York Press, 2004.

Sobre os autores

Rafael Guimarães Tavares da Silva

Mestrado e Doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários (FALE/UFMG). Professor de Literatura da Universidade Estadual do Ceará (UECE), Campus Aracati.

Sara Anjos

Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários (FALE/UFMG), com interesse de pesquisa nas áreas de literatura, mitologia, tradução, teatro, estudos e gênero e recepção clássica.

Recebido: 31/03/2024

Aprovado: 09/04/2024

Received: 31/03/2024

Approved: 09/04/2024

O palimpsesto de Dião Crisóstomo no *Discurso* 11, 37-43

Dion Chrysostom's palimpsest in *Discourses* 11, 37-43

Rogério Gimenes de Campos

<https://orcid.org/0000-0002-5813-2730> – E-mail: rogedecampos@gmail.com

RESUMO

Heródoto funda a tópica literária da coleta de informação junto aos sacerdotes egípcios, momento em que o fascínio dos gregos frente aos egípcios se mostra com nitidez. A partir disso, os egípcios passam a figurar como modelo de conhecimento armazenado e de civilização. Veremos como, em três importantes momentos, esse encontro com o Egito é narrado pela perspectiva e invenção (*heuresis, inventio*) grega e como os sacerdotes egípcios representam um saber superior resguardado pela escrita. Nosso foco está, contudo, em reconhecer, nessas camadas históricas, o palimpsesto de Dião, ou seja, a assimilação literária dos lugares comuns presentes em Heródoto, Platão, Estesícoro, no *Ciclo Troiano* e, provavelmente, nos *Retornos de Águas de Trezeno*.

Palavras-chave: Helena no Egito. Heródoto. Estesícoro. Platão. Dião. *Retornos*.

ABSTRACT

Herodotus founded the literary topic of collecting information from Egyptian priests, at a time when the Greeks' fascination with the Egyptians was clear. From then on, the Egyptians became a model of stored knowledge and civilization. We will see how, in three important moments, this encounter with Egypt is narrated from the Greek perspective and invention (*heuresis, in-*

ventio) and how the Egyptian priests represent a superior knowledge safeguarded by writing. Our focus, however, is on recognizing, in these historical layers, Dion's palimpsest, that is, the literary assimilation of the commonplaces presents in Herodotus, Plato, Stesichorus, the *Trojan Cycle* and probably also in *Returns* of Agias of Troezen.

Keywords: Helen in Egypt. Herodotus. Stesichorus. Plato. Dion. *The Returns*.

Os sacerdotes interrogados por Heródoto e Alexandre Paris interrogado por Proteu

Heródoto em 2.113-115 afirma que teria ouvido diretamente dos sacerdotes egípcios a versão segundo a qual Helena nunca estivera em Troia e que Alexandre Paris, depois de ter raptado (*harpásanta*) Helena, havia sido lançado por fortes ventos até o mar egípcio (*exôstai anemoi ekbállousi es tò Aigýption pelasgos*), aportando em uma salina da Boca Canópia. Nesse lugar havia um templo de Hércules¹ no qual era possível se refugiar sem ser tocado por ninguém, desde que tivesse as marcas sagradas (*stígmata hirá*). Alguns dos escravos (*oikétes*) de Alexandre, sabendo disso, entregaram-se como suplicantes (*ikétai*) ao deus e o acusaram (*kategóreon*) do rapto de Helena, descrevendo a injustiça (*adikíen*) que cometera contra Menelau. Essas acusações foram feitas junto aos sacerdotes (*toùs hiréas*) na presença do guardião do lugar, Thonis, que imediatamente informara o faraó Proteu.

Proteu, ao ouvir de Thonis as impiedades cometidas (*ergon de anósion* Hdt. 2.114,4) por Alexandre, chamou o estrangeiro para saber tudo de sua própria boca. Proteu perguntou a Alexandre de onde vinha trazendo Helena com aqueles bens, mas Alexandre em seu discurso (*en tòi logôi*) não disse a verdade (*ou légontos tèn aletheíen*) e foi "errante" (*planômenon*) ao responder. Mas Proteu em seguida revela a Alexandre que já sabia de tudo, de todas as omissões de sua fala, de sua maldade contra Menelau inclusive, mas que não queria matá-lo, por isso diz que Helena e seus bens permaneceriam com ele até que o marido dela, Menelau, viesse buscá-los. Proteu dá a Alexandre três dias para partir, depois disso seria tratado como inimigo. Esse discurso de Proteu (Hdt. 2.114-115) sintetiza a versão que Heródoto diz ter colhido junto aos sacerdotes sobre a permanência de Alexandre e Helena no Egito.

Sacerdotes contam a versão de Menelau (Hdt. 2.118-119)

Em 2.118-119 os sacerdotes transmitem a Heródoto o que Menelau, quando veio buscar Helena, teria lhes contado. Eles, segundo Heródoto, são os porta-vozes das investigações (*historíeisi*) que foram colhidas, e conhecidas (*eidenai*), junto ao próprio Menelau (*par'autoû Meneléô* Hdt., 2.118,1). Menelau afirma que depois que Helena foi raptada (*harpagèn*) um grande exército grego reclamou Helena em Troia, pedindo sua restituição, seus bens, e ainda uma reparação pela injustiça cometida. Entretanto, os troianos diziam que Helena não estava lá, e que ela estava retida junto a Proteu no Egito.

¹ Cf. Hdt. 2.58-59 uma correspondência bastante conhecida entre deuses gregos e egípcios. Ver também Lattimore (1939), Hartog (1988) e Kelly (2007).

Pensando que estavam sendo ridicularizados, os gregos tomaram a cidade de Troia, mas assim que transpuseram as muralhas, como Helena jamais apareceu (*hos ouk epháineto hé Helénê*) (Hdt. 2.118,4), finalmente acreditaram no que tinham ouvido e enviaram imediatamente Menelau até Proteu, em Mênfis. Menelau subiu até Mênfis e disse a verdade acerca do que havia ocorrido (*eipas tèn alêtheièn tòn pregmátôn*) (Hdt. 2.119,1), que teria sido muito bem recebido por Proteu, de quem recuperou Helena e suas riquezas. Menelau, entretanto, cometerá também um ato injusto (*ádikos* Hdt. 2.119,2) e ímpio (*ouk hósion* 2.119,3). Impedido de navegar pelo mal tempo, ele sacrificou duas crianças do local e, em seguida, fugiu até a Líbia. Obviamente essa parte não foi narrada pelo próprio Menelau, mas é fruto de um complemento dos fatos narrados pelos sacerdotes egípcios (Hdt. 2.119,3).

O passado heroico e desconhecido dos gregos em *Timeu* 22a-25d

Crítias, em *Timeu* 22a–25d, diz que seu avô, também de nome Crítias, teria ouvido de seu bisavô, Drópides, o relato de Sólon. Nesse caso fica claro o papel fundamental desses discursos indiretos, usados amplamente por Platão, bem como de quem aprendeu esse recurso, ou seja, de Heródoto.

Sólon, ao narrar genealogias gregas, coisas sobre Deucalião e Pirra e do dilúvio, teria percebido que os gregos não sabiam nada frente aos seus hospedeiros no Egito (Pl. *Tim.*22a), pois um dos sacerdotes o interpela e diz que os gregos são “sempre crianças, nunca envelhecendo” (22b4-5), indicando que não conhecem bem a história que precedia a última destruição geral, que teria ocorrido por inundação. O sacerdote revela a Sólon que muitas destruições da humanidade já haviam ocorrido, seja por fogo, seja por água, descrevendo as consequências de cada uma delas e como novamente a humanidade se desenvolvia, desde o início, como crianças em um novo desenvolvimento (22c-23b).

Os grandes e espantosos feitos antigos de Atenas teriam desaparecido no tempo pela destrui o dos homens (20e) e o conhecimento de Sólon, que não teve como completar efetivamente seus relatos, não faz parte dessa tradi o (21a-c). Segundo o sacerdote, enquanto entre os egípcios a escrita (*gegramm na*) estava conservada nos templos (23a4-5) e nos livros sagrados (*en tois hierois gr mmasin*) (23e3), entre os gregos a linguagem escrita ficou esquecida (*lel then*) e muda (*aph nous*) (23c). Por isso os gregos não conhecem nada que seja anterior   última inunda o, ao contrário dos egípcios, que conheciam esses ciclos e os tinham registrados na escrita sagrada.

Segundo o sacerdote, quando os Atlantes tentaram escravizar todos os povos do mediterr neo, os atenienses tiveram papel fundamental, liderando a defesa e livrando todos os demais povos dessa grave ameaça militar (24e-c). Depois disso, houve o cataclismo pelo qual a ilha de Atlântida submergiu e desapareceu de um dia para noite (25c-d). Assim termina o relato de Crítias para Sócrates, momento em que, mais uma vez, foi possível observar a imagem de um sacerdote egípcio que conta algo desconhecido a um grego. Nesse caso, evidencia-se a questão do domínio da escrita sacerdotal como predominante, constituindo uma t pica que Platão explora no *Fedro*, especialmente na conversa entre o deus Thamous e o rei Theuth (Pl. *Phdr.* 274c5-275b2).

O palimpsesto de Di o Crisóstomo

Di o Crisóstomo faz uma mescla de elementos provenientes de Homero, Heródoto, Estesícoro, Platão e poemas do *Ciclo Troiano*. O sentido geral de seu texto   desacreditar as nar-

rativas acerca da tomada de Troia, ou seja, desacreditar Homero, baseado em fontes como *Ciclo Troiano* entre outras. Nesse trecho estudado, vemos a versão platônica de Sólon, uma vez que se exalta o desconhecimento dos gregos, algo que não aparece exatamente nesses termos em Heródoto, lugar em que, apesar de haver uma narrativa esclarecedora acerca de fatos ligados ao rapto de Helena, não são os gregos de modo geral os vituperados, mas sim uma determinada versão desses fatos.

Quando Dião diz que os gregos estavam persuadidos por apenas um homem, ou seja, por uma versão dos fatos, está se referindo a Homero, o homem que “os enganara a ponto de jurarem”. Em seguida, Dião fala de estelas egípcias nas quais a memória dos gregos estava registrada, mimetizando Heródoto (Hdt. 2.113-120) e Platão (*Tim.* 24c), pois ambos usaram tal imagem. Ao mencionar fatos mais recentes acerca de Troia, Dião diz que Menelau havia narrado tudo para os egípcios, tal qual se lê em Heródoto (Hdt. 2.118-119).

Depois desse emaranhado complexo, no qual identificamos Heródoto e Platão, Dião, mimetizando Heródoto e o Sólon de Platão, diz que ele mesmo questionou um sacerdote egípcio acerca dos temas de Troia, mas o sacerdote, ao contrário do que se vê em Platão e Heródoto, não estava disposto a dizer nada, nem gostava dos gregos, que para ele eram “pretensiosos e ignorantes”, que padeciam da soberba, a pior doença que pode afetar a humanidade. Vejamos o texto de Dião Crisóstomo, *Discurso 11, 37- 43*, em tradução feita a partir da edição de von Arnim (1962):

Eu, então, me informei com um dos mais velhos dos sacerdotes egípcios em Onouphi, lugar em que os gregos eram alvo de muita zombaria por não conhecerem a verdade acerca de muitas coisas, sobretudo as provas que foram usadas para persuadir acerca dos eventos de Troia, de como a cidade foi tomada por Agamenon e como Helena vivia com Menelau quando foi raptada por Alexandre.

E dessas coisas eles estavam completamente convencidos por um homem que os enganara a ponto de jurarem². Disse que toda a história precedente havia sido escrita, entre eles, pelos sacerdotes, em algumas estelas, sendo que as coisas ali memorizadas eram conhecidas apenas por um número reduzido de pessoas e que, na medida que as estelas foram destruídas, muitas das suas informações passaram a ser desconhecidas pela ignorância e pelo descaso dos que vieram depois. Essas coisas estão entre as mais recentes acerca de Troia, que Menelau, tendo chegado até eles, narrou tudo tal qual havia ocorrido. Demandado por mim para narrar, primeiramente não quis, dizendo que os gregos são pretensiosos e extremamente ignorantes, pois consideram-se sapientíssimos sobre si mesmos. Não há doença mais difícil que essa, nem particular, nem da comunidade, quando alguém, sendo ignorante, considera a si mesmo sapientíssimo. Ninguém é capaz de acabar com a ignorância desses homens. Nesse sentido, disse, é risível, depois de tudo isso, que vós permanecéis persuadidos por outro poeta que não seja Homero e que compôs poesia acerca das mesmas coisas todas acerca de Helena, Estesícoro, como suponho, o qual dizeis ter ficado cego por Helena, por ter mentido, mas em seguida recuperou a visão, compondo uma poesia com sentido contrário. [11.41]

Tendo dito essas mesmas coisas, afirmam que Homero não é em nada inferior com relação à verdade, e tendo ouvido Estesícoro dizer em sua ode mais recente (palinódia) que de nenhum modo Helena navegou a parte alguma³), enquanto outros [disseram] que ela teria sido raptada por Alexandre e aqui teria chegado junto a nós no Egito com seus pertences⁴), promovem controvérsia e muito desconhecimento, incapazes, assim, de suspeitar do engano. A causa disso, disse ele, é que os gregos amam dar ouvidos a essas coisas e ouvem prazerosamente quando alguém lhes narra algo. Consideram tudo isso verdadeiro, meio pelo qual os poetas distorcem o que querem para mentir, algo que

² Aqui, Dião se refere a Homero.

³ Versão de Estesícoro.

⁴ Versão de outro poema, provavelmente *Retornos* de Ágias de Trezeno.

lhes é permitido, dizem, e mesmo assim seguem acreditando neles, tanto é que algumas vezes eles trazem relatos desse tipo para os temas das suas controvérsias particulares. Entre os egípcios, entretanto, não é permitido nem falar em versos nem compor poesia, pois eles têm ciência de que esse fármaco é prazeroso para os ouvintes, então, tal qual os que tem sede não precisam de vinho, mas bebem apenas água para saciar-se, assim também os que querem saber a verdade não precisam de versos, mas lhes basta a escuta simples. Escutar poesia traz persuasão do que é falso, assim como beber vinho traz o que é vão⁵.

Dião mostra a contradição em acreditar em Homero e, ao mesmo tempo, em Estesícoro, posto que o primeiro dizia que Helena foi levada para Troia e o segundo que ela nunca havia estado em Troia. Acrescenta que Estesícoro teria ficado cego por ter mentido, recuperando a visão apenas depois de dizer o contrário através da palinódia, mostrando a inconsistência de ambos os poetas, bem como a estupidez e falta de atenção dos gregos em geral, que nem mesmo se davam conta da incompatibilidade entre tais versões.

Além das duas versões, Dião apresenta uma terceira versão, a qual ele não identifica, segundo a qual Helena teria sido raptada por Alexandre e chegado ao Egito com seus pertences. Nessa versão, o mal dos gregos, segundo o sacerdote egípcio, é o gosto deles pela poesia, que seria propícia para a persuasão do que é falso. A versão de Homero para o rapto de Helena é a mais antiga, nela Helena foi levada para Troia e Dião nem se preocupa em repeti-la. Na segunda versão, de Estesícoro, Helena não foi a parte alguma e na terceira, proveniente de alguma fonte não nomeada (*allous dé tinas*), Helena depois de raptada chegou ao Egito com Alexandre. A explicação de Dião afasta a versão de Estesícoro como portadora da informação de que Helena ficou retida no Egito, e permite ver através dessa terceira versão, de que Helena esteve no Egito, um detalhe até então não perceptível em Heródoto (HUNTER, 2009).

Heródoto ao refutar os *Cantos Cíprios* se refere a alguma outra tradição poética sem nomeá-la explicitamente. Ele diz “os *Cantos Cíprios* não são de Homero, mas de algum outro” (*ouk Homerou tá Kúpria epea esti all’allou tinós*, Hdt. 2.117, 2-3). Esse “algum outro” (*allou tinós*) pode ser uma menção a autores posteriores a Homero, não necessariamente Estesícoro, possivelmente algum dos poemas *Cíclicos*, material de épocas variadas e com temas independentes (WEST, 1985; BERNABÉ, 1996). Heródoto recusa os *Cantos Cíprios*, pois em Homero há o suficiente para defender a tese de que Helena permaneceu no Egito, enquanto os *Cantos Cíprios* teriam dito o contrário, que Alexandre em três dias chegara em Troia com Helena através ventos propícios. Há quem entenda que Heródoto confundiu os *Cantos Cíprios* com algum outro poema *Cíclico* (LLOYD, 1993, p. 51), uma interpretação difícil de ser acolhida, especialmente porque essas obras estiveram mais disponíveis para Heródoto do que para os pósteros.

Dião sensibiliza para o fato de Heródoto estar tratando de algum outro poema que não menciona explicitamente qual seja e talvez isso ocorra porque outras dessas versões estivessem disponíveis ainda na época de Dião, de modo que não seria estranho que ele identificasse ou supusesse a fonte com a qual Heródoto trabalha. Filopono afirma que versões dos *Ciclos* estavam disponíveis até a época de Alexandre Severo, entre a segunda e terceira década do ter-

⁵ Austin aponta ressonância entre Heródoto e Estesícoro a partir da menção ao fragmento 47 de Estesícoro (cf. BERGK, 1897, p. 988). Austin sugere que o *mataios logos* em Heródoto seria uma citação obliqua a Estesícoro (AUSTIN, 1994, p. 122, n. 4), quando Heródoto pergunta aos sacerdotes se os gregos diziam ou não *discursos vazios* ou *discursos vãoos* (*mataios logos*, Hdt. II, 118,1) acerca dos eventos em Troia. Essa leitura se fortalece porque catálogos de etimologia posteriores legaram variações desse termo *mátas* (μάτας) atrelados a Estesícoro, tal como vemos no *Etymologicum Genuinum* (séc. IX d.C.), em que se lê: “<Vão>: cujo feminino é vã. Estesícoro diz <vãs>” (*mátên* (μάτην). *esti gàr he matê* (μάτη) *thêlukôs*. *Sthesíkhōros. mátas* (μάτας) *eipen*). Também no Léxico de ps-João Zonaras, o mesmo se repete: “<Vão>. em vez do <em vão>. A partir do feminino no vocabulário de Estesícoro foi dito <vãs>” (*mátên* (μάτην). *antí tou mataiōs* (ματαιῶς). *apo tou thêlukou eis epirrhema Stesíkhōros mátas* (μάτας) *eipōn*) (PAGE, fr. 257, 1962, p. 130, nossa tradução). Nesse sentido, esse *matên* (μάτην) em Dião seria também uma menção ao termo de Estesícoro usado ironicamente contra o poeta de Himera, considerado mentiroso.

ceiro século da era cristã (SCAFOGLIO, 2004, p. 41-42), data que habilita Dião como um possível leitor de alguma edição ou versão dos *Ciclos*.

Os *Retornos* constituem um lugar comum para Estesícoro (Paus. 10, 26, 1-6; P. Oxy. 2619 fr.33; Page, fr. 208-209), assim como o *Saque de Troia* (*Iliou Persis*) (PAGE fr. 196-205), de modo que há grande chance de que os mesmos temas tenham sido reelaborados por Estesícoro e por Heródoto. De acordo com essas proximidades evidentes, nossa hipótese é a de que esses *Retornos* poderiam ser uma resposta válida para essa menção indeterminada de Heródoto acerca de outros poemas. Esse outro poeta, que não é de Homero nem do autor dos *Cantos Cíprios*, poderia ser Ágias de Trezeno, que compôs também um poema *Retornos*, com o qual Heródoto está ligado de modo temático e por apresentar Menelau no Egito. Heródoto teria utilizado elementos provenientes “de algum outro” (*allou tinós* Hdt. 2.117, 2-3) poeta sem nomeá-lo explicitamente, reconstruindo seus argumentos objetivos a partir de Homero, mas não apenas dele, e teria provavelmente combinado outras fontes, as quais não explicita. Esses poderiam ser elementos provenientes dos *Retornos* de Estesícoro, dos *Retornos* de Ágias de Trezeno, ou até mesmo uma combinação deles (CAMPOS, 2021, p. 13-17).

Helena junto a Proteu talvez seja proveniente de Estesícoro e Menelau no Egito proveniente de Ágias. Heródoto pode ter realizado uma mescla entre diferentes fontes, trazendo Helena também para o Egito, através do raptor Alexandre Paris e, em seguida, Menelau, que teria também aportado no Egito para buscá-la, no seu retorno de Troia (BOWRA, 1934; 1963).

Suda usa a expressão “alguns outros poemas” (*ália tinà poiémata*) referindo-se possivelmente a essa ampla gama dos *Cíclicos*, bem como menciona os diversos *Retornos*, não apenas o dos aqueus, “mas também de alguns outros” (*alla kai tinas heteroi*), entre os quais pode figurar Estesícoro (SUDA II nu. 500.1). A tradição *Cíclica*, mais antiga que Estesícoro, estava naturalmente mesclada em suas elaborações, temas e lugares comuns, assim como em Heródoto. A mesma Suda utiliza a expressão “alguns outros poemas” (*ália tinà poiémata*) (SUDA, khi 595) ao mencionar outro poeta cíclico, Quérilo de Samos, e uma obra a ele atribuída, Lamíaca (ou Samíaca)⁶. Aristóteles, quando trata de explicar a função dos proêmios nos épicos, a de fazer com que a reflexão dos ouvintes ou leitores não se dissipasse, cita os primeiros versos da *Iliada* e da *Odisseia* e, imediatamente depois, apresenta dois versos atribuídos a Quérilo, evidenciando a importância e a continuidade que havia entre os épicos e os ciclos: “mostra-me outro relato (*lógon állon*), de como da terra da Ásia, uma grande guerra chegou à Europa” (Ar. *Rhet.* 1415 a11).

Embora não seja possível afirmar categoricamente que a versão de Heródoto tenha elementos do *Ciclo Troiano*, nem que ela esteja ligada a alguma versão específica dos *Retornos* ou do *Saque de Troia* de Estesícoro, Ágias ou Quérilo, é possível observar a proximidade desse campo literário e dessas possíveis transposições. Nossa percepção inicial foi a de que realmente havia algo estesicórico em Heródoto, entretanto, observamos que os *Retornos* de Ágias de Trezeno talvez tenham um papel tão ou mais importante que Estesícoro, como uma camada anterior no palimpsesto histórico de que Heródoto é receptáculo, sem que Estesícoro, contudo, se afaste desse mesmo espectro literário, pois também escreveu sobre os *Retornos*. E Dião, nesse caso, traz um indício interessante, sugerindo essa abertura para outras fontes de Heródoto, constituindo uma espécie de palimpsesto de muitas tradições literárias sobrepostas e/ou transpostas.

Quanto a oftalmia de Estesícoro, Sider (1989, p. 425) mostra a ambiência grega desse episódio, desde as ligações possíveis com Homero, chegando as oftalmias provocadas por Afrodite e as interpretações de que é apenas uma metáfora literária. Entretanto, Sider não con-

⁶ Utilizei informação da edição de Buzelli (2019, p. 249).

sidera importante o relato de Dião sobre o tema, pois segundo ele as fontes decisivas estariam circunscritas especialmente entre Platão e Isócrates, sendo que tudo que foi escrito depois deriva deles, levando em consideração apenas o relato da oftalmia de Estesícoro. Tal interpretação não interfere, entretanto, no nosso estudo, que, ao contrário, valoriza a interpretação de Dião, pois apenas ele torna visível aqueles elementos literários outros em Heródoto.

Resumidamente, o palimpsesto de Dião acolhe em suas camadas uma mescla das narrativas de Heródoto e Platão no que concerne ao interrogatório do sacerdote egípcio, ainda que esses sacerdotes sejam bastante distintos do sacerdote de Dião, apresentado como hostil aos gregos, gerando um efeito cômico na citação que realiza. Além disso, Dião discerne entre três versões acerca de Helena, sendo que a terceira delas ajuda a cogitar uma hipótese de leitura acerca do que Heródoto havia dito, referindo-se a outros poemas, que não os *Cantos Cíprios*, os quais poderiam ser do *Ciclo Troiano*, especialmente narrativas como *Retornos*, *Saque de Troia*, temas comuns também a Estesícoro, bem como *Retornos* de Ágias, no qual se vê a presença de Menelau no Egito.

Contudo, a tradução do trecho estudado de Dião mostra que ele pode ser lido como um palimpsesto em que se depositam essas camadas valiosas da cultura literária, histórica e filosófica grega: Heródoto, Platão, Estesícoro e, provavelmente, o *Ciclo Troiano*.

Referências

- ARISTOTLE. *The "art" of rhetoric*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- AUSTIN, N. *Helen of Troy and her shameless phantom*. New York: Cornell University Press, 1994.
- BERGK, T. *Poetae lyrici graeci*. Vol. 3. Leipzig: Teubner, 1897.
- BERNABÉ, A. *Poetarum Epicorum Graecorum Testimonia et Fragmenta*. Pars I. Stuttgart; Leipzig: Teubner, 1996.
- BOWRA C. M. Stesichorus in the Peloponnese. *The Classical Quarterly*, v. 28, n. 2, 1934, p. 115-119.
- BOWRA C. M. The two palinodes of stesichorus. *The Classical Review*, v. 13, n. 3, 1963, p. 245-252.
- BUZELLI, J. L. S. *Fragmentos da poesia épica e cômica*. São Paulo: Odysseus, 2019.
- CAMPOS, R. G. de. Helena no Egito sem eídōlon: Estesícoro e os Retornos de Ágias de Trezeno em Heródoto 2. 111-120. *CODEX – Revista de Estudos Clássicos*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, 2021, p. 1-25.
- DAVIES, M. *Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- DIO CHRYSOSTOM. *Complete Works*. United Kingdom: Delphi Classics, 2017.
- DIO CHRYSOSTOM. *Dionis Prusaensis, quem vocant Chrysostomum, quae exstant omnia*. Berlin: Weidmann, 1893.
- HARTOG, F. *The mirror of Herodotus*. California: University of California Press, 1988.
- HERODOTI. *Historiae*. Libri I-IV. Oxonii. Oxford: Oxford University Press, 1988.

- HUNTER, R. The trojan oration of Dio Chrysostom and Ancient Homeric Criticism. In: GRETHLEIN, J.; RENGAKOS, A. (Eds.). *Narratology and interpretation*. The content of narrative form in ancient literature. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2009. p. 43-61.
- KELLY, A. *Stesikhoros and Helen*. Suisse: Museum Helveticum, 2007.
- LATTIMORE, R. Herodotus and the Names of Egyptian Gods. *Classical Philology*, v. 34, n. 4, 1939, p. 357-365.
- LLOYD, A.B. *Herodotus*. Book II: Commentary 99-182, Études préliminaires aux religions orientales dans L'Empire romain. T.43. Leiden; New-York: E.J. Brill, 1993.
- MARTIN L. *West, Greek Epic Fragments*. Cambridge; London: Harvard University Press, 2003.
- PAGE, D. L. *Poetae Melici Graeci*. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- PLATO. *Phaedrus*. Translation and commentary by C. J. Rowe. Warminster: Aris & Phillips, 1986.
- PLATON. *Timée*. Ouvres completes. Tome X. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- POWELL, E. *A Lexicon to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1938.
- SCAFOGLIO, G. Proclo e Il Ciclo Epico. *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft*, n. 7, 2004, p. 39-57.
- SEVERYNS, A. *Recherches sur la Chrestomathie de Proclos*. Vol. IV. Paris: Les Belles Lettres, 1963.
- SIDER, D. The Blinding of Stesichorus. *Hermes*, 117. Bd., H. 4, 1989, p. 423-431.
- WEST, S. Proteus in Stesichorus' Palinode. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 47 Bd., 1982, p. 6-10.

Sobre o autor

Rogério Gimenes de Campos

Mestrado e doutorado em Filosofia Antiga pela Universidade de São Paulo (USP). Professor de Filosofia Antiga da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA).

Recebido: 25/03/2024
Aprovado: 09/04/2024

Received: 25/03/2024
Approved: 09/04/2024

Alcibíades, o “natural” não-filósofo

Alcibiades, the “natural” non-Philosopher

Jovelina Ramos de Souza

<https://orcid.org/0000-0002-1249-1068> – E-mail: jovelinaramos@gmail.com

RESUMO

Partindo do pressuposto de que no projeto pedagógico de Sócrates, Alcibíades foi considerado um grande fracasso, proponho retomar o *Banquete* de Platão, cotejado com *Vida de Alcibíades* de Plutarco e *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides, para pensar o movimento das paixões na figura do controverso general e político ateniense, discípulo apaixonado por Sócrates, cuja estrutura psíquica se situa entre a dimensão dos desejos voltados para os apetites e para a glória individual. Na sua ânsia de viver intensamente, Alcibíades revela ter consciência e até mesmo prazer em ser um não-filósofo que dialoga e teme o discurso de seu outro, o filósofo, representado por Sócrates. Proponho, pois, que o impedimento de Alcibíades para se tornar filósofo é o fato de não atingir o percurso final da *scala amoris*, visto desejar com intensidade o indivíduo Sócrates, apesar da ausência de beleza corpórea de seu amado, além de reconhecer e louvar suas belas ações, o que permite pensar que atingiu a esfera da beleza das almas.

Palavras-chave: Alcibíades. Paixões. *Scala amoris*.

ABSTRACT

Assuming that Alcibiades was deemed a failure in Socrates' pedagogical project, I intend to revisit Plato's *Symposium*, juxtaposed with Plutarch's *Life of Alcibiades* and Thucydides' *History of the Peloponnesian War*, to analyze the role of passions in the controversial Athenian general and politician. Alcibiades is a passionate disciple of Socrates whose psychological structure lay between the realm of desires directed towards appetites and individual glory. In his eagerness to live intensely, Alcibiades reveals a conscious pleasure in being a non-philosopher who

engages in dialogue but fears the discourse of the philosopher, represented by Socrates. Therefore, I propose that Alcibiades' inability to become a philosopher is due to his failure to reach the final stage of the *scala amoris*, despite his intense desire for Socrates, his beloved, who lacked physical beauty. Nevertheless, Alcibiades recognized and praised Socrates' virtuous actions, which suggests that he attained the sphere of the beauty of the souls.

Palavras-chave: Alcibiades. Passions. *Scala amoris*.

Introdução

E não é mais belo pensar assim?
Ao conversarmos um com o outro, eu e tu,
servindo-nos de raciocínios,
conectamos alma com alma?
(Platão, *Alcibiades I*, 130d)

No exercício de transposição que proponho, retomar a figura de Alcibiades, significa pensar o controverso personagem do *Banquete*, como uma espécie de "natural" não-filósofo. O tom provocativo representa a possibilidade de revisitar, por outro viés, a temática presente na *República*, referente a caracterização do "homem perfeito (*kalós te kagathós*)" (*Rep.*, VI, 490a), firmada por Sócrates a partir do contraponto entre o natural filósofo, o amante da verdade, e o não-filósofo, o amante da vaidade. No livro VI, a diferença entre o filósofo e o não-filósofo, é estabelecida a partir da metáfora do piloto, utilizada pelos detratores da filosofia, no sentido de desqualificar a atuação do filósofo, acusando-a de inutilidade, a exemplo de Simônides, conforme destaca Aristóteles na *Retórica*, que questionado se preferia ser rico ou sábio, afirma preferir ser rico, "pois os sábios sempre são vistos demorando-se às portas dos ricos" (*Ret.*, II, 16, 1391a).

Platão se contrapõe frontalmente a tese da inutilidade relacionada aos verdadeiros filósofos, aspecto ressaltado por Sócrates, do seguinte modo: "pois não é natural que seja o piloto a pedir aos marinheiros que sejam comandados por ele, nem que os sábios vão às portas dos ricos" (*Rep.*, VI, 489b). Desfeita a afronta à filosofia, é importante determinar que a habilidade do filósofo não é técnica, como a do piloto; tampouco, as duas atividades podem ser associadas entre si, nem o filósofo acusado de inútil, visto que suas qualidades naturais se diferenciam das cultivadas pelo homem vaidoso – o político, o retórico, o sofista. Sócrates marca a diferença entre a natureza do filósofo e a do não-filósofo, questionando a seu interlocutor:

Acaso não seria uma defesa adequada dizermos que aquele que verdadeiramente gosta de saber (*philomathés*) tem uma disposição natural para lutar pelo Ser, e não se detém em cada um dos muitos aspectos particulares que existem na aparência, mas prossegue sem desfalecer nem desistir da sua paixão, antes de atingir a natureza de cada Ser em si, pela parte da alma à qual é dado atingi-lo – pois a sua origem é a mesma –; depois de se aproximar e de se unir ao verdadeiro Ser, e de ter dado à luz a Razão e Verdade, poderá alcançar o saber e viver e alimentar-se de verdade, e assim cessar o seu sofrimento; antes disso, não? (*Rep.* VI, 490a-b).

Para Leroux (2002, note 42 à *La République*), Platão concebe a passagem que descreve o engajamento da atividade do filósofo direcionada para o ser, marcadamente inspirada por uma

linguagem erótica. Fortalecendo o argumento, Marques (2009, p. 143) reitera que “o argumento desenvolvido na passagem 490 AB é uma verdadeira declaração de amor; um argumento que tece implicitamente elementos eróticos, propondo uma imagem da filosofia como relação amorosa”, como se fosse uma espécie de cópula capaz de gerar inteligência e verdade. No elogio de Sócrates/Diotima no *Banquete*, Platão retoma a imagem erótica na definição de *eros*, como “o desejo de ter para si para sempre o que é bom” (*Symp.*, 206a), aspecto que vem reforçar, como em *República* VI, a natureza fecundadora do amor, que se complementa em uma imagem orgânica, a da parturição, conforme assevera Diotima a Sócrates, o amor é “um parto na beleza, seja no corpo, seja na alma” (*Symp.*, 206b). A atividade intelectual pressupõe um ato “da geração e da procriação no belo” (*Symp.*, 206e). Transpondo a concepção do parto biológico, Diotima propõe que a alma parteja os mais belos discursos, redirecionando o desejo para a busca do belo e do bem, no que é perpétuo e imortal) (*Symp.*, 206e), posto que o amor é o desejo de imortalidade. Observando o jogo cênico entre o filósofo e o não-filósofo, no livro VI da *República*, Marques propõe:

Na condução da vida justa, são filósofos os que têm o poder de se ligar ao que é sempre igual a si mesmo (o belo em si, o justo em si, etc.); não são filósofos os que erram entre as coisas múltiplas e variáveis de todos os modos e não percebem ou não reconhecem a diferença (as coisas belas ou não belas, os atos justos e injustos etc.) (2009, p. 139-140).

A condução da vida justa do filósofo, consiste na diferença que ele próprio representa, aspecto que envolve, além do redirecionamento do olhar para a apreciação do espetáculo das formas, o desejo latente em seu psiquismo, de definir o bem, o belo, o justo, a própria filosofia. Para definir o filósofo é necessário distinguir o objeto de seu desejo, pois conforme assevera Sócrates a Agaton, “aquele que deseja deseje o que lhe falta, e que não deseje, se não lhe falta” (*Symp.*, 200a-b). A carência é reflexo da necessidade ou ausência de algo que se deseja e se busca encontrar, como a imagem dos seres primordiais do mito do andrógino, ansiando por restaurar a parte de si, fragmentada e isolada de sua outra metade. Aristófanes define o *pathos* que move o desejo em direção àquilo que não se tem e permite a reunificação das partes, do seguinte modo: “Eros é, pois, o nome para o desejo e busca desse todo” (*Symp.*, 192e-193a).

No contexto do elogio de Aristófanes, *eros* é o desejo de complementação, a se concretizar no reencontro com o outro, pulsão predominante na manifestação do desejo direcionado por Alcibiades a Sócrates, que me leva a pensá-lo como alguém que não cultiva, por não se encontrar afixada na sua natureza, o *eros* voltado para o bem e para o belo invisível, deixando-se dominar pela apreciação do bem e do belo na sua aparência. No debate sobre a definição da natureza do filósofo, presente em *República* V e VI, Sócrates é a personificação do filósofo, por analogia, penso a caracterização de Alcibiades, no *Banquete*, como uma espécie de simulacro do filósofo, o não-filósofo, imagem habilmente delineada por Platão, para estabelecer a diferença entre o ser e o não ser filósofo. Em *Le naturel philosophe*, Dixsaut reforça tal distinção, ao ressaltar que “o filósofo não é aquilo a que se atribui a diferença, ele é a própria diferença, o sujeito da diferença, a diferença que se diferencia, o desvio que se toma” (1998, p. 248).

Na concepção de Dixsaut, o filósofo é dotado da condição de reconduzir o múltiplo em direção ao uno, e neste movimento, se permite tanto se conduzir em direção à diferença, como ser conduzido pelas diferenças, no sentido de marcar a real diferença entre o que é e o que não é filósofo. A estrutura do discurso de Dixsaut sobre a definição do natural filósofo, me permite marcar a diferença entre Sócrates (o filósofo) e Alcibiades (o não-filósofo), a partir de ordens distintas de desejos e prazeres que predominam na natureza humana, “do desejo aos apetites, do saber e da opinião, do ser e do vir a ser, dos seres, dos inteligíveis, dentre outros” (1998, p.

248). Desloco-me ao passo 490a da *República*, no sentido de retomar a definição do natural filósofo, como o amante do ser e da verdade:

Acaso não seria uma defesa adequada dizermos que aquele que verdadeiramente gosta de saber tem uma disposição natural para lutar pelo Ser, e não se detém em cada um dos muitos aspectos particulares que existem na aparência, mas prossegue sem desfalecer nem desistir da sua paixão, antes de atingir a natureza de cada Ser em si, pela parte da alma à qual é dado atingi-lo – pois a sua origem é a mesma –; depois de se aproximar e de se unir ao verdadeiro Ser, e de ter dado à luz a Razão e a Verdade, poderá alcançar o saber e viver e alimentar-se de verdade, e assim cessar o seu sofrimento (*Rep.*, 490a-b).

Em *República VI*, Platão estabelece uma analogia entre o natural filósofo e o não-filósofo, com a intenção de demonstrar que o filósofo toma "a verdade por corifeu" (*Rep.*, 490c), afastando-se "do coro de vícios" (*Rep.*, 490c) que segue atrás da verdade. Neste contraponto, o filósofo é o único a se deixar guiar por um modo de ser, são, justo e temperante, posto que o "coro da natureza filosófica" (*Rep.*, 490c) cultiva a "coragem, a generosidade, a facilidade para aprender, a memória" (*Rep.*, 490c). Em seguida, Sócrates utiliza a imagem da semente, para reforçar que as virtudes do filósofo e a sua boa formação, são os elementos responsáveis por ele cultivar a natureza filosófica:

A respeito de toda a semente ou rebento, de planta ou animal, sabemos nós que aquele que não obtiver o alimento que convém a cada um, ou a estação, ou o lugar, quanto mais forte ele for, tanto mais sente a falta dessas vantagens, porquanto o mal é, de algum modo, mais oposto ao que é bom do que ao que não é bom (*Rep.*, 491d).

Na imagem da semente, a intenção de Sócrates é com vistas a determinar que somente uma natureza filosófica pode escapar da pressão a que é submetida pelos seus corruptores, os não-filósofos. Olhando para esta imagem, Marques constata, "algo que já não é bom, ao receber o mal, constitui uma oposição menos aguda (intensa) do que quando é algo bom que o recebe" (2009, p. 144). Ou seja, aquele que cultiva o mal acostumou-se a banalizar o mal e a não se deixar abalar tão intensamente, quando é atingido por ele; enquanto aquele que cultiva o bem se mostra mais afetado pelos efeitos do mal, podendo até mesmo se deixar corromper por ele. Resgato o argumento de *República VI*, para observar como ele se encontra diretamente relacionado a acusação de Sócrates, como corruptor dos jovens, em especial de Alcibíades, quando a cidade estimula sua ambição pelo poder, no intuito de não perder sua utilidade e se afastar de sua companhia (*Rep.*, 494e) e evitar o seu comprometimento com a filosofia:

Todas as ações, todos os discursos, não os dirão e farão, quer junto dele, a fim de que não se deixe convencer, quer junto do que anda a persuadi-lo, para que não seja capaz disso, quer armando-lhe ciladas na sua vida particular, quer tentando-lhes processos publicamente? (*Rep.*, 494e).

Desprovido de uma natureza filosófica, Alcibíades se vê envolvido nas ciladas armadas pela cidade, algumas vezes escapando delas, outras, deixando dúvidas sobre suas atuações descabidas, como nas acusações de impiedade, envolvendo a profanação dos mistérios e a mutilação dos *hermai*. Se em algumas situações, Alcibíades recebe a convivência da cidade, preocupada em afastá-lo da filosofia, no caso de Sócrates, a idealização do natural filósofo na dramatização dos diálogos platônicos, ela foi implacável, seja aceitando a acusação e o julgamento por corrupção da juventude sobre a questão dos deuses (*Ap.*, 26a-e), seja condenando-o à morte (*Ap.*, 38c-39d), sem levar em consideração que sua influência sobre os jovens não foi

prejudicial, como alegam seus acusadores (*Ap.*, 31c-34b), pelo contrário, ele se preocupa com a educação da juventude, não havendo nada que o desabone para exercer a missão designada a ele pela divindade. Longe de considerá-lo um inimigo, ou alguém que desestrutura suas leis, a cidade deveria observar, que Sócrates negligenciou seus interesses particulares para atender aos interesses dos outros, dirigindo-se "a cada um em privado como se fosse um pai ou um irmão mais velho, persuadindo-os a cuidarem da virtude" (*Ap.*, 31b). Apesar de sua preocupação em cuidar da alma dos jovens, de modo a se tornarem cidadãos valorosos, a cidade o condena injustamente, de corrompê-los e incitá-los a agir de forma indigna contra si próprios e contra os outros, os atenienses abstêm-se de atribuir que o próprio Alcibíades e o meio em que viveu, foram os grandes responsáveis por seus desacertos, não Sócrates e a filosofia.

Alcibíades e a tradição

Ressaltado o contraponto entre o natural filósofo e o não-filósofo, me proponho a pensar a imagem de Alcibíades, associada a uma natureza insolente, que despertava nos atenienses, um misto de atração e repulsa, como defende Plutarco, em *Vida de Alcibíades*, destacando que os anciãos associavam o seu desregramento, a "sinais de tirania e de desprezo pelas leis" (*Alc.*, 16, 7). Plutarco ressalta ainda, que a natureza excêntrica de Alcibíades, parece comportar dois Alcibíades, um dotado de inteligência, habilidade política e dom da oratória, e outro, cujos costumes desvirtuados pelos excessos na bebida e desvarios eróticos, causavam indignação nos homens mais notáveis (*Alc.*, 16, 2). Em *Alcibíades ou os perigos da ambição*, Jacqueline de Romilly, observando as críticas dos oponentes políticos do general ateniense, relacionadas a seu caráter ambíguo, assevera:

Alcibíades não foi pior do que os outros. Talvez tenha sido imprudente e até audacioso e arrogante. Talvez tenha sido um alvo fácil para os ataques. Mas não mais do que isso. Seu maior erro era fazer inimigos. E agora os inimigos querem sua pele (1996, p. 113).

Na *História da Guerra do Peloponeso*, Tucídides reitera que a cidade, cansada de compactuar com os desvarios de Alcibíades, torna-o oficialmente um exilado, julgando-o e condenando-o a morte durante sua ausência (VI, LXI, 6-7), além de confiscar seus bens, declará-lo infame, fazer imprecizações contra ele, aspectos que levam Romilly a caracterizar seu exílio, como radical e implacável, por ser resultante tanto de seus atos inconsequentes, quanto do poder e da glória obtidos ao longo de sua ascensão meteórica e cheia de escândalos, que culminam em sua "condenação, ruína e excomunhão" (1996, p. 113).

Aristófanes registra o caráter indômito de Alcibíades, em uma cena das *Rãs*, centralizando no personagem Dioniso a decisão de escolher qual dos dois poetas trágicos merece acompanhá-lo ao festival de Atenas, se Ésquilo ou Eurípides, a disputa se dá a partir de um questionamento dirigido a cada um dos poetas, a respeito de suas opiniões sobre o político ateniense. Provocativamente, ele deixa escapar uma declaração, a de que sua atuação como estrategista, "tem sido um parto difícil para a cidade" (v. 1423). Antes de responder, Ésquilo propõe a Dioniso, para lhes informar acerca do julgamento da própria cidade às ações de Alcibíades, e sem titubear, ele assevera: "Ama-o, detesta-o e qué-lo de volta"¹ (v. 1425), reforçando o pedido para os dois poetas expressarem suas opiniões sobre o controverso cidadão ateniense. Eurípides mani-

¹ Na nota 256 de sua tradução de as *Rãs*, Maria de Fátima Silva (2014, p. 152), aponta que Aristófanes retoma esta sentença do fr. 44 de Íon de Quíros.

feita sua insatisfação do seguinte modo: “Cá por mim, detesto um cidadão que, para servir a pátria, não se mexe, mas para a prejudicar está sempre pronto. Para o que lhe interessa ideias não lhe faltam, mas se se trata da cidade é um inútil” (v. 1427-1429).

Por sua vez, Ésquilo reitera a impressão de Eurípides, contudo de forma ainda mais contundente, por ressaltar a natureza tirânica de Alcibíades: “Que não se deve criar um leão numa cidade². Ou, depois de crescer, tem de se lhe acatar os humores” (v. 1431-1432). Na *Vida de Alcibíades*, Plutarco cita os dois pares de versos de Aristófanes, aqui retomados, no sentido de enfatizar que a cidade foi condescendente com o general ateniense, deixando-se encantar pela sua ascendência nobre, pelo “poder da sua palavra, a beleza e o vigor do seu corpo” (*Alc.*, 16, 4), aliado à sua experiência bélica e a sua bravura. Todos estes elementos reforçam a tese plutarquiiana, de que os atenienses foram tolerantes com Alcibíades, acatando suas fanfarrônicas, ou até mesmo os indícios de seu caráter duvidoso, seja em situações particulares seja na vida pública, assimilados como se fossem meramente “crianças” ou “desejo de se fazer notar”, renegando os riscos reais que sua desmesura representava, para o bom ordenamento da cidade.

As paixões de Alcibíades

A natureza ambígua de Alcibíades e o desordenamento de sua estrutura psíquica, me levam a pensá-lo como uma espécie de natural não-filósofo. Suas atuações políticas não são direcionadas, nem para o bem-estar coletivo, nem para o cuidado de si, pois conforme pondera Sócrates a Alcibíades: “Conhecendo a nós mesmos, automaticamente saberemos como cuidar de nós mesmos; desconhecendo, porém, jamais saberemos” (*Alc. I*, 129a). Para atingir o controle de si mesmo e, por conseguinte, o que é melhor para si próprio, a alma deve comandar o corpo, posto que o corpo não é capaz de comandar a si mesmo. Na Introdução ao *Alcibíades I*, Annas reitera,

[...] quando Alcibíades e Sócrates conversam, insiste, a comunicação não se dá entre seus corpos, mas entre suas almas; assim, o verdadeiro Alcibíades, o eu que ele deve chegar a conhecer, não é seu corpo, mas sua alma (Ele acrescenta ainda que é o único amante verdadeiro de Alcibíades, porque ama sua alma, não seu corpo perecível) (2022, p. 50).

A análise de Annas parte da assertiva de Sócrates, “de que a alma é o ser humano” (*Alc. I*, 130c), para marcar a dualidade corpo e alma, posto que no *Alcibíades I*, Sócrates determina a essência do ser humano como não sendo nem o corpo nem o composto, mas a alma. Retomo o diálogo entre Sócrates e Alcibíades, com a intenção de demarcar que o jogo de atração entre os dois personagens, envolve uma natureza composta de corpo e alma, contudo na condução do *élenkhos*, Sócrates privilegia o amor da alma, enquanto Alcibíades oscila entre o amor da alma e o do corpo.

A ambição desmedida de Alcibíades o leva a agir de acordo com a própria vontade, independente dos malefícios que isto venha a trazer, para a cidade e para si mesmo. Analisando sua postura anticonvencional, situada entre o aprendizado da filosofia e a glória imediata, Romilly reitera ser um fato notório, “que Alcibíades nunca se deixou deter, que perseverou, de intriga em sucesso, de sucesso em escândalo, de traição em reabilitação, sem nunca mais atentar para as lições de seu mestre” (1996, p. 55). Contudo, seu distanciamento da filosofia não parece ter

² Já na nota 257 às *Rãs*, Silva (2014, p. 152) esclarece que se trata de uma frase com sentido oracular, exprimindo “repúdio pela ideia do nascimento de um tirano”, tal como aparece na *História* de Heródoto e na tragédia *Agamêmnon* (v. 717-736) de Ésquilo.

sido uma escolha deliberada, ele apenas se deixou conduzir por outro modo de vida, capaz de nutrir, de modo mais imediato, seu intenso desejo de glória.

A estrutura psíquica de Alcibiades, se direcionam para distintas formas de prazeres, envolvendo tanto o impulso voltado para a honra e para a glória, como os relacionados ao sexo, a bebida e ao lucro. Fulkerson (2013, p. 269), caracteriza a natureza ambígua do general e estadista ateniense, como ímpia, traidora e patriota. Entre a tese do fracasso filosófico e a crítica a Sócrates, o autor defende uma terceira via, propondo que Platão representa Alcibiades como um discípulo "extraordinariamente promissor da filosofia socrática, antes de sua carreira dar uma guinada para o pior" (2013, p. 269). Para Fulkerson, o fracasso de Alcibiades, no *Banquete*, pode ser pensado como um fracasso trágico, pois apesar da rejeição de Sócrates a ele e de seu próprio distanciamento dos ensinamentos filosóficos, este o apresenta como um bem-sucedido professor de filosofia.

A leitura corrente acerca do modo como Platão delinea a natureza de Sócrates e Alcibiades, no *Banquete*, caracteriza-os sob o paradigma de um par antitético, como se cada um deles representasse o lado reverso de uma moeda. Fulkerson aponta o caráter restritivo destas representações, que situa ambos na condição de "imagens espelhadas um do outro" (2013, p. 270), talvez pelo fato de desprezarem um fato inconteste, Alcibiades não foi apenas um jovem irrequieto e apaixonado por Sócrates, mas também um dentre tantos jovens atenienses, que receberam seus ensinamentos, dando mostras de ter sido um discípulo atento as suas ações e discursos, tal como se pode observar na narrativa tragicômica do cortejo a seu mestre. O modo como Alcibiades concebe as virtudes de Sócrates, deixa escapar que ele assimilou suas lições, apesar de não as aplicar em suas práticas cotidianas, ou mesmo no exercício da vida política. No entanto, o fato de o general ateniense, ao longo de sua vida, não demonstrar muita cautela no seu modo de agir, torna precipitada a afirmação de que ele seja totalmente desprovido de fundamentos filosóficos.

No *Banquete*, Platão apresenta a figura de Alcibiades, dotado de uma natureza ambígua e multifacetada, elementos capazes de induzir alguns intérpretes a valorizarem Sócrates e a depreciá-lo. Pensando o personagem platônico, não a figura histórica, me permito concebê-lo nem como herói nem como vilão, mas alguém que tomou a liberdade de se distanciar da filosofia e de tudo o quanto ela representa, flertando inconsequentemente com o desejo exacerbado de poder, de honra e de glória. Retomando o debate de *República VI*, sobre a educação do natural filósofo, vejo a personificação de Alcibiades, no *Banquete*, como a de alguém que parece ter se deixado corromper pelos discursos de "natureza medíocre" (*Rep.*, 491d), identificados como os discursos propícios a perverter a alma e a distanciá-la das belas e boas ações, posto seus defensores não possuírem o justo discernimento acerca das teorias sobre o bem, o belo, os desejos do psiquismo. Com isso, não conseguem distinguir, se algo "é belo ou feio, bom ou mau, justo ou injusto" (*Rep.*, 493b-c), passando a associar o bom ao que é objeto de sua apreciação, e o mau, a tudo o quanto deprecia, sem conseguir entender a diferença entre o bem e o mal, o belo e o feio, o justo e o injusto, atribuindo como bom, belo, justo, unicamente o que lhe agrada e considera digno de ser louvado, sem "deixar-se arrastar para a filosofia" (*Rep.*, 494e) e por seu discurso, crítico, coerente, reflexivo.

Ao conceber Alcibiades como um "natural" não-filósofo, penso no general ateniense, como um jovem que recebeu uma educação filosófica, no entanto preferiu seguir seu próprio rumo, distanciando-se da filosofia, em vista de seu objetivo maior, o de atingir uma gloriosa carreira política e usufruir das benesses trazidas pela função. Para atingir sua ousada empreitada, Alcibiades faz uso de um recurso bastante utilizado na época, a habilidade de persuadir, para convencer os aliados a respeito de suas intenções. O problema é que ele abandona a retórica fi-

losófica, se deixando atrair pela retórica dos não-filósofos, e isto, longe de lhe ajudar, termina sendo a causa de seu fracasso. Outro fator responsável pela sua vertiginosa decadência, diz respeito a fatos de domínio público, as ações de caráter contestável, em que frequentemente se via envolvido, levando-o a cair em "ciladas, na sua vida particular" (*Rep.*, 494e), culminando em uma série de processos contra ele, que se movem entre a acusação de impiedade e a de traição. Seu exílio e seu assassinato são resultantes de sua excessiva desmedida e de seu desejo incontrolável de poder, aspecto destacado por Rosen, do seguinte modo, "Alcíbiades aspira a uma só coisa: encher o mundo habitado com seu nome e seu poder" (2010, p. 116). A assertiva de Rosen, reforça a crítica de Sócrates, no *Alcíbiades I*, acerca da extremada vaidade de seu antigo discípulo, levando os amigos a se afastarem dele: "Permita-me listar as razões de seres o mais orgulhoso. Afirmas que nenhum dos humanos te é minimamente necessário. Graças à tua profusão de recursos, não necessitas de nada, desde o corpo até a alma" (*Alc. I*, 104a).

Isolado dos amigos, mas também da filosofia, o general ateniense passa a conceber, de modo similar aos detratores da filosofia, que "existe o belo, mas não as muitas coisas belas, que existe cada coisa, mas não a pluralidade das coisas particulares" (*Rep.*, 493e-494a), considerando que é, como reitera Sócrates, a própria personificação da beleza (*Alc. I*, 104a). A exemplo da multidão que acredita nas coisas belas, mas renega o belo em si, Alcíbiades não cogita associar o bem, o belo, a felicidade, a um desejo universal, como o faz Diotima, aspecto devidamente ressaltado por Kahn, em *Plato's theory of desire* (1987, p. 91-93).

Alcíbiades prefere seguir seus próprios impulsos, demonstrando não ter se apercebido dos riscos iminentes que uma vida desregrada e distanciada da filosofia lhe traria. Se momentaneamente, usufruiu das riquezas e honrarias concedidas pela cidade, aos poucos os atenienses começam a criticá-lo e a cobrar mais rigor em suas ações. Em contrapartida, ele continua agindo conforme seus interesses, suscitando dissabores, seja pela postura arrogante, seja pela extremada insensatez. Apesar de ainda se sentir cativada pela sua "energia e poder intelectual" (NUSSBAUM, 1979, p. 145), a cidade começa a mudar de postura em relação a seus contínuos equívocos, desejando apropriar-se de seu futuro poder, como fez antes com a filosofia. Abandonado pela cidade, a exemplo da própria filosofia, que vê proliferar uma pseudofilosofia, Alcíbiades se encaixa no perfil traçado por Sócrates, na imagem da filosofia como a filha do ferreiro, em *República VI*:

Que julgas então que há-de fazer – perguntei eu – um homem destes no meio de gente daquele jaez, demais a mais se se der o caso de ser natural de uma grande cidade, se for rico e nobre, e ainda por cima bem parecido e alto? Acaso não se encherá de esperanças impossíveis, supondo-se capaz de administrar Gregos e bárbaros, e ainda por cima não se elevará até às alturas, cheio de orgulho e arrogância e privado de reflexão? (*Rep.*, 494c).

Tirânico por suas paixões, Alcíbiades parece não se dar conta do quanto sua insensatez o afeta e o afasta de seus concidadãos, colocando em risco a manutenção do poder, como comandante, estrategista e orador, que ele tanto apreciava. Todavia, não se pode esquecer o quanto a cidade é responsável por sua ambição desmedida de governar, pois ao lhe conceder as mais variadas honras políticas, parece estimular suas atitudes insensatas e sua sede de poder, obviamente para afastá-lo dos caminhos da filosofia. Em *A fragilidade da bondade*, Nussbaum destaca o caráter vaidoso de Alcíbiades, do seguinte modo:

Amava ser amado. Odiava ser observado, descortinado, descoberto. Seu coração, generoso e volátil, rapidamente comovia-se tanto com o amor quanto com a cólera, ao mesmo tempo mutável e tenaz. Era, então, um homem de grandes recursos que exigia muito

do mundo, tanto em termos emocionais como intelectuais; e fazia o que os recursos e a coragem podiam para garantir sucesso (2009, p. 145).

Mas era também um homem bem-humorado, sarcástico, leviano, acusado de profanar os mistérios, de levar Atenas a derrota, amante de seus amantes e de si mesmo, defensor dos discursos, das virtudes e da sabedoria de Sócrates, "que vence em argumentos a todos os homens" (*Symp.*, 213e), que "encantava os homens pelo poder de sua boca" (*Symp.*, 215c), cuja forma é similar ao "Silenos esculpido. Mas por dentro, uma vez aberto, de quanta sabedoria o imaginai estar cheio, caros convivas?" (*Symp.*, 216d). Ao mostrar a natureza ambígua de Alcibíades, não pretendo menosprezar sua figura, mas antes reforçar que apesar de ele não ser um natural filósofo, não é de todo desprovido de filosofia, afinal pertenceu a um grupo privilegiado de jovens que dialogou com Sócrates, recebeu e assimilou seus ensinamentos, defendendo que apesar de os discursos de seu mestre conterem imagens cotidianas, e tornarem-se alvos de zombaria,

[...] se alguém os vir abertos e penetrar em seu interior, primeiro descobrirá que somente esses argumentos têm sentido, em seguida que têm as mais divinas e numerosas imagens da virtude e que se estendem ao máximo, ou antes, a tudo aquilo que convém observar quem quer ser belo e bom (*Symp.*, 222a).

Herdeiro da tradição socrática, embora não a siga, na sua prática cotidiana, Alcibíades dá mostras de conseguir acompanhar alguns passos da *scala amoris* de Diotima, mas no momento em que a sacerdotisa de Mantinea, passa a identificar o Eros como o amor "do que é belo" (*Symp.*, 204d), o "desejo do que é bom e de ser feliz" (*Symp.*, 205d), o "desejo de ter para si para sempre o que é bom" (*Symp.*, 206a), "um parto na beleza, seja no corpo, seja na alma" (*Symp.*, 206b). O discípulo apaixonado de Sócrates não pensa o amor sob a perspectiva de um *élan* relacionado ao plano do invisível, por associar o amor (*éros*) a algo da ordem do visível e dos apetites, como o desejo (*epithymía*) que nutriu e parece ainda nutrir por seu mestre, um homem peculiar, pela "singularidade dele e de suas palavras" (*Symp.*, 221d), sendo impossível encontrar um semelhante, seja entre os modernos ou antigos.

Mas Alcibíades também se deixa encantar pela inteligência aguçada e pelas virtudes de Sócrates, sendo justamente este aspecto que me leva a retomar a advertência de Diotima a Sócrates, no início de sua exposição da *scala amoris*, se ele realmente seria capaz de seguir cada uma das etapas do ritual de iniciação, processo que apenas alguém que cultiva o *eros* filosófico, parece ser capaz de acompanhar:

Estas então, Sócrates, são as circunstâncias do amor, em que talvez até tu pudesses ser iniciado. Mas quanto aos ritos e mistérios, em vista dos quais são estes ensinamentos, se corretamente seguidos, não sei se serias capaz (*Symp.*, 209e-210a).

Na dramatização da manifestação de fala de Diotima, no *Banquete*, Sócrates é um jovem aprendiz das coisas concernentes ao amor, que superando as expectativas da mulher de Mantinea, não apenas consegue escalar os degraus da *scala amoris*, como divide com seus discípulos a experiência do ritual iniciatório, vivenciado em sua juventude. Transportando o discurso de Diotima, para a esfera do cenário do elogio de Alcibíades, observa-se uma situação análoga, o irrequieto personagem platônico, reativa a memória dos ensinamentos recebidos de Sócrates, para mostrar que em um determinado período de sua vida, ele também foi um iniciado nos ensinamentos filosóficos transmitidos por seu amado mestre. Contudo, Alcibíades, como tantos outros jovens aprendizes de Sócrates, não conseguiu acompanhar a contento o ritual de iniciação nos mistérios da filosofia, estagnando em um dos graus da *scala amoris*.

Resgato os passos da ascese erótico-dialética de Diótima, para acompanhar o grau de envolvimento de Alcibiades com o projeto pedagógico de Sócrates. Na sua impulsividade, ele se encanta pela beleza aparente, pelos belos discursos, pelos belos corpos, e no seu jeito peculiar de ser, valoriza a beleza das almas, não sei se a ponto de considerá-la “mais valiosa que a dos corpos” (*Symp.*, 210b), mas reconhecendo que alguém, como Sócrates, cuja “alma afável ainda que com pouco encanto” (*Symp.*, 210b-c), seja capaz de produzir discursos “que tornem melhores os jovens” (*Symp.*, 210c), e levá-los a amar os belos ofícios e leis. Alcibiades acompanha e entende o processo de iniciação, no entanto sua natureza volúvel o impede de completar todo o processo da *scala amoris*, deixando-se escravizar pelas paixões direcionadas para a beleza individual, sem ser capaz de contemplar a “vasta imensidão do belo” (*Symp.*, 210d). Na sua análise acerca da analogia entre a afecção que Alcibiades nutre por Sócrates e a *scala amoris* de Diótima, Scott indica um aspecto muito interessante, “somente após o reconhecimento da beleza das almas, que ele volta a amar o indivíduo” (2000, p. 27).

O movimento apontado por Scott, indica que a chegada ao estágio do amor das almas, impulsiona Alcibiades a retornar ao estágio inicial, o amor individual, “não mais sendo um escravo, vulgar e mesquinho” (*Symp.*, 210d), sem produzir “muitos belos discursos e reflexões magníficas, em irrestrito amor à sabedoria” (*Symp.*, 210d). Desprovido de natureza filosófica, ele estagna nesse estágio, sem conseguir atingir a contemplação de “uma certa ciência única, que é a de um certo belo” (*Symp.*, 210d). Sendo um não-filósofo, não consegue atingir o circuito integral da *scala amoris* de Diótima, o que de modo algum deve ser identificado como um demérito, afinal é justamente o discurso de um não-filósofo, o responsável por firmar a associação *eros-philosophos*, tomando a figura de Sócrates como um natural filósofo, sobremaneira, na delimitação de suas virtudes: moderação, resistência, poder de concentração, coragem no combate (*Symp.*, 217a-221c).

Em *Plato's theory of desire in the Symposium and the Republic*, Fierro ressalta que, apesar de Sócrates se mostrar apaixonado por Alcibiades, “sua principal preocupação é levar Alcibiades ao reconhecimento de que algo está faltando em sua vida” (2015, p. 96). Assinalando o poder encantatório das palavras de Sócrates sobre seus interlocutores, Fierro defende que ele deveria despertar no seu *erómenos*, não o desejo de relações amorosas, mas uma vida melhor, por meio da prática da filosofia. A questão é que Alcibiades não é filósofo, nem mostra a pretensão de o ser, com isso, não redireciona o *eros* que o move, para a contemplação do belo, mantendo seus desejos e prazeres situados entre a dimensão desejante e a impulsiva, sem fazer o menor esforço para mudar seu estilo de vida, nem despertar em si, o desejo pela beleza que é, para sempre, a mesma. Para seus contemporâneos, o *constructo* de Alcibiades, é marcado pela imagem de alguém que, apesar da inconstância e fugacidade de seu caráter, flerta insistentemente com o poder, e cujas ações demonstram sua natureza tirana, apesar de ele ter recebido os ensinamentos de Sócrates.

Na contextura do texto apresentado, tomo a teoria do belo de Diótima, como um recurso argumentativo que me possibilita determinar a tipologia de Alcibiades, como a de um “natural” não-filósofo, no entanto isto não significa uma hipervalorização da discursividade de Diótima, em detrimento da de Alcibiades. Pelo contrário, considero significativa a exclamação de Sócrates ao final da fala de Alcibiades, o “drama de sátiros e de Sileno era evidente” (*Symp.*, 222d), pelo fato de a narrativa dos amores infelizes do jovem aspirante a *erastes*, tanto mostrar a ambiguidade do psiquismo de Sócrates, como a de Alcibiades.

A via interpretativa que proponho não pretende sobrepor a imagem do grande “herói” da filosofia platônica a de um mero vilão. Concebo Alcibiades como alguém dotado de um discurso eloquente e uma mente brilhante, aliado a uma ousadia insuperável, seja não temendo

em quebrar os paradigmas, seja não se acanhando em expor a si mesmo e a seu amado sileno, na narrativa de sua caça a Sócrates e no seu protagonismo político. Reforço reconhecer tanto sua habilidade discursiva como sua inteligência aguçada, todavia não posso me furtar em atribuir, que seu discurso e suas atitudes são contraditórios, em relação aos belos ofícios e leis, não permitindo que seja classificado como um natural filósofo, ele tanto não o é, como não se mostra descontente em ser desprovido de uma natureza filosófica. Dentre tantos adjetivos impróprios com que foi classificado ao longo dos tempos, resultantes de seu modo inapropriado de ser, considerá-lo um “natural” não-filósofo não me parece em nada desabonador, apenas demonstra que ele não teve suficiente maturidade para se tornar senhor de suas ações e paixões, deixando prevalecer no seu psiquismo, o desvario e a insensatez.

Considerações finais

Considero Alcibíades, um dos mais instigantes personagens platônicos, tomá-lo continuamente como objeto de pesquisa, me traz um prazer renovado de encontrar novas chaves interpretativas. A particularidade de investigar a figura de Alcibíades reside na possibilidade de ela permitir uma análise variada, a depender da perspectiva de estudo que se pretenda. O ensaio que ora apresento, parte de uma analogia entre o *Banquete* e *República* VI, para firmar a condição de Alcibíades como uma espécie de “natural” não-filósofo. Ao longo do texto, fui fazendo experimentos e observando se seriam hipóteses viáveis para sustentar a provocação e a analogia proposta, com o natural filósofo. A análise em questão resguarda a pretensão de sair do lugar comum, permitindo identificá-lo não como alguém de natureza meramente tirana, apesar de estar plenamente ciente de que ele foi um genuíno tirano, mas com a audácia de transpor a imagem sedimentada do natural filósofo, e classificá-lo, metaforicamente, como alguém assumidamente consciente de sua “natureza” não-filósofa, sem, contudo, se deixar afetar por sua incapacidade de atingir todos os graus da *scala amoris*.

Verifico ainda, o modo como o extremismo e a ambição desmedida do político ateniense são fatores que o levam a desafiar o exercício do controle de si, aprendido com Sócrates, desconectando o encontro de almas entre eles, para se deixar levar pela manifestação do desejo de manter uma conexão de corpos. Na prática política, Alcibíades também se deixa dominar pelo desejo incontrolável de poder, afastando-se cada vez mais da filosofia, e de sua investigação acerca do “si em si mesmo” (*Alc. I*, 130d), deixando os princípios desejante e impulsivo, dominarem-no de forma autoritária, e neste estado de dominação, o comando de sua alma se mostra incapaz de permitir que o princípio reflexivo comande suas ações, levando-o a não agir de forma bela, boa, sábia e justa.

Referências

ARISTÓFANES. *Rãs. Tradução, introdução e comentário de Maria de Fátima Silva*. Coimbra; São Paulo: Imprensa da Universidade de Coimbra; Annablume, 2014.

ARISTÓTELES. *Arte da Retórica*. Tradução, introdução e notas de Rodrigo Bravo. São Paulo: Madamu, 2023.

FIERRO, M. A. *Plato's theory of desire in the Symposium and the Republic*. 2003. 289 f. Thesis (Doctorate in Philosophy) – Department of Classics & Ancient History, Duhram University, Duhram, 2003.

- KAHN, C. H. Plato's theory of desire. *Review of Metaphysics*, v. 41, n. 1, sep./1987, p. 77-103.
- MARQUES, M. P. Aparecer e imagem no livro VI da *República*. In: PERINE, M. (Org.). *Estudos platônicos: sobre o ser e o aparecer; o belo e o bem*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 137-165.
- NUSSBAUM, M. C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. Revisão da tradução de Aníbal Mari. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- PLATÃO. *Alcibíades I*. Tradução, apresentação, guia de leitura e notas de Celso Vieira. Introdução de Julia Annas. São Paulo: Penguin; Companhia das Letras, 2022.
- PLATÃO. *A República*. 15. ed. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2017.
- PLATÃO. *Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton*. Edição bilingue. Organização e introdução de Daniel N. R. Lopes. Tradução e notas de Daniel N. R. Lopes e Francisco A. N. Barros. São Paulo: Perspectiva; Fapesp, 2022.
- PLATON. *La République*. Traduction, introduction et notes par Georges Leroux. Paris: GF-Flammarion, 2002.
- PLATON. *Le Banquet*. Traduction, introduction et notes par Luc Brisson. Paris: GF-Flammarion, 1998.
- PLATÃO. *O Banquete*. Edição bilingue. Tradução e notas de Irley F. Franco e Jaa Torrano. Apresentação Irley F. Franco. Rio de Janeiro; São Paulo: PUC-Rio; Loyola, 2021.
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Alcibíades e Coriolano*. Tradução de Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues. Coimbra: CECH, 2010.
- ROMILLY, J. *Alcibíades ou os perigos da ambição*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- ROSEN, S. Socrate et Alcibiade. In: BRANCACCI, A.; EL MURR, D.; TAORMINA, D. P. (Eds.). *Aglaiá. Autour de Platon: Mélanges offerts à Monique Dixsaut*. Paris: Vrin, 2010. p. 115-126.
- SCOTT, D. Socrates and Alcibiades in the "Symposium". *Hermathena*, n. 168, 2000, p. 25-37.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. 2. ed. Tradução, prefácio e notas introdutórias de Raul M. Rosado Fernandes e M. Gabriela P. Granwehr. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2013.

Sobre a autora

Jovelina Maria Ramos de Souza

Doutorado pelo Programa de Doutorado Integrado em Filosofia UFPB/UFPE/UFRN. Professora Associada 1 da Universidade Federal do Pará. Atua na área de Filosofia Antiga e recepção dos Estudos Clássicos.

Recebido: 23/03/2024
Aprovado: 01/04/2024

Received: 23/03/2024
Approved: 01/04/2024

VARIA

Por que não uma filosofia brasileira?

Why isn't it a Brazilian philosophy?

John Karley de Sousa Aquino

<https://orcid.org/0000-0002-8171-0180> – E-mail: john.aquino@ifce.edu.br

RESUMO

A filosofia brasileira é considerada inexistente ou desimportante pela comunidade filosófica brasileira. A maioria dos graduados em filosofia passam pelo curso sem ler um texto de um filósofo brasileiro ou sequer ouvir o nome de um filósofo nativo. O desprestígio do tema é de chamar atenção. O presente texto busca defender a possibilidade de uma filosofia brasileira. Apresentamos as objeções mais comuns ao tema e tentamos refutá-las, posteriormente apresentamos a historiografia consagrada sobre o assunto e por fim expomos o que consideramos que poderia ser uma filosofia brasileira. A pesquisa é de caráter bibliográfico e de cunho ensaístico.

Palavras-chave: Filosofia Brasileira. Filosofia. Brasil.

ABSTRACT

Brazilian philosophy is considered non-existent or unimportant by the Brazilian philosophical community. Most philosophy graduates go through the course without reading a text by a Brazilian philosopher or even hearing the name of a native philosopher. The lack of prestige of the topic draws attention. This text seeks to defend the possibility of a Brazilian philosophy. We present the most common objections to the topic and try to refute them, later we present the established historiography on the subject and finally we expose what we consider a Brazilian philosophy could be. The research is bibliographic in nature and essayistic in nature.

Keywords: Brazilian philosophy. Philosophy. Brazil.

Introdução

Em sua obra *História da filosofia do Brasil*, Paulo Margutti nos conta que no ano 2000 uma comissão de avaliadores externos avaliou o curso de filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e concluiu que apenas uma disciplina de lógica não era o suficiente para garantir uma boa formação em filosofia, todavia não havia espaço vago na grade curricular obrigatória e por isso alguma disciplina deveria ser excluída para ceder lugar para a disciplina de Lógica II. Ocorreu de a comissão avaliadora sugerir a exclusão da disciplina de Filosofia no Brasil, que até então fora de caráter obrigatório, com a alegação de que “o estudo da filosofia no Brasil era pouco importante para a formação do aluno de graduação em filosofia” (MARGUTTI, 2013, p. 9), o que de imediato foi acatado. Isso demonstra o desprestígio que o que podemos chamar de “filosofia no Brasil” tem no interior da comunidade filosófica nacional. O consenso é de que inexistente tal coisa chamada “filosofia brasileira” e provavelmente jamais existirá.

O presente texto tem como **objetivo geral** defender a possibilidade de uma filosofia brasileira. Ao longo do escrito apresentamos as objeções mais comuns ao tema e tentamos refutá-las, posteriormente apresentamos a historiografia consagrada sobre o assunto e por fim expomos o que consideramos que poderia ser uma filosofia brasileira. A pesquisa é de caráter bibliográfico e de cunho ensaístico.

Objeções ao tema

Por que não uma filosofia brasileira? Existem algumas objeções a essa pergunta, na verdade ao tema da pergunta que é a filosofia brasileira. Geralmente quando falamos da filosofia brasileira, há duas objeções que sempre aparecem. A primeira objeção afirma que uma filosofia brasileira não faria sentido porque seria uma filosofia nacional e a filosofia não se prenderia a fronteiras nacionais, ela seria universal, supostamente teria um caráter internacional. Como Roni Silveira¹ mostrou suficientemente em mais de uma das suas intervenções, a filosofia não é algo tão internacional quanto somos instigados a acreditar que seja. A outra objeção é de que quando falamos de uma filosofia brasileira, imediatamente retrucam que estamos defendendo que “só podemos estudar autores brasileiros”.

Vamos expor algumas tentativas de refutações a tais objeções. Primeiro que dizer que a filosofia é universal ou tem um caráter internacional é muito falacioso. Segundo Renato Nogueira na obra *O Ensino de Filosofia e a Lei 10.639* (2014), obra na qual trata da lei que torna conteúdo obrigatório nas escolas as temáticas afro-brasileira e indígena, essa ideia de que a filosofia é universal e não se prende a fronteiras faz parte de um discurso ideológico e geopolítico dos colonizadores (NOGUEIRA, 2014, p. 22-23). Para ele, tal filosofia supostamente internacional na verdade é uma filosofia que tem nacionalidades bem específicas, na maioria dos casos, europeias. Se pararmos para pensar basicamente estudamos filósofos gregos, alemães, ingleses, franceses e, ocasionalmente, estudamos os norte-americanos. Ficamos sempre ali no Norte global, dificilmente nos voltamos para o Sul. Então é uma filosofia que está muito focada na Europa.

¹ “Não creio que a filosofia brasileira tenha escapado das principais características de nossa sociedade, embora os filósofos adorem se representar como seres angelicais não contaminados pelo mundo que os rodeia” (SILVEIRA, 2018, p. 13). Vide também sua palestra no XV Simpósio de Filosofia Brasileira (2022), disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dZUL7DDVAzM&list=PL-pvVc59kU6TIFwZN382Z8L3JFSLUOTzoZ&index=3>.

Outro caso que podemos aludir é o seguinte: qual o idioma das músicas internacionais? Geralmente falamos que música internacional é aquela que está em inglês. Entretanto, suponho que não somos ingênuos a ponto de acreditar que inglês é uma língua internacional, porque inglês como todas as demais línguas é uma língua nacional, sendo o idioma da Inglaterra e dos países colonizados por ela, então, de internacional o inglês não tem nada. Portanto, essa conversa de que inglês é uma língua internacional, é que nem a filosofia ser uma área do saber de caráter internacional. Em realidade é algo nacional querendo se passar por internacional.

Sabemos muito bem que os europeus têm o costume de dizer que tudo o que vem de lá é universal. Porque é como se os homens europeus fossem “o homem universal”, o “sujeito kantiano”, que não tem características particulares, enquanto tudo aquilo que não é europeu é exótico, é estranho, é diferente, é folclórico, como é o nosso caso. Sendo que quando dizemos que a filosofia brasileira não existe porque a filosofia é universal e tem um caráter internacional, esquecemos que estudamos na universidade o empirismo britânico, o idealismo alemão, o racionalismo francês e o pragmatismo americano. Ora, então tais povos podem ter filosofias nacionais e nós não? Por quê? Isso é uma falácia. A filosofia não é independente da cultura da qual ela emerge. O tema do Estado no idealismo alemão é importantíssimo porque os alemães não tinham um Estado nacional e eles estavam querendo constituir um Estado nacional (BRITTO, 2012), ou seja, não é uma questão que é discutida por obra do acaso. Os problemas filosóficos nunca surgem do nada, pois como acertadamente disse Leonardo Boff (2004, p. 9), “a cabeça pensa a partir de onde os pés pisam”, e nós filósofos precisamos entender isso, coisa que a maioria de nós que compomos a comunidade filosófica nacional parece que não entendeu.

A outra questão é dizer que quando defendemos uma filosofia brasileira estamos defendendo apenas o estudo de autores brasileiros, o que é uma falácia do espantalho. Cria-se um espantalho e focam o ataque a ele e convenientemente se esquece o argumento central. Ninguém está defendendo que só se estude autores brasileiros. Um autor como Roland Corbisier, que era do ISEB (*Instituto Superior de Estudos Brasileiros*), acreditava que não existia filosofia no Brasil até os anos 30 e que só depois dos anos 30 é que se começou a tentar criar uma filosofia brasileira, mas ele achava que ainda não havia. Corbisier dizia que o brasileiro possuía uma carência filosófica e que estudar os filósofos brasileiros não valia a pena. Que não valia a pena ler um autor como Tobias Barreto e Farias Brito, por exemplo². Ora, o mesmo Corbisier defende uma filosofia autenticamente brasileira e diz que os filósofos brasileiros sequer devem ser chamados de filósofos, muito menos lidos e estudados. Então é falacioso dizer que quando alguém reivindica uma filosofia brasileira está defendendo que se leiam apenas filósofos brasileiros.

Uma historiografia da desqualificação

A tese de que no Brasil não existe e nem poderá existir filosofia brasileira remonta ao século XIX, aos autores Tobias Barreto e Silvio Romero. Tobias Barreto na obra *Questões Vigentes*, em um artigo dele sobre o Kant afirma que “não há domínio algum da atividade intelectual em que o espírito brasileiro se mostre tão acanhado, tão frívolo e infecundo como no domínio filosófico” (BARRETO, 1926, p. 245). Ou seja, brasileiro é inapto para a filosofia. Ou ele não faz ou

² “Não há um estudante brasileiro que leia livros de Miguel Lemos, Tobias Barreto ou Farias Brito. E por quê? Porque esses livros têm um valor meramente histórico, diríamos mesmo arqueológico, sendo totalmente inúteis em relação ao estudo da própria filosofia. Não nos ajudam a compreender nem a natureza, nem o mundo histórico, nem a filosofia que procura compreender a natureza e a história. Seu significado se esgota como sintomas de nossa alienação cultural” (CORBISIER, 1976, p. 106).

quando faz, ele faz muito mal feito. Silvio Romero, um continuador e discípulo de Tobias Barreto, é considerado por Júlio Canhada o iniciador da historiografia sobre a filosofia brasileira. Ele afirma que o livro de Silvio Romero *Filosofia no Brasil* de 1878, é o texto inaugural da historiografia sobre a filosofia brasileira (CANHADA, 2020, p. 38). Neste texto, o que é que defende o Silvio Romero? Ele defende que no Brasil não existe filosofia, pois por aqui as ideias não evoluem uma das outras. Não haveria o que ele denomina de seriação das ideias, pois nossas ideias filosóficas ao invés de surgir uma das outras, como os galhos de uma árvore que vão surgindo a partir dela mesma, seriam todas importadas da Europa (ROMERO, 1969, p. 32).

Considero muito justa a crítica de Romero, pois em matéria de filosofia a maioria de nós não cria ideias, mas importa ideias alheias e por conta disso ao invés de fazer as ideias nativas surgirem umas das outras, acabamos fazendo com que ocorra um emaranhado de ideias sem relação entre si, carentes de conexão. E outra coisa, além dessa falta de seriação, faltava originalidade. Não seríamos muito originais na criação de ideias. Mas por qual motivo não conseguimos criar ideias e fazer com que as nossas ideias continuem umas das outras? Ele vai dizer que é por conta da nossa falta de aptidão. Aí nos perguntamos: essa falta de aptidão seria natural? Acreditamos que para um pensador de tendências racista como o Silvio Romero tal falta de aptidão seria natural do brasileiro devido à mestiçagem³. Apesar de ser um autor muito interessante e polêmico, Silvio Romero tinha essa ideia de que por conta da mistura de raças, especialmente com o sangue do negro, nós teríamos características inferiores. E ele sem citar isso fala que o Brasil tem uma inaptidão para o pensamento rigoroso. Ele não fala se é natural ou não, mas nós interpretamos que a partir da leitura que ele faz da questão racial, que para ele seria algo natural.

Antes de prosseguirmos, gostaria de abrir um parêntese e fazer um comentário sobre algumas ideias de Murilo Seabra, que foi orientando do professor Júlio Cabrera (UNB). Ele escreveu um texto muito interessante e concedeu uma entrevista e em ambas as oportunidades tratou do que ele chama de “preconceito inconsciente que temos contra a competência dos agentes epistêmicos subalternos” (VERÇOZA; SEABRA, 2020, p. 119). Seabra recorre ao conceito de injustiça epistêmica da filósofa Miranda Fricker⁴ para pensar como lidamos com a filosofia brasileira e todo o pensamento subequatorial. Além disso, ele lançou um livro chamado *Oftalmopolítica: um problema com a visão da filosofia brasileira* (2021), que trata da nossa percepção sobre a filosofia. Ele empreende uma pesquisa empírica em que demonstra que existem preconceitos contra autores dependendo do seu gênero, raça e nacionalidade e até mesmo com o nome do autor. Seabra identificou que tem uma maior chance de um autor ser lido se ele for homem e se seu nome não é nem em português nem em espanhol. Se o nome do filósofo é João da Silva, por exemplo, você tem muito menos chance de seu texto ser lido do que se o seu nome for Roland Corbisier, que é um brasileiro, mas o nome dele é francês. Então se o seu nome é germânico, ou inglês, ou francês, você tem muito mais chances de o seu texto ser lido do que se o seu nome for João Pereira⁵. Ele chama isso de preconceito epistêmico, quando o texto sequer é lido, pois já achamos que o texto por conta do nome do autor ou do gênero do autor é um texto de qualidade duvidosa.

Fechando o parêntese e retornando a questão da historiografia filosófica iniciada por Silvio Romero. Então, o que é que o Júlio Canhada fala sobre isso? O Silvio Romero, segundo ele, é o iniciador de uma tradição historiográfica sobre a filosofia brasileira e o que diz essa tradição

³ “Romero falava dos inconvenientes da população africana e seus descendentes mestiços” (SCHNEIDER, 2018, p. 458).

⁴ *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (2017).

⁵ Segundo Seabra (2021, p. 146), “surgiu a ideia de elaborar um questionário para testar experimentalmente a hipótese do Newton da Costa de que se o nome dele fosse Newton Kostovic, as ideias dele provavelmente teriam sido mais bem recebidas no Brasil”.

historiográfica? Diz Júlio Canhada que ele criou “uma espécie de senso comum historiográfico o qual a produção filosófica brasileira seria essencialmente falha” (CANHADA, 2017, p. 10). O quê que podemos concluir disso? A partir dessa tese do Silvio Romero, podemos interpretar de que ou não existe filosofia brasileira, que é o que a maioria da comunidade filosófica brasileira supõe ou aceitamos que existe filosofia no Brasil, mas que essa filosofia é de péssima qualidade. O interessante é que nunca nos perguntamos se realmente essa filosofia é de péssima qualidade, porque dificilmente lemos esses autores do século XIX e mal nos lemos uns aos outros. O que fazemos aqui é comentário de texto e sequer priorizamos os comentários de texto que os nossos conterrâneos fazem.

Temos que reconhecer que a tradição historiográfica iniciada por Silvio Romero, concordemos ou não com o que ele falou, se tornou a narrativa dominante, usando os termos de hoje. Ele criou uma narrativa e a maioria de nós acredita nela, e a continuamos até os dias atuais. Então, quando dizemos que não somos filósofos e que no máximo somos professores de filosofia, estamos nada mais nada menos do que legitimando e continuando a narrativa do Silvio Romero de que temos uma inaptidão para a filosofia. Acreditamos no que ele disse e assumimos como verdade axiomática.

Se destacam como continuadores dessa tradição historiográfica da nossa filosofia brasileira o Leonel Franca, que era um padre que escreveu *Noções de História da Filosofia* que é de 1918. No livro, ele fala da história da filosofia e o finaliza com um apêndice tratando da filosofia no Brasil (CANHADA, 2020, p. 39). Leonel Franca fala basicamente a mesma coisa que o Silvio Romero, reforçando a ideia de que não existe filosofia no Brasil e que o Brasil é um país carente de filosofia⁶. Outro que também continua essa história é o João Cruz Costa na *Contribuição da história das ideias no Brasil*, que é um texto de 1956. Nessa obra, o João Cruz Costa reitera o que o Leonel Franca e por conseguinte a mesma coisa que o Silvio Romero disse, a saber, de que não existe filosofia no Brasil. João Cruz Costa afirma que nos Estados Unidos até o século XIX se tinha uma avaliação do panorama filosófico semelhante ao nosso, isto é, de que por lá não havia filosofia (COSTA, 1956, p. 13), mas eles teriam ousado e no final do século XIX para começo do século XX criaram uma filosofia nativa que é o pragmatismo americano. Então Cruz Costa diz o seguinte: olha não temos filosofia ainda, mas podemos criar uma filosofia brasileira assim como os norte-americanos criaram uma filosofia para eles, uma filosofia com características tipicamente brasileiras. E ele nos fala sobre a nossa tendência ao utilitarismo e pragmatismo que teríamos supostamente herdado da cultura lusitana e que por isso é que não temos nenhuma vocação para reflexões metafísicas, mas sim para reflexões práticas, principalmente políticas⁷.

Outro continuador dessa tradição historiográfica, mas que a continua de uma forma mais bem elaborada e escrita de forma muito sedutora é o Paulo Arantes, que ainda está aqui caminhando entre nós. Ele escreveu o livro *Departamento Francês de Ultramar* que foi lançado em 1994, obra na qual ele trata sobre a formação da cultura filosófica uspiiana. Na obra ele diz que quando se criou a USP nos anos 30, entre os fundadores do departamento de filosofia além da ideia de que no Brasil não existia cultura filosófica, se acreditava que nós não conhecíamos a história da filosofia e que quando a missão francesa chegou a São Paulo para criar o departamento de filosofia da USP, eles partiram desse pressuposto de que o brasileiro tem que se fami-

⁶ “Embora se aproxime de Silvio Romero na avaliação da falta de solidez no encadeamento das ‘ideias’ filosóficas, o autor elege como critério de julgamento a ‘originalidade’ da produção filosófica, ou seja, porque os filósofos brasileiros estariam desprovidos de ‘autonomia’, não teriam sido capazes de constituir-se como cânones a ponto de provocarem adesões ou rupturas diante de suas reflexões” (CANHADA, 2020, p. 45).

⁷ “Se considerarmos o sentido das ideias no Brasil – verificaremos que elas constituem como que instrumentos de ação, principalmente de ação social e política. A filosofia, em boa parte, esteve, no Brasil, a serviço dessa ação” (COSTA, 1956, p. 439).

liarizar com a tradição filosófica e que precisávamos ter uma formação propedêutica. O primeiro passo era conhecermos a história da filosofia e conhecendo a história da filosofia aí sim poderíamos partir para a realização de reflexões filosóficas pessoais. O problema, como vai dizer o Paulo Arantes, é que ficamos só na propedêutica (ARANTES, 1994, p. 71-78). Em nenhum momento a ideia dos criadores do Departamento de Filosofia da USP foi formar única e exclusivamente leitores e intérpretes de texto filosófico europeu, mas foi o que acabou acontecendo.

E há outros que também continuam a narrativa criada pelo nordestino Silvio Romero, como o Roland Corbisier, o Álvaro Vieira Pinto (filósofo que foi muito influente sobre o Paulo Freire), o Luís Washington Vita, o Ivan Domingues entre outros. Então, quem se dedicou a fazer história da filosofia no Brasil, apesar das sutis diferenças, acabou continuando a historiografia da desqualificação⁸ do Silvio Romero.

Nossa tradição exegética

A nossa interpretação, após realizar esse resgate historiográfico, é que depois dos anos 60 todos nós nos tornamos devedores do modo de fazer filosofia uspiana. Depois dos anos 60 os cursos de filosofia brasileiros adotaram o modelo uspiano de fazer filosofia, baseado na leitura e interpretação de textos filosóficos, que consiste no método estruturalista de leitura e interpretação de texto. O que é esse método estruturalista? Em resumo é a ideia de que o texto tem uma lógica interna, e que o nosso dever como bons leitores e intérpretes de texto é compreender essa lógica interna do texto. Entender o texto pelo texto, independente do contexto e fazer uma boa interpretação desse texto, entendendo o que esse texto quer dizer e qual a sua lógica intrínseca. Então, ao invés de julgar o Aristóteles porque ele justifica filosoficamente a misoginia e a escravidão, nós devemos é entender qual é o papel da misoginia e escravidão dentro do seu sistema filosófico. Não posso julgar o Aristóteles apressadamente, eu tenho que entender o que o Aristóteles estava querendo dizer⁹. Então esse é em linhas gerais um resumo bem simplificado do que seria esse método estruturalista da filosofia uspiana na qual basicamente todos somos formados atualmente¹⁰.

A USP vai se aproveitar da tradição historiográfica iniciada por Silvio Romero de que não existia filosofia no sentido rigoroso da palavra aqui no Brasil, mas que o que existia, como dizia o Cruz Costa, era um amadorismo, e considerar a fundação do curso de filosofia uspiano como o “marco zero” da filosofia no e do Brasil¹¹. Aqui não haveria filósofos, mas amadores em filosofia, autodidatas, que o Cruz Costa chamava de filosofantes (COSTA, 1945, p. 48). O que são os filosofantes? São pessoas que não são filósofos profissionais e não escreviam textos filosóficos

⁸ Historiografia da desqualificação consiste em mencionar “o autor para dizer que ele não tem padrão científico e que sua produção intelectual está pautada pelo caráter ‘ideológico’. E ponto-final. Em regra, não se enfrenta uma discussão apurada dos fundamentos de seu pensamento nem se leva em consideração o contexto histórico de suas formulações” (LOVATTO, 2021, p. 13).

⁹ “Estávamos convencidos por Gueroult de que a descoberta da estrutura de cada filosofia era o único método fecundo de aceder à verdade histórica do que o filósofo dissera. Em suma, a verdade gueroultiana de bom senso dizia que era possível (e indicava o caminho no método estrutural que mandava refazer o movimento que dera origem à obra) reencontrar a doutrina do autor *deixando de lado a questão de saber se ela era verdadeira ou falsa*” (ARANTES, 1994, p. 119-20, grifo nosso).

¹⁰ Para uma explicação mais detalhada, tanto doutrinária quanto historiográfica do método estrutural de leitura de texto vide a obra *A escola francesa de historiografia da filosofia: Notas históricas e elementos de formação* de Ubirajara Rancan de Azevedo Marques.

¹¹ “No que toca à sua (Paulo Arantes) perspectiva acerca da história da filosofia no Brasil, as obras dos ‘filoneístas’ parecem servir, dessa maneira, à constituição de uma tradição negativa, cujos méritos seriam fornecer como que o *marco zero* da ‘verdadeira’ tradição, e ao mesmo tempo, prover uma inscrição histórica para sua interpretação de uma experiência filosófica [...]. Paulo Arantes promove um movimento duplo de avaliação, pois, se seu juízo de quase inexistência a respeito da história anterior nega a ela qualquer tipo de positividade ou relevância, ele também alça paradoxalmente, tal história ao lugar de predecessora do que seria o único começo válido para a filosofia no Brasil” (CANHADA, 2020, p. 58).

de verdade, mas ensaios, opiniões pessoais que se passavam por filosofia, sendo eles meros eruditos. E por qual razão eles não eram filósofos profissionais? Porque aqui no Brasil não havia cursos de filosofia. Quem se dedicava a filosofia eram juristas e médicos de formação. Silvio Romero e Tobias Barreto, por exemplo, eles não se formaram em filosofia, eles eram formados em Direito, alguns outros eram formados em Medicina como era o caso de Eduardo Ferreira França. Se conhecermos um pouco da história da USP veremos que há um momento que gera uma polêmica muito grande no concurso em que o João Cruz Costa foi aprovado para saber quem é que pode ser professor de filosofia, se alguém que é formado em filosofia ou qualquer pessoa que tem notório saber em filosofia, como os juristas¹², usando a linguagem do atual Novo (e Desastroso) Ensino Médio.

A missão francesa que criou o Departamento de Filosofia da USP teria vindo para conferir uma formação profissional ao estudante de filosofia, que é a formação que temos hoje em dia. Aprendemos, e aprendemos muito bem, a ler e a interpretar textos filosóficos. O que é um texto filosófico é outra questão. Paulo Margutti diz que se fôssemos rigorosos no sentido uspiano do termo para definir o que é um texto filosófico e o que não é, o Platão, o Sócrates, o Wittgenstein e o Nietzsche não seriam considerados filósofos (MARGUTTI, 2014, p. 399-400). Pelos critérios da CAPES um diálogo escrito no estilo do Platão não seria publicado em revista alguma, assim como um texto escrito na forma de aforismos como os de Nietzsche também não seria publicado.

Como foi dito no começo, quando se forma a cultura filosófica uspiana, o francês Jean Maugüé, considerado o autor da “certidão de nascimento” do curso de filosofia da USP (ARANTES, 1994, p. 63), falava de duas etapas na nossa formação: a aquisição de cultura filosófica através do conhecimento da história da filosofia e posteriormente, consolidada a etapa propedêutica, seríamos capazes de produzir nossas próprias ideias filosóficas. Qual foi o problema, segundo Paulo Arantes? É que estancamos na primeira etapa e não ousamos filosofar por conta própria.

Escrevemos um artigo intitulado *Narcisismo às avessas e a nossa filosofia brasileira* e nele comentamos bastante sobre a nossa tradição filosófica exegética, baseada na leitura e interpretação de texto e como ela criou um sistema de inibições que nos faz ter um medo verdadeiramente patológico de errar. Na nossa formação filosófica adquirimos um verdadeiro pavor de falar alguma asneira e isso acaba nos inibindo intelectualmente, pois se temos medo de falar algo sobre Platão com receio de alguém dizer que não entendemos Platão, dificilmente falaremos por conta própria. No artigo citado dissemos o seguinte, cito,

Nossa tradição uspiana acabou criando um verdadeiro sistema de inibições que promove entre nós um medo patológico do erro, como se errar fosse algo inaceitável. Ao temermos o erro nós acabamos não tentando, não nos arriscamos, mantendo uma postura cautelosa no que se refere a qualquer iniciativa filosófica (AQUINO, 2020, p. 172).

Então temos muito medo de errar e com medo de errar o quê que fazemos? Não tentamos, afinal a única maneira de prevenir completamente o erro e não falar algo indevido, é não falando nada. Todavia, “Evidentemente que os achismos e os equívocos devem ser evitados, mas eles são inevitáveis. Nós sempre teremos opiniões sobre determinado assunto ou tema, o

¹² “Mencione-se que durante o primeiro reitorado de Reale na USP (1949-1950), abriu-se concurso para Cadeira de Filosofia, que tinha Cruz Costa como candidato natural. Quatro membros do IBF (Instituto Brasileiro de Filosofia) se inscreveram, fato que foi interpretado pelas autoridades da FFCL (Faculdade de filosofia, Ciências e Letras) como uma espécie de ofensiva organizada do grupo ligado ao reitor para tomar a cadeira. Com efeito, a direção da FFCL impugnou a inscrição dos concorrentes externos, sob a alegação de que não apresentavam em seus currículos o estudo de filosofia. Cruz Costa teve sua tese aprovada e permaneceu na regência da cátedra. O episódio teve ampla repercussão entre os alunos da FFCL, em cujas memórias figura como uma das ameaças à sobrevivência da escola” (BONTEMPI JÚNIOR, 2003, p. 3).

que importa...”, e isso é o mais importante “é saber sustentar essa opinião com argumentos convincentes ou mudar de opinião diante de argumentos melhores. Do mesmo modo com o erro. O problema não é errar, é permanecer no erro” (AQUINO, 2020, p. 172).

No geral em nossas discussões (quando ocorrem) apelamos para nossos filósofos de estimação. Por medo de errar recorremos para a autoridade de um filósofo consagrado e isso é uma prática terrível. Entramos no curso de filosofia com a expectativa de nos tornarmos um Platão, mas saímos platônicos, falando sobre o que Platão falou, mas nunca fazendo o que o Platão fez, criando filosoficamente.

Para nós, a atividade mais específica da filosofia é a capacidade de articular um pensamento coerente através de argumentos bem elaborados. Pensar todo mundo pensa, mas o filósofo é aquele que aprende a pensar adequadamente, pensar de forma lógica e argumentativa. Reconhecemos que é uma definição muito grosseira e provisória do que seria o nosso dever de ofício, mas no nosso entendimento em nossas aulas ao invés de ficarmos ruminando sobre o que Platão disse ou quis dizer, o que não deixa de ser importante, deveríamos mostrar como que o Platão elaborou os seus argumentos. Deveríamos aprender a argumentar ao invés de ficar apenas falando sobre o conceito X na obra Y do autor Z. Pensar as “coisas em si”, ao invés de nos dedicar ao discurso alheio sobre as coisas.

Para exemplificar o quão cômico (ou trágico) é nosso distanciamento em relação à realidade, gostaríamos de contar sobre uma cena que presenciamos em um evento multidisciplinar sobre a crise do capitalismo brasileiro. Quando chegou o momento de um professor de filosofia falar sobre o assunto o mesmo falou o seguinte “sobre a crise que está acontecendo no Brasil eu não tenho nada a dizer. Mas eu sei falar sobre o conceito de crise no *Capital* de Marx”. Seria engraçado se não fosse triste. O filósofo brasileiro devido à formação livresca que recebe, na maioria das vezes não sabe falar sobre a realidade em que vive, pois é educado para interpretar textos e não o mundo em que vive. Marx disse que havia chegado o tempo de a filosofia deixar de apenas interpretar o mundo e se dedicar a transformar o mundo. Nós estamos aquém da 11ª Tese, pois não estamos sendo educados sequer para interpretar o mundo, mas para interpretar textos que interpretam o mundo.

Mas por qual motivo a filosofia uspiana, com todos esses problemas, acabou se tornando o modelo transposto para os demais departamentos de filosofia do país? Não poderia ter sido diferente? Não havia outras maneiras de praticar filosofia? Na suposta ausência de uma filosofia Brasileira o quê que tínhamos a fazer? Apesar de ser algo indevido e perigoso, nós arriscamos uma hipótese e nos permitimos um devaneio de história contrafactual. Nossa hipótese pessoal é que havia outros modelos de filosofia possível e que poderiam ter sido, mas não foram. A ideia de que não existe filosofia no Brasil era compartilhada pelo ISEB e pela USP e este problema vai receber propostas de soluções diferentes. A USP vai propor importar uma tradição filosófica já consolidada, a francesa. O ISEB vai defender que se crie uma tradição filosófica nacional, autêntica, sem necessidade de importar modelos prontos. Também havia o IBF, o Instituto Brasileiro de Filosofia fundado em 1949, composto por figuras conservadoras e reacionárias. Eles vão defender que já existe uma tradição filosófica brasileira, tese que não consideramos equivocada, só que eles vão defender que a filosofia brasileira consiste em ler e interpretar textos filosóficos de autores brasileiros. Em 1989 é fundada a Academia Brasileira de Filosofia, herdeira do IBF e como atesta Margutti (2016, p. 17),

[...] a esmagadora maioria dos pesquisadores ligados à Academia Brasileira de Filosofia fazem comentário de texto de pensadores brasileiros [...]. É verdade que eles não fazem exegese de texto de autores estrangeiros, como no caso da ANPOF. Mas de qualquer modo, fazem exegese também.

Qual foi o modelo que prevaleceu nessa disputa? O modelo uspiano, que venceu por W.O. Mais uma vez reiteramos que é uma interpretação pessoal. A nossa hipótese é de que existia uma disputa acerca de que tipo de filosofia nós deveríamos ter. O ISEB parecia estar em vantagem na disputa, porque o ISEB é que era ouvido e participava ativamente do debate público, a USP não fazia questão de ser ouvida, pois falava para dentro como admitem destacados quadros da instituição (SCHWARZ, 1999, p. 111-12; BEAL, 2016, p. 39). O ISEB tentava dialogar com a USP, mas os uspianos não queriam dialogar com o ISEB, sendo o caso de Florestan Fernandes uma exceção, pois além de falar para fora da universidade se dignou a debater com o isebiano Guerreiro Ramos. Mas, assim que ocorreu o golpe de 64, com dois dias invadiram e fecharam a sede do ISEB. A tese do José Arthur Giannotti era de que os isebianos não mereciam uma contra argumentação por parte dos uspianos, pois não seriam interlocutores dignos (GIANNOTTI, 1987, p. 66-67). O que é contraproducente dizer que o ISEB não merecia uma contra argumentação, pois o ISEB estava pautando a discursão nacional em vários âmbitos, pois estava participando ativamente dos debates da época¹³.

Com o ISEB fechado e fora do páreo e o IBF sendo uma péssima opção, a USP venceu sem oposição a disputa sobre os rumos da filosofia brasileira. Não havia uma proposta de modelo filosófico razoável a não ser o da USP.

Não vamos nos deter quanto às vantagens e desvantagens do modelo uspiano. Indicamos o texto de um insuspeito uspiano que é o Oswald Porchat. Oswald Porchat foi um intelectual honesto e realizou alguns balanços ocasionais sobre a sua atividade filosófica, sendo o mais célebre o “Discurso aos estudantes” de filosofia da USP de 1999. É um texto clássico que consideramos de leitura obrigatória para todo estudioso da filosofia no Brasil.

Uma filosofia convertida ao Brasil

Para não ficarmos apenas na negação do modelo uspiano precisamos dizer o que para nós deveria ser uma filosofia brasileira, quais são as características gerais que ela deveria ter? Defendemos a realização de uma sugestão do isebiano Roland Corbisier: uma *filosofia convertida ao Brasil*. Retiramos essa sugestão de uma entrevista que ele concedeu e que afirmou que um dos objetivos do ISEB era “possibilitar a tomada de consciência da realidade nacional, a ‘conversão’ de nossa *inteligência* ao Brasil” (CORBISIER, 1978, p. 273).

A nosso ver uma filosofia convertida ao Brasil é primeiro de tudo uma filosofia que pensa *o e desde* o Brasil, uma filosofia compromissada com a universalidade concreta. A universalidade concreta é uma categoria da lógica hegeliana e consiste no universal que se realiza no particular, a chamada singularidade (*Einzelheit*). O singular, que é o universal concreto,

[...] tem a significação de ser sujeito, ser a base que contém em si o gênero e a espécie, e que é ela própria substancial. É nesta *inseparabilidade* posta do conceito, em que cada diferença não produz interrupção, perturbação alguma, mas é igualmente translúcida (HEGEL, 2012, §164, grifo nosso).

Exemplificando: o ser humano é universal abstrato, ninguém vê o ser humano caminhando por aí, pois é algo apenas pensável. O particular é aquilo que é empírico, que você vê,

¹³ “Na esfera cultural a influência do ISEB foi profunda. [...] Toda uma série de conceitos políticos e filosóficos que são elaborados no final dos anos 1950 se difundem pela sociedade e passam a constituir categorias de apreensão e compreensão da realidade brasileira” (ORTIZ, 2012, p. 47).

distinto do universal. O universal concreto ou singular é a unidade do universal e do particular, por exemplo, uma nacionalidade. O brasileiro é a síntese do universal (ser humano) com o particular (o Brasil).

A filosofia lida com algo universal, que é o pensamento, entretanto tal pensamento sempre se dá numa língua específica e num contexto específico, no nosso caso pensamos em português e no contexto brasileiro. Não falamos em alemão e nem pensamos desde a Alemanha, temos que ter clareza disso, caso contrário não seremos capazes de pensar concretamente e efeturemos uma filosofia completamente abstrata, isto é, sem nenhuma referência ao concreto que “do conceito só retém o momento da universalidade, e deixam de lado a particularidade e a singularidade” (HEGEL, 2012, §164).

O modo como pensamos determinadas questões e que questões aparecem para a filosofia brasileira são diferentes das questões que apareciam na filosofia grega e que aparecem para a filosofia alemã. Por exemplo, é comum ouvirmos especialistas em Foucault afirmarem que o Estado brasileiro é superpoderoso e que ele controla tudo, como se o que Foucault falou sobre o Estado francês se aplicasse ao Estado brasileiro. Aí tomam o discurso foucaultiano, que é adequado para se referir a um Estado realmente ativo, participativo e interventor como parece ser o francês e utilizam para se referir ao Estado brasileiro. Ora, é comum em Itapipoca, cidade do interior cearense, as pessoas dirigirem sem terem carteira de motorista, menores andando de moto sem capacete e por que isso acontece? Porque o Estado brasileiro é ausente. O Estado brasileiro é cada um por si e salve-se quem puder. Na periferia e nos grêmios interioranos a maioria das vezes que o povo pobre brasileiro lida com o Estado é através da polícia, ao se matricular na escola pública e se tiver sorte quando consegue ser atendido pelo SUS. Caracterizar o Estado brasileiro como superpoderoso e controlador é desconsiderar o fato de que o Estado brasileiro não está nada interessado no que está acontecendo com as massas populares, mas sim em garantir os lucros e os dividendos da burguesia.

Importamos um discurso pronto, enlatado, como dizia o Guerreiro Ramos (RAMOS, 1996, p. 10), e usamos para interpretar a realidade brasileira sem nem se perguntar se tal discurso serve para tanto. Então, uma filosofia brasileira deve ser uma filosofia que pensa o e desde o Brasil e que fala português. Esse ponto é muito importante, pois somos ensinados que existem línguas mais aptas a filosofar do que outras e por vezes acabamos acreditando na falácia heideggeriana de que só se pode filosofar em grego e alemão. Falácia essa que é refutada de maneira magistral pelo equatoriano Gonçalo Palácio, num livro que também deveria ser de leitura obrigatória, que é *Como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser um gênio*. Ele pergunta qual a autoridade que o Heidegger tem para dizer que só é possível filosofar em grego e alemão. Ele conhece todas as línguas do mundo? Porque para dizer que só dá para fazer filosofia em grego e alemão ele tem que conhecer todas as línguas do mundo para enfim chegar à conclusão realmente definitiva de que só dá para filosofar em grego e alemão (PALÁCIOS, 2004, p. 29). É óbvio o Heidegger não conheceu a língua tupi-guarani, por exemplo, então como ele pode afirmar que só o grego e alemão são línguas com aptidão para a filosofia? Acreditamos que provavelmente o Heidegger não sabia falar mandarim, então como é que ele sabe que o grego e o alemão são mais aptos para a filosofia do que o mandarim? Heidegger sabia falar português? Nós distinguimos o ser e o estar, mas o alemão não. Não seria o português mais apto para a filosofia do que o alemão? A maioria de nós não questiona nessa falácia do cisne negro do Heidegger. Aceitamos essa conversa infundada do Heidegger sem questionar e muitos de nós saímos já no primeiro semestre do curso dizendo por aí que o português é uma língua que não serve para filosofar.

Outra característica de uma filosofia brasileira é que ela fale “para dentro” em primeiro lugar antes de querer falar “para fora”, ou seja, que fale com e para nós. Para nossa comunidade filosófica o auge da carreira de um filósofo brasileiro é publicar em uma revista estrangeira, sendo que o correto seria falarmos entre si, algo que não temos o hábito de fazer, pois no máximo falamos entre si dentro do nosso grupo de pesquisa, porque se alguém estuda Hegel provavelmente não vai dialogar com quem estuda Schopenhauer, porque não há discussão. São dois vocabulários diferentes, na verdade opostos, que não dialogam entre si. Não nos esforçamos minimamente para criar um vocabulário filosófico que sirva para discutirmos problemas concretos e nos restringimos a ficar lendo e remoendo textos dos nossos filósofos prediletos, numa verdadeira “comunidade de desconversação filosófica” nos precisos dizeres de Paulo Margutti (2014, p. 410).

Nós precisamos saber quais são as questões mais urgentes e candentes do nosso povo brasileiro que paga os impostos que pagam o nosso salário e nossas instituições públicas onde estão nossos cursos de filosofia, porque a maioria de nós é servidor público e estamos prestando um serviço público ao ensinar filosofia nas escolas e universidades. Temos a obrigação de falar para quem paga os nossos estudos ao invés de ficar tentando publicar texto em revista francesa.

Também defendemos que devemos pensar em primeira pessoa e não em terceira pessoa, pois sempre falamos segundo “alguém”, segundo um outro, e esse outro sempre é europeu ou norte americano. Por qual motivos não falamos “segundo eu”. Não constitui crime, podemos pensar por conta própria, é algo lícito e permitido.

Conclusão

Afinal, o quê que estamos defendendo? Estamos defendendo que abandonemos o modelo uspiano e nunca mais falemos sobre isso? Não. Para nós o problema não é o modelo uspiano, que é baseado na exegese textual. Para nós o problema é o modelo uspiano ser o único, a única opção pra nós. Para fazer filosofia no Brasil somos obrigados a adotar esse modo de fazer filosofia e para nós se o estudante brasileiro quer fazer comentário, ótimo, mas que ele possa fazer comentário de texto de filósofos europeus e também de filósofos brasileiros. Que nos seja permitido fazer um projeto sobre o Tobias Barreto ou um projeto temático, sem ser necessariamente na ótica de um autor, e possamos tentar entrar num programa de filosofia sem ser boicotado. Nos cursos de filosofia se fala tanto de liberdade, mas na prática limitamos muito as opções e sem opções inexiste a liberdade. Se o estudante quer escrever ensaios que ele seja motivado ao invés de ser desmotivado e considerado incapaz, porque somos castrados desde a graduação. Desde a graduação somos incentivados a acreditar que não somos capazes de fazer filosofia, pois seríamos inaptos para a filosofia. Que o espírito de Silvio Romero deixe de pesar sobre a cabeça dos vivos.

Defendemos que nos seja permitido fazer filosofia temática, filosofia exegética de brasileiros e de não brasileiros, ou mesmo filosofia ensaísta. O que importa é que nos seja permitido pensar e pensar em primeira pessoa e não apenas em terceira pessoa. Que possamos usar e abusar das ideias ao invés de tratá-las como se elas fossem *eidós* platônicos divinos que são intocáveis. Ideias são instrumentos que servem para pensar o mundo, ferramentas como disse Deleuze, e a filosofia é uma caixa de ferramentas, isto é, “é preciso que sirva, que funcione” (FOUCAULT, 1979, p. 71). Que seja permitido a nós ser filósofos e não meras filiais do pensamento de filósofos europeus.

Referências

- AQUINO, J. K. de S. Narcisismo às avessas e a nossa filosofia brasileira. *Revista Modernos e Contemporâneos*, Campinas, v. 4, n. 8, jan./jun. 2020, p. 164-179.
- BARRETO, T. *Obras Completas IX: Questões Vigentes*. Aracaju: Edição do Estado de Sergipe, 1926.
- BEAL, M. A. Entrevista com Fernando Henrique Cardoso. *Política & Sociedade*, Florianópolis, v. 15, n. 34, set./dez. 2016, p. 232-256.
- BOFF, L. *A águia e a galinha: uma metáfora da condição humana*. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.
- BONTEMPI JÚNIOR, B. A guerra dos filosofantes: Cruz Costa, Miguel Reale e a filosofia paulista (1956-1968). In: *Anais do ANPUH – XXII Simpósio Nacional de História*, João Pessoa, 2003, p. 1-8.
- BRITTO, F. de L. Identidade cultural e formação individual: a Alemanha do século XIX e a fundação da pedagogia moderna. *Educ. Soc.*, Campinas, v. 33, n. 118, jan./mar. 2012, p. 217-233.
- CANHADA, J. *Construções de um século: discursos filosóficos no Brasil oitocentista*. 2017. 191 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
- CORBISIER, R. Carência de filosofia. In: *Filosofia e crítica radical*. São Paulo: Duas Cidades, 1976.
- CORBISIER, R. Por uma cultura brasileira autêntica – entrevista a Paratodos sobre o ISEB. In: *Autobiografia filosófica: das ideologias à teoria da práxis*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1978.
- COSTA, J. C. *A filosofia no Brasil: ensaios*. Porto Alegre: Globo, 1945.
- COSTA, J. C. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1956.
- FOUCAULT, M. Os intelectuais e o poder: uma conversa entre Michel Foucault e Giles Deleuze. In: *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio*. Volume I: A ciência da lógica. Tradução de Paulo Menezes com a colaboração do Pe. José Machado. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- LOVATTO, A. Iseb: do nacional-desenvolvimentismo à revolução brasileira. *Revista Princípios*, São Paulo, n. 162, jul./out. 2021, p. 9-40.
- MARGUTTI, P. *História da filosofia do Brasil (1500 – hoje)*. 1º parte: o período colonial (1500 – 1822). São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- MARGUTTI, P. Sobre a nossa tradição exegética e a necessidade de uma reavaliação do ensino de filosofia no País. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 129, jun./2014, p. 397-410.
- MARQUES, U. R. de A. *A escola francesa de historiografia da filosofia: notas históricas e elementos de formação*. São Paulo: Editora UNESP, 2008.
- PALÁCIOS, G. A. *De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio*. Goiânia: Editora da UFG, 2004.

- RAMOS, G. *A redução sociológica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.
- SCHWARZ, R. *Sequências brasileiras: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SEABRA, M. Engenharia epistêmica: entrevista com Murilo Seabra, Parte 2. *Sapientiae Revista de Ciências Sociais, Humanas e Engenharias*, v. 6, n. 1, 2020, p. 109-123.
- SEABRA, M. *Oftalmopolítica: um problema com a visão da filosofia*. Botafogo: Ape'Ku Editora, 2021.
- SILVEIRA, R. A. T. da. *Filosofia Brasileira*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.
- SCHNEIDER, A. Luiz. Machado de Assis e Silvio Romero: escravidão, "raça" e cientificismo em tempos de campanha abolicionista (década de 1880). *Almanack*, Guarulhos, n. 18, abr./2018, p. 451-488.

Sobre o autor

John Karley de Sousa Aquino

Professor EBTT/IFCE. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e psicanalista.

Recebido: 05/04/2024
Aprovado: 16/04/2024

Received: 05/04/2024
Approved: 16/04/2024

O que é filosofia pública

What is public philosophy

Vitor Sommavilla

<https://orcid.org/0000-0003-2968-4357> – E-mail: vitorsommavilla@gmail.com

RESUMO

Neste artigo, proponho uma nova definição para filosofia pública. Apoiando-me em critérios oferecidos por Carnap para a explicação de um conceito, argumento que a nova definição oferecida é mais precisa, suficientemente semelhante ao uso vigente e mais filosófica e socialmente proveitosa que as definições existentes. Também apresento aqueles que considero ser os três tipos arquetípicos de filosofia pública, além de dois casos híbridos. Brevemente, defino a filosofia pública como a filosofia feita para o público externo à filosofia, com base nos interesses ou investigações desse público externo.

Palavras-chave: Filosofia pública. Explicação. Filosofia das ciências. Intelectual público.

ABSTRACT

In this article, I propose a new definition of public philosophy. In light of Carnap's criteria for the explication of a concept, I argue that the proposed definition is more precise, similar enough to current uses of the expression, and more philosophically and socially fruitful than extant definitions. I then present what I take to be the three paradigmatic types of public philosophy as well as two hybrid cases. In short, I define public philosophy as philosophy addressed to an audience outside of philosophy in response to that audience's interests or research goals.

Keywords: Public philosophy. Explication. Philosophy of the sciences. Public intellectual.

Introdução

Filosofia pública (ou *public philosophy*) é uma expressão utilizada principalmente fora do Brasil, mas usada de formas diferentes. Parece-me que essa diversidade de entendimentos sobre seu significado constitui uma das razões pelas quais a expressão não alcançou ainda um uso mais amplo. Meu objetivo neste texto é oferecer uma definição que considero mais adequada da expressão, de modo a podermos fazer dela um uso mais preciso e mais proveitoso para a filosofia e para a sociedade mais ampla.

Michael Sandel diz o seguinte a respeito de uma coletânea de ensaios seus:

[Estes ensaios] constituem um mergulho na filosofia pública em dois sentidos: eles encontram uma ocasião para a filosofia nas controvérsias legais e políticas do presente e eles representam uma tentativa de fazer filosofia em público – de aplicar a filosofia moral e política no discurso público contemporâneo (SANDEL, 2005, p. 5)¹.

Ao se referir à filosofia pública, portanto, Sandel destaca o *modo* público de se fazer filosofia: o filosofar em público. O que definiria a filosofia pública seria a *forma* pública do exercício da filosofia e ela encontraria ocasião para ser realizada nas controvérsias legais e políticas do presente.

Em contraste, James Tully dá ênfase à dimensão do *conteúdo*, isto é, a quais são os temas próprios da filosofia pública. Em suas palavras, o “papel de uma filosofia pública é endereçar questões públicas. [...] O tipo de filosofia pública que eu pratico realiza essa tarefa tentando dialogar com cidadãos engajados em lutas contra várias formas de injustiça e opressão” (TULLY, 2009, p. 3). Para Tully, o importante em uma filosofia pública é avaliar se as questões tratadas são de fato questões de interesse público. Mais especificamente, Tully tem em vista as formas da injustiça e da opressão.

Tanto Sandel quanto Tully apontam para elementos relevantes. A definição que proporei incorpora aspectos das concepções de ambos. A partir dessas duas definições, já se deixam sugerir os seguintes aspectos: 1) *Quem* faz a filosofia pública? (Resposta: O filósofo ou profissional da filosofia); 2) De que *forma* a filosofia pública é feita? (Resposta: Em público, como se depreende do trecho de Sandel); 3) Qual a sua *audiência*? (Resposta: O “público” de não filósofos. Tully tem em vista os cidadãos oprimidos pela estrutura social. Sandel visa as pessoas envolvidas nas controvérsias da sociedade); 4) Quais são seus temas ou seu *conteúdo*? (Resposta: As questões públicas ou de interesse público). A essa lista, eu adicionaria um quinto aspecto, não explicitamente tratado por Sandel ou Tully: a relevância pública da filosofia. A filosofia pública não tem como objetivo direto ser uma demonstração da importância da filosofia para as pessoas e para pesquisadores de outras áreas. Mas ela é, como argumentarei a seguir, uma boa ilustração da relevância externa da filosofia.

Partindo dessas constatações iniciais, proporei a seguir uma definição alterada para o conceito de filosofia pública. Essa definição vai se alimentar das concepções de Sandel e Tully, mas irá além delas em aspectos importantes². Na segunda seção do texto, tratarei de defender a definição proposta contra possíveis objeções. Por fim, na terceira seção, apresentarei o que considero ser os três casos arquetípicos da filosofia pública, além de dois casos híbridos.

¹ Todas as traduções citadas são de minha autoria.

² A referência aos trabalhos de Sandel e Tully não pretende ser exaustiva acerca das diferentes concepções de filosofia pública encontráveis na literatura. Refiro-me a esses autores como forma de motivar a busca por entender a prática da filosofia pública de forma mais precisa. Para um panorama recente de diferentes concepções de filosofia pública, ver (MCINTYRE; MCHUGH; OLASOV, 2022), em especial o capítulo de McIntyre, “What is Public Philosophy?”.

Apresentando a definição de filosofia pública

A filosofia pública tem como audiência própria o público externo à filosofia. Nesse sentido, ela tem *algo de* divulgação filosófica. Assim como há divulgadores científicos, também há divulgadores filosóficos: pessoas que compartilham parte de seus conhecimentos filosóficos com o público de fora da filosofia. *Não é* disso que estou falando ao tratar de filosofia pública. A divulgação filosófica ou científica tem propósito *educativo*. Ao contrário, a filosofia pública tem propósito *filosófico*. Não se trata, portanto, de uma passagem de conhecimentos ou informações de um detentor para um aprendiz. Conforme o trecho de Sandel acima, a filosofia pública é uma “ocasião para a filosofia”. Uma dimensão importante da definição que proponho é que se trata efetivamente de um filosofar em público, não meramente de um compartilhamento de conhecimentos filosóficos com pessoas externas à filosofia³.

A relativa proximidade entre as atividades da filosofia pública e da divulgação filosófica resulta do fato de que a filosofia pública é feita *para* o público externo. Ela envolve necessariamente uma extensão para fora dos limites tradicionais da disciplina filosófica, na medida em que visa a estender seu alcance até a audiência externa. Essa extensão se faz na forma de uma coleta de temas e indagações *do público externo*.

O público externo à filosofia pode figurar na filosofia pública tanto como *público-alvo* quanto como *colaborador na investigação*. Isso se deve ao fato de que essa extensão para fora dos limites disciplinares da filosofia pode se dar na direção do público amplo, mas também na direção de pesquisadores de outras áreas ou ainda de formuladores de políticas públicas relevantes para a temática em questão. No caso de pesquisadores externos ou formuladores de políticas públicas, a filosofia pode contribuir na resolução de problemas ou na própria formulação desses problemas com mais precisão ou clareza. Naturalmente, não basta que haja um interesse por parte da filosofia por temas de outras áreas ou mesmo que ocorra uma colaboração entre filósofos e esses outros estudiosos. Interações desse tipo já compõem o dia a dia da filosofia aplicada às diversas áreas do saber científico, como a filosofia da física ou a filosofia da biologia. Para contar como filosofia pública, é preciso que os temas externamente coletados sejam eles mesmos ou de *interesse público mais amplo* ou ao menos considerados como de interesse pelos próprios pesquisadores ou gestores públicos. Dessa forma, a filosofia pública poderá fazer uma contribuição filosófica a temáticas externas a ela.

Assim, a filosofia pública tem duas dimensões essenciais. Ela: 1) se dirige ao público externo e 2) se dedica a temas de interesse público. Ela não é uma demonstração da relevância social da filosofia. Este não é seu objetivo e ela não tematiza diretamente sua relevância. No entanto, ela é, quando bem-sucedida, uma demonstração indireta: é a filosofia se mostrando diretamente relevante para a sociedade, na medida em que contribui para o encaminhamento de questões que a própria sociedade, ou pesquisadores de outras áreas, se coloca⁴. Tendo esses elementos em vista, proponho a seguinte definição para filosofia pública:

Definição: *A filosofia pública é a filosofia feita para o público externo à filosofia, com base nos interesses ou investigações desse público externo.*

³ Com esta formulação não pretendo sugerir que a divulgação filosófica não tenha importância. Apenas estou destacando a diferença entre as duas práticas.

⁴ Naturalmente, não pretendo sugerir que as subáreas da filosofia tradicional, isto é, não pública, não se dedicam a temas de interesse social. Nada impede que teorias ou hipóteses em metafísica ou lógica, por exemplo, possam repercutir socialmente de modo a alterar e mesmo aprimorar a sociedade. Contudo, quando esse é o caso, a filosofia terá *indiretamente* se ocupado de questões de interesse público. O objetivo inicial não era responder diretamente a esses interesses, como ocorre com a filosofia pública.

Na seção seguinte, procedo a uma defesa dessa definição contra algumas críticas que podem ser previstas

Críticas à definição: proposta e respostas

Uma primeira e mais evidente crítica a essa definição de filosofia pública é que ela é seletiva. Ela deixaria de fora aspectos importantes do entendimento corrente da filosofia pública, tais como a noção de divulgação filosófica, sendo assim inadequada como uma definição geral do fenômeno em tela. Visto que a definição proposta explicitamente exclui determinados elementos, faz-se necessário oferecer uma justificativa.

Em resposta a essa crítica, cabe esclarecer que não estou apenas oferecendo o que considero ser uma definição mais precisa para o conceito de filosofia pública já existente. Com efeito, estou propondo algum grau de *deslocamento no sentido* da expressão filosofia pública. Eu conscientemente deixo certos aspectos de lado e enfatizo outros aspectos ao propor essa definição. Portanto, não se trata aqui de oferecer uma *definição descritiva* do conceito de filosofia pública, uma definição que almejaria ser inteiramente fiel ao modo como as pessoas de fato usam presentemente a expressão filosofia pública. Por outro lado, também não se trata de propor uma *definição por estipulação*, isto é, uma definição que convencie um significado qualquer para a expressão filosofia pública, sem qualquer compromisso ou conexão com o uso prévio da expressão na linguagem ordinária. Antes, meu objetivo é reter algum grau de lastro no uso comum da expressão. Desse modo, trata-se de oferecer uma *definição explicativa*.

A noção técnica de *explicação* foi introduzida por Rudolf Carnap. A seguinte passagem é ilustrativa:

A tarefa de tornar mais exato um conceito vago ou não preciso o suficiente usado no dia a dia ou em um estágio inicial de desenvolvimento científico ou lógico [...] é uma das mais importantes tarefas da análise e da construção lógicas. Chamamos esta tarefa de *explicação* [...] do conceito anterior: o conceito anterior, ou às vezes o termo usado para ele, é chamado de *explicandum*; e o novo conceito, ou seu termo, é chamado de *explicatum* do velho conceito (CARNAP, 1947, p. 7-8).

Seguindo esse modelo avançado por Carnap, o que proponho é uma explicação do termo filosofia pública. O modo como esse termo é até o momento entendido constitui o *explicandum*, a nova definição que estou propondo constitui o *explicatum* e o processo de se encontrar a definição aprimorada da expressão filosofia pública se chama *explicação*. A pergunta óbvia que se coloca, porém, é: com que justificativa se pode fazer uma explicação nesses termos, ou seja, uma explicação que parcialmente altere o significado de uma expressão da linguagem comum?

Carnap oferece quatro critérios para avaliarmos se uma explicação é bem-sucedida e deve ser feita: "Um conceito deve cumprir os seguintes requisitos para ser um *explicatum* adequado [...]: (1) semelhança com o *explicandum* (2) exatidão; (3) proveito [*fruitfulness*]; (4) simplicidade" (CARNAP, 1962, p. 5).

A *semelhança* determina que a definição não possa ser uma mera estipulação ou uma mudança de assunto em relação ao uso original da expressão. O critério da *exatidão* prescreve que uma explicação apenas se justifique se ela ocasionar um ganho de precisão. Uma definição é mais *proveitosa* que a anteriormente disponível se ela servir melhor aos nossos propósitos como usuários do conceito. E, por fim, para Carnap também a *simplicidade* é um critério importante.

Se aplicarmos o modelo carnapiano da explicação à expressão filosofia pública, teremos o seguinte:

Explicandum: divulgação filosófica; ética e filosofia política engajadas ou conectadas interesses públicos; um filosofar um público; algo feito por filósofos⁵.

Esse *explicandum* contém imprecisões e, mais importante, não fica claro o proveito que se retirar do uso dessa expressão, assim entendida. Possivelmente, a imprecisão e a ausência de utilidade clara são os principais motivos pelos quais o termo não ganhou um uso recorrente nem na comunidade filosófica, nem no público mais amplo no Brasil. Justamente, existem outras expressões (tais como divulgação filosófica e ética e filosofia política) que aparentemente servem melhor aos seus propósitos específicos, de modo que parece não sobrar uma tarefa específica a ser realizada pela filosofia pública. Meu objetivo com a definição alternativa introduzida é precisamente salvaguardar uma tarefa específica para a filosofia pública. A nova forma de conceber essa noção, isto é, a nova definição que proponho, coincide com o que Carnap chama de o *explicatum* do conceito, que reitero abaixo:

Explicatum: Filosofia Pública é a filosofia feita para o público externo à filosofia, com base nos interesses ou investigações desse público externo.

Exploro a seguir com um pouco mais de detalhamento como os critérios carnapios para uma boa explicação se aplicam ao conceito de filosofia pública, com destaque para as noções de semelhança e proveito. Com relação à semelhança, Carnap afirma: “O *explicatum* deve ser *similar ao explicandum* de uma forma tal que o *explicatum* possa ser usado na maior parte dos casos em que o *explicandum* é usado. Contudo, semelhança próxima não é requerida e diferenças consideráveis são permitidas” (CARNAP, 1962, p. 7). Em outras palavras, a definição antiga e a nova devem ser sobre a mesma coisa, embora possa haver alguma variação. Mas como e até que ponto pode se dar essa variação?

A mais conhecida crítica à abordagem de Carnap sobre a interpretação e eventual transformação de conceitos foi realizada por P.F. Strawson. A crítica de Strawson se subdivide em dois aspectos. Em primeiro lugar, ele sustenta que a linguagem comum não é traduzível em termos científicos. Segundo esta crítica, não adiantaria oferecer uma explicação de um termo cotidiano em termos muito rigorosos ou formalizados, porque assim se perderia de vista o assunto originalmente tratado na linguagem comum. Como ele afirma, “os conceitos usados em tipos de discursos não científicos não podem ser literalmente *substituídos* por conceitos científicos que sirvam ao mesmo propósito” (STRAWSON, 1963, p. 505).

O segundo aspecto da crítica de Strawson consiste em argumentar que é preciso de alguma forma “respeitar” ou “preservar” os conceitos e termos da linguagem natural. Não caberia à filosofia realizar uma transformação da nossa linguagem. Antes, ela teria o papel de *descrever* os conceitos usados pelas pessoas, não de *substituí-los* por outros supostamente melhores. Ou seja, a filosofia não deveria ser revisionista da linguagem.

Respondem ao primeiro aspecto da crítica de Strawson é uma tarefa mais fácil para os propósitos deste artigo. Com efeito, a definição que proponho para a filosofia pública *não é uma formalização* para ser usada nas ciências. De fato, o próprio Carnap pretendia aplicar o método da explicação a termos usados nas ciências formais ou empíricas. Esse não é o meu propósito aqui. Evidentemente, na medida em que as ideias deste texto forem convincentes, proponho aqui uma definição que tem como público-alvo mais imediato a comunidade filosó-

⁵ Esta lista não tem a pretensão de ser exaustiva. Cada falante da língua portuguesa (ou inglesa, no caso de *public philosophy*) pode atribuir, de modo mais ou menos idiosincrático, um conjunto diferente de significados à expressão filosofia pública. Menciono aqueles conteúdos que me parecem mais salientes no uso corrente da expressão e que, dessa maneira, se posicionam como candidatos a desempenharem um papel na definição aprimorada, isto é, no *explicatum* oferecido a seguir.

fica e, portanto, um conjunto de especialistas. Assim, seria possível argumentar que se trata de uma definição que terá proveito dentro de um contexto científico, se usarmos um sentido suficientemente ampliado de ciência para incluir a academia filosófica. Mas, ainda assim, a crítica não se aplicaria à explicação aqui proposta, visto que a definição que ofereço não pertence ao *tipo* de definição científica à qual Strawson resiste, o que se deixa depreender do exemplo por ele apresentado:

Parece à primeira vista evidente que oferecer explicações formais de termos-chave de teorias científicas para quem busca esclarecimento filosófico de conceitos essenciais do discurso não científico é fazer algo absolutamente irrelevante – é um puro mal-entendido, como oferecer um livro-texto de fisiologia para quem diz, suspirando, que gostaria de compreender como funciona o coração humano (STRAWSON, 1963, p. 504-505).

Portanto, para Strawson, ao traduzir um conceito cotidiano na linguagem formal das ciências, o que se acaba fazendo é mudando de assunto e deixando de abordar o problema original. No exemplo citado, presumivelmente, após ler o livro de fisiologia, a pessoa em questão permaneceu com as mesmas inquietações sobre o coração humano com que começou a leitura. É possível que Strawson esteja errado quanto a esse respeito e Carnap certamente resistiria a essa tentativa de desacreditar a explicação de termos usados nas ciências. Contudo, o importante agora é que a validade da definição que proponho para a filosofia pública não depende do desenlace desse debate, porque a definição oferecida não se afasta do uso cotidiano *do modo* como se afastam, segundo Strawson, as explicações formalizadas nas ciências de termos usados no cotidiano. A definição aqui proposta para filosofia pública se mantém, por assim dizer, no mesmo registro que uso prévio da expressão.

Responder à segunda dimensão da crítica de Strawson, segundo a qual devemos “respeitar” o uso comum dos termos, é uma tarefa um pouco mais complexa para mim, visto que realmente estou propondo mudanças no uso da expressão, portanto uma revisão ou transformação da linguagem. Se a definição que proponho prosperar, haverá uma substituição de conceitos, a qual precisa ser justificada.

Para progredir na resposta a essa crítica, consideremos primeiro outro conceito: o conceito de conhecimento. No debate contemporâneo, é costumeiro assumir que conhecimento tenha uma definição tradicional, segundo a qual conhecer é possuir uma crença verdadeira e justificada. Por razões que não convém discutir aqui, nas últimas décadas essa dita definição tradicional foi largamente desacreditada⁶. Embora haja amplo consenso que ela capta dimensões importantes do que significa conhecer algo (por exemplo, a presença de uma crença e a veracidade dessa crença), multiplicaram-se os contraexemplos destinados a expor falhas nessa definição. O que esses contraexemplos mostram claramente é que há casos em que não estamos dispostos a conceder a presença de conhecimento, mas em que todos os critérios elencados na definição tradicional de conhecimento estão presentes. Portanto, a definição se mostra insuficiente. Muitas formas de suplementar a definição tradicional com um ou mais critérios essenciais foram propostas ao longo dos anos com o intuito de produzir uma definição que abarcasse todos (e apenas eles) os casos em que estamos dispostos a reconhecer a existência de conhecimento. A despeito da crescente sofisticação nessa literatura, é razoável dizer que nenhuma definição alternativa à tradicional conquistou ampla adesão. O debate permanece inconcluso.

⁶ O artigo que desencadeou o debate contemporâneo é, claro, (GETTIER, 1963).

Suponhamos agora que alguém sugira resolver o impasse sobre o conceito de conhecimento oferecendo uma *explicação* carnapiana, a qual preserve grande parte do uso anterior, mas introduza algum grau de revisão ou transformação. Por exemplo, suponhamos que seja oferecida a seguinte *definição explicativa* para conhecimento: conhecimento significa crença verdadeira e justificada. Como fica evidente, o conteúdo dessa definição é idêntico ao da definição tradicional. A única diferença é que agora está sendo oferecida *explicitamente* uma definição *explicativa*, isto é, uma definição que abertamente revisa o conceito anterior e não tem compromisso com *todos* os usos anteriores do conceito. Essa nova definição é clara, precisa e se adequa a quase todos os usos anteriores do termo (apenas casos muito atípicos, explorados pela literatura especializada, não caem sob esse conceito). E mais, agora, se adotarmos a nova definição, não haverá mais casos anômalos. Todos os usos termo seguirão a nova definição e não haverá casos de conhecimento não cobertos por ela.

Essa seria uma ótima solução para o problema da definição de conhecimento, mas há claramente algo de errado com ela. O problema reside no fato de que há um genuíno enigma filosófico acerca do que é conhecimento. O desafio de oferecer uma definição correta para conhecimento em larga medida corresponde ao desafio de desvendar esse enigma, a saber, o desafio de abarcar todos os casos de conhecimento de uma forma que a definição tradicional não é capaz de abarcar, por mais intuitiva que ela possa parecer. Porém, se agora propomos uma revisão do conceito, excluindo de sua extensão os casos problemáticos, justamente aqueles casos que geram o enigma filosófico, o resultado não será que teremos resolvido o enigma. Antes, teremos apenas mudado de assunto, mas deixado o enigma intacto.

O que essa digressão pelo conceito de conhecimento nos revela são alguns dos limites do método da explicação. Quando se trata de oferecer uma definição pretensamente aprimorada para um conceito acerca do qual há um enigma persistente de interesse filosófico, é preciso estar muito atento para que a nova definição de fato aborde e de fato solucione (ou contribua para solucionar) o enigma, em vez de simplesmente jogá-lo para debaixo do tapete com uma operação que, por definição, exclui o desafio do alcance da proposta. Retornando agora ao conceito de filosofia pública, o que se deve investigar é, primeiro, se há um enigma filosófico ocasionado pela definição corrente do termo e, se houver, se a nova definição proposta caminha na direção de solucioná-lo.

A boa notícia é que efetivamente não há um enigma filosófico na definição de filosofia pública que tenha suscitado algum grau de controvérsia e que, desse modo, deva ser preservado na definição explicativa. Como dito acima, a expressão filosofia pública é na verdade pouco usada e, quando o é, seu emprego é muitas vezes impreciso ou inconsistente, com cada filósofo fazendo dela o uso que lhe pareceu mais conveniente. Portanto, o caminho está aberto para a revisão (moderada, isto é, resguardada a semelhança) do conceito de filosofia pública.

Essa imprecisão ou vagueza no uso corrente da expressão não deve obscurecer seu potencial. Transferindo meu foco agora para outro dos critérios carnapianos para a boa explicação, a expressão filosofia pública tem potencial para se tornar um conceito *proveitoso* e que mereça a atenção da comunidade filosófica. Para tanto, a definição que proponho dá ênfase a alguns dos aspectos hoje já presentes no entendimento dessa expressão. Essa mudança de ênfase é justificada por se voltar agora para aspectos *mais ricos filosoficamente* e que *não possuem um nome específico*. Várias das práticas e fenômenos atualmente vagamente cobertos pela extensão da expressão filosofia pública já possuem nomes próprios. Em contraste, a filosofia pública no sentido almejado pela nova definição não possui um nome específico. Assim, minha proposta é que reservemos essa expressão para esse fenômeno, que possui potencial filosófico

e interesse amplo. Essa delimitação nos permite diferenciar com mais clareza a (nova) filosofia pública de outras atividades filosóficas, como:

Divulgação filosófica: pois frequentemente também a filosofia pública tem o público amplo como público-alvo;

Filosofia das ciências particulares: a filosofia pública também pode tratar de temas de fundamentos de outras áreas de pesquisa.

Ética e filosofia política: a filosofia pública também frequentemente se dedica a temas valorativos ou o de interesse público.

Em contraste, proponho *reservar* o termo para:

Filosofia pública: a filosofia feita para o público externo à filosofia, com base nos interesses ou investigações desse público externo.

Em especial, essa reserva é feita fundamentalmente pelos *frutos* que essa definição pode nos dar, frutos que ficam encobertos quando a expressão se confunde com as outras práticas listadas acima. Na seção seguinte do texto, buscarei ilustrar a definição proposta com a apreensão de alguns modos emblemáticos de se fazer filosofia pública.

Exemplos paradigmáticos de filosofia pública

Existem três tipos básicos de filosofia pública, tal como eu a entendo. No primeiro tipo, agrupam-se as reflexões filosóficas sobre *fundamentos* ou conceitos básicos de outras áreas do saber e da vida mais geral. A filosofia pública feita nestes moldes frequentemente coincide com a filosofia das ciências particulares. No entanto, como esclarecido acima, nem toda reflexão filosófica dedicada a temas próprios de outras áreas do conhecimento se qualifica como filosofia pública. O segundo tipo diz respeito a *critérios normativos*, isto é, a reflexões filosóficas voltadas a estabelecer como nós *devemos* agir ou tomar determinadas decisões. Por fim, a filosofia pública também pode se voltar a *reflexões sobre a realidade social* que sejam de mais longo alcance do que as típicas análises de conjuntura ou os estudos de casos característicos das ciências sociais. A seguir, passo a explicar com um pouco mais de detalhamento cada uma dessas variantes da filosofia pública.

Fundamentos: O caso mais evidente de uma contribuição da filosofia para o aprimoramento dos fundamentos ou dos conceitos básicos de outras ciências acontece quando a filosofia diretamente ajuda uma ou outra ciência em alguns de seus impasses. Por exemplo, pode ser que alguma pressuposição ou algum método característico de determinada área esteja abalado por novas evidências ou impasses teóricos. Quando é assim, muitas vezes uma colaboração com filósofos bem-informados também sobre a área de pesquisa em questão pode ser bastante proveitosa⁷.

A filosofia pública pode também se debruçar com proveito sobre conceitos fundamentais de outras áreas não científicas, por exemplo, sobre conceitos usados cotidianamente, tais como: saúde, violência, morte, entre outros. Assim, tanto as áreas médicas, quanto a população em geral podem se aproveitar de reflexões filosóficas sobre o conceito de saúde. Isto é particularmente verdade com o recente desenvolvimento de técnicas de melhoramento humano ou de intervenção estética, que exploram as fronteiras do que se entende por saúde humana.

⁷ Ilustrativa a este respeito é a seguinte influente publicação (LAPLANE *et. al.*, 2019), cujo propósito foi justamente mostrar como as ciências puderam avançar com base em reflexões de filósofos sobre questões de fundamento, testes de hipóteses e clarificações conceituais.

Central nessas manifestações da filosofia pública é que se trate de esclarecimentos ou sofisticações filosóficas acerca de questões fundamentais de outras áreas da vida e do conhecimento, *tendo em vista o interesse do público ou do investigador* com o qual a filosofia está momentaneamente colaborando. O interesse externo à filosofia é essencial para que uma atividade conte como um caso de filosofia pública. Dessa maneira, é importante não confundir esses casos de filosofia pública voltada aos fundamentos de outras áreas com toda a filosofia das ciências particulares, visto que grande parte da filosofia das ciências não é movida por esse interesse externo.

Crítérios normativos: Segundo uma visão um tanto simplista, a qual não pretendo endossar por completo, mas que menciono apenas para fins explicativos, as ciências têm o papel de *descrever e explicar* os fatos da realidade. Caberia aos cidadãos, em suas vidas diárias, e eventualmente à filosofia normativa decidir como *devemos* intervir na realidade, à luz do conhecimento factual que nos é proporcionado pelas ciências. No dia a dia, os cidadãos, tanto individualmente quanto nas formas organizadas da sociedade, são regularmente instados a tomarem decisões diante dos fatos que lhes são dados pelas ciências ou pela observação imediata. Isso via de regra não os impede de tomar decisões, visto que as pessoas tipicamente adotam orientações normativas ou valorativas de forma mais ou menos consciente. Isto é, tipicamente as pessoas têm visões sobre como intervir na (ou em partes da) realidade que lhes é apresentada. Nesse sentido, a dimensão da normatividade não é um privilégio da filosofia. Pelo contrário, ela se manifesta diariamente nos valores expressos pelas pessoas através de suas escolhas.

As áreas da filosofia normativa (que incluem ao menos a ética e a filosofia política) se distinguem por se dedicarem *sistemática e rigorosamente* ao estabelecimento de critérios normativos para a decisão e a ação. Além disso, em virtude de se dedicarem especificamente a isso, elas presentemente já dispõem de um corpo robusto de conhecimento historicamente constituído. Nada disso assegura que a filosofia normativa tenha sempre a melhor orientação normativa a oferecer e nada disso deve ser tomado como uma invalidação automática dos critérios normativos individual ou socialmente conformados, aos quais em geral recorrem cidadãos e grupos sociais no momento de sua tomada de decisão. No entanto, em momentos de dilemas, impasses, indecisões, crises ou fraturas sociais, a filosofia normativa pode ser convocada para desempenhar o papel de fornecedora de critérios normativos lentos e sistematicamente maturados ou de padrões argumentativos mais sofisticados. Quando este é o caso, a filosofia normativa se volta para temas e impasses de interesse público ou externo à atividade filosófica e pode ser chamada propriamente de filosofia pública. Mais uma vez, cabe atentar para a necessidade de não confundir esta manifestação da filosofia pública na forma da produção de critérios normativos para a sociedade com as subáreas da filosofia normativa, com destaque entre elas para a ética e a filosofia política. Estas podem e frequentemente são feitas sem uma conexão direta com interesses e demandas do público externo.

Reflexões sobre a realidade social: Tenho em mente com este tipo de filosofia pública um tipo de reflexão de alcance temporal mais estendido e que, assim, não se confunde nem com o método de estudos de casos próprio das ciências sociais empíricas, nem com as análises de conjuntura social ou política. O filósofo público não é nem um cientista, nem um analista político. O filósofo não dispõe das ferramentas metodológicas das ciências sociais empíricas. Por outro lado, ele também não está em nenhum sentido especialmente capacitado para a análise de conjuntura. Nada o impede de opinar sobre as ocorrências de momento, mas ele o faz “apenas” na condição de cidadão, isto é, sem o tempo necessário que a reflexão sistemática requer e que, em certas circunstâncias, poderiam alçá-lo a uma condição de intérprete privilegiado da realidade. Pelo contrário, trata-se agora de análises de tendências de mais longo prazo.

O que essas análises de tendências de longo prazo fazem é oferecer narrativas que organizem as transformações sociais de mais longa duração, para além da interpretação de casos particulares produzidas pelas ciências sociais empíricas. A filosofia pública vem aqui contribuir com um sentido unificador, isto é, uma narrativa teça a unificação entre as diferentes informações e conhecimentos que as ciências vão nos dando pontualmente. Em outras palavras, a filosofia pode atuar como produtora de sentido para os grandes deslocamentos sociais, que são transformações sociais mais profundas e duradouras do que aquelas tipicamente captadas pelas ferramentas próprias das ciências sociais empíricas aplicadas aos estudos de casos. Nesse sentido, a filosofia pública se confunde com que o muitas vezes se chama de teoria social, esta área fronteira entre a filosofia e as ciências sociais.

Para exemplificar esta última forma da filosofia pública, cabe fazer uma referência à rica tradição brasileira de intérpretes do Brasil. Esses ensaístas e pensadores sociais tipicamente não são filósofos, mas o tipo de reflexão que eles via de regra produzem se encaixa perfeitamente nisso que estou chamando de reflexões sobre processos de mais longa duração e que é uma das potenciais tarefas da filosofia pública. Em uma coleção de artigos sobre esses intérpretes do Brasil, os organizadores do volume afirmam: “As diferentes interpretações do Brasil também se tornaram, ao longo do tempo, com o que matrizes de diferentes modos de sentir e pensar o país e de nele atuar” (BOTELHO; SCHWARCZ, 2009, p. 13). As interpretações pontuais que as ciências sociais empíricas nos oferecem não nos dão, por si só, uma *orientação qualitativa*, isto é, um *modo* de perceber a realidade social ou, como dizem os autores, um “modo de sentir e pensar o país”. Isso é oferecido apenas por meio de uma narrativa que unifique as informações pontuais que recebemos das ciências ou da nossa observação imediata. Os autores prosseguem:

[A]s interpretações do Brasil, acadêmicas ou não, [constituem] um espaço social de comunicação entre *presente, passado e futuro* que pode nos dar uma visão mais integrada e consistente da dimensão de processo que o nosso presente ainda oculta (BOTELHO; SCHWARCZ, 2009, p. 15).

Isto é, destaca-se a importância de uma narrativa que seja unificada temporalmente. Uma interpretação que colha no passado aqueles eventos e elementos que são considerados importantes para a interpretação do presente e possa, com isso, fornecer uma orientação para a atuação dos indivíduos no futuro.

Subjacente a esse entendimento da filosofia pública como produtora de uma narrativa unificada sobre a realidade social e seus processos mais duradouros, está uma concepção que julgo pertinente sobre o papel ou um dos papéis centrais da filosofia em termos mais gerais. Trata-se da ideia de que a filosofia é (também) uma espécie de conhecimento estrutural ou, se quisermos, de ciência estrutural. Um conhecimento sobre como organizar o todo complexo da realidade. Note-se que a filosofia compartilha o desafio de um conhecimento estrutural com os indivíduos, em sua vida cotidiana. Cada um de nós recebe a todo momento informações tanto de nossos sentidos quanto de cada uma das ciências particulares. Esses conhecimentos ou informações são aspectuais: a sociologia nos informa sobre a dimensão social da realidade, a biologia sobre a dimensão biológica, a física sobre a dimensão física, e assim por diante. Em contrapartida, a realidade ela mesma se apresenta para nós de modo unificado. Assim, cabe a nós fazer o esforço de unificação das informações fragmentárias que obtemos dos sentidos e das diferentes ciências, de modo a podermos melhor lidar com a realidade que temos diante de nós. A meu ver, um dos papéis cruciais da filosofia é oferecer esse tipo de conhecimento estrutural, isto é, um conhecimento de como o todo se conecta em uma unidade com sentido. Ou ainda, em outras

palavras, a filosofia teria a prerrogativa de nos oferecer uma narrativa que nos proporcione uma orientação unificada sobre como nos portarmos diante de uma realidade multifacetada sobre a qual as diferentes ciências nos oferecem informações pontuais ou aspectuais⁸.

Retomando os dois autores com os quais este texto foi iniciado, pode-se ver que essa dimensão da orientação social unificada também já está presente nas suas propostas de forma embrionária. Por exemplo, Sandel reflete sobre o que seria “a filosofia pública segundo nós vivemos” (SANDEL, 2005, p. 9), com o que ele quer dizer, *grosso modo*, uma concepção sobre a realidade social com base na qual os indivíduos se orientam na vida em sociedade. Igualmente, James Tully sustenta:

Todo cidadão reflexivo e engajado é um filósofo público nesse sentido [...] Estudos de filosofia pública são, assim, conjuntos de ferramentas oferecidas ao ativista cívico e a acadêmicos com mente cívica que estejam trabalhando com os temas políticos urgentes de nosso tempo (TULLY, 2009, p. 4).

Nota-se, portanto, que a filosofia pública em grande medida coincide com a própria tarefa do cidadão e seu desafio de enfrentar uma realidade social e politicamente complexa e de dispor de uma narrativa unificadora que o capacite para esse enfrentamento. No caso particular de Tully, o foco recai sobre questões de opressão ou injustiça sociais. Essencial em sua passagem, no entanto, é a proximidade com que são caracterizadas a filosofia pública e a vida dos cidadãos em sociedades complexas.

Longo alcance normativo: As três formas de filosofia pública discutidas até agora compõem a essência dessa atividade filosófica tal como eu proponho entendê-la. Não obstante, essas formas se deixam frequentemente mesclar, resultando em tipos híbridos, alguns dos quais é interessante discutir. Por exemplo, é comum que filósofos produzam reflexões de mais longo alcance entrecruzadas com a discussão ou o oferecimento de critérios normativos para a ação individual ou coletiva. Este é o caso de Michael Walzer, que considera que a teoria política (neste aspecto, indiscernível da filosofia política que se faz pública) goza de uma “licença” para lançar mão dos critérios normativos endossados pelo teórico, algo de que a ciência política não pode dispor. Na concepção de Walzer, essa licença gabarita o teórico ou filósofo político para não apenas interpretar os fenômenos sociais e políticos, mas também projetar transformações normativamente orientadas, com o intuito de melhorar as condições sociais de vida (WALZER, 2013).

De forma mais geral, podemos pensar que a reflexão de longo alcance orientada normativamente pode desempenhar um papel imaginativo, i.e., de criador de alternativas para o ordenamento social que não estão tipicamente no horizonte dos cidadãos ou dos cientistas empiricamente orientados. A depender do estilo e das preferências teóricas do filósofo em questão, este papel se materializará em reflexões mais ou menos utópicas. O importante é perceber que esta tarefa está ao alcance da filosofia. Nesse sentido, essa atividade converge com um entendimento possível do que seja o intelectual público. Francis Wolff (2006) define “o intelectual [como] aquele que transforma uma autoridade intelectual em autoridade política em nome de uma autoridade moral”. A autoridade acadêmica corresponde à posição institucional (tipicamente universitária) que o intelectual conquista em sua carreira. Em seguida,

⁸ Esta reflexão é feita sob a inspiração de uma conhecida definição de filosofia apresentada por Sellars, sem pressupor que ele estivesse comprometido com todas as conclusões que dela extrai no texto. Segundo o autor, “a meta da filosofia, formulada abstratamente, é entender como as coisas, no sentido mais amplo possível do termo, se encaixam [*hang together*], no sentido mais amplo possível do termo” (SELLARS, 1991, p. 1). Não há espaço aqui para uma discussão aprofundada sobre os papéis que a filosofia pode desempenhar. Nesse sentido, as considerações apresentadas no parágrafo do texto principal devem ser tomadas como oferecendo uma possível *rationale*, de inspiração sellarsiana, para a reflexão filosófica de longo alcance sobre a realidade social.

ele lança mão dessa autoridade acadêmica para conquistar um espaço no debate público (a autoridade política) e nele intervir à luz de determinados valores ou critérios normativos (a autoridade moral).

Fundamentação normativa: A última forma de filosofia pública que eu gostaria destacar resulta de uma combinação entre as formas puras da reflexão sobre fundamentos e conceitos básicos de outras áreas e o oferecimento de critérios normativos para questões de interesse público. Trata-se neste caso de dedicar-se filosoficamente à reflexão sobre aspectos normativos da fundamentação de outras áreas do saber e da vida. Assim, em uma proposta pouco ambiciosa, o papel da filosofia pública seria o de desvelar eventuais elementos normativos subjacentes às práticas e teorias das outras áreas. Nesta abordagem, tão logo é exposta a presença de valores intervindo no fazer científico, a ciência poderá se desfazer dessa influência indevida e produzir conhecimentos não enviesados e puramente objetivos (NAGEL, 1961).

Segundo uma abordagem alternativa, os elementos normativos são inelimináveis da prática científica. Eles sempre estarão presentes e, portanto, seria fútil a tentativa de identificá-los para poder isolá-los e prosseguir sem sua influência. Isto é o que defende, por exemplo, Alexandrova acerca da ciência do bem-estar (2018). Esta ciência seria constantemente marcada pela influência exercida pelos valores dos pesquisadores da área. Quando este é o caso, isto é, quando é impossível eliminar a presença de aspectos normativos no trabalho científico, passa a ser uma tarefa interessante para o filósofo público de especialidade em áreas normativas (como a ética e a filosofia política) contribuir para a concepção dos melhores critérios normativos, que engendrem as melhores práticas científicas. Entre outras abordagens, isto é o que faz a nascente tradição da Filosofia da Ciência Socialmente Relevante (FEHR; PLAISANCE, 2010).

Considerações finais

O propósito deste artigo era reabilitar a ideia de filosofia pública por meio de uma nova definição. Segundo esta nova definição, a filosofia pública é a *filosofia feita para o público externo à filosofia, com base nos interesses ou investigações desse público externo*. Julguei apropriado entender a filosofia pública dessa maneira em vista dos critérios oferecidos por Rudolf Carnap para uma boa explicação de um conceito. Em particular, argumentei que a nova definição é mais precisa que as alternativas vigentes, que ela comporta um grau suficientemente significativo de semelhança com os usos atuais da expressão e que ela se mostra proveitosa para a filosofia e a sociedade. O proveito dessa nova definição se evidencia de forma mais clara no fato de que, quando feita adequadamente e à luz da nova definição, a filosofia pública demonstra imediatamente sua relevância para a sociedade mais ampla.

Outra vantagem do entendimento aqui proposto é que a filosofia pública assim compreendida não é em nada menos filosófica do que as formas tradicionais e autocentradas da filosofia. Ao contrário da divulgação filosófica, que pode muito bem ser importante, mas caracteriza-se precisamente por *divulgar* um conhecimento filosófico previamente produzido, a filosofia pública é um caso de filosofia em ato. Uma filosofia em ato cuja relevância social é mais imediata que a da filosofia mais tradicional. Tendo delimitado um terreno próprio e fértil para a filosofia pública, espero com este trabalho estimular não apenas o uso mais sistemático dessa expressão, mas sobretudo sua prática mais recorrente e responsável.

Referências

- ALEXANDROVA, A. Can the Science of Well-Being Be Objective? *British Journal for the Philosophy of Science*, v. 69, n. 2, 2018, p. 421–445.
- BOTELHO, A.; SCHWARCZ, L. M. Esse enigma chamado Brasil: apresentação. In: BOTELHO, A.; SCHWARCZ, L. M. (Ed.). *Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 7-10.
- CARNAP, R. *Logical foundations of probability*. 2. ed. Chicago: The University of Chicago Press; Routledge & Kegan Paul, 1962.
- CARNAP, R. *Meaning and necessity: a study in semantics and modal logic*. Chicago: The University of Chicago Press, 1947.
- FEHR, C.; PLAISANCE, K. S. Socially relevant philosophy of science: an introduction. *Synthese*, v. 177, n. 3, 2010, p. 301–316.
- GETTIER, E. L. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, v. 23, n. 6, jun./1963, p. 121-131.
- LAPLANE, L. et. al. Why science needs philosophy. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, v. 116, n. 10, 2016, p. 3948-3952.
- MCINTYRE, L.; MCHUGH, N.; OLASOV, I. *A companion to public philosophy*. [S.l.]: Wiley-Blackwell, 2022.
- NAGEL, E. *The structure of science: problems in the logic of scientific explanation*. New York: Harcourt, Brace & World, 1961.
- SANDEL, M. J. *Public philosophy: essays on morality in politics*. Cambridge; London: Harvard University Press, 2005.
- SELLARS, W. *Science, perception and reality*. Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1991.
- STRAWSON, P. F. Carnap's views on constructed systems versus natural languages in analytic philosophy. In: SCHILPP, P. A. (Ed.). *The philosophy of Rudolf Carnap*. La Salle: Open Court, 1963. p. 503-518.
- TULLY, J. *Public philosophy in a new key*. Volume 1: Democracy and civic freedom. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- WALZER, M. The political theory license. *Annual Review of Political Science*, v. 16, n. 1, 2013, p. 1–9.
- WOLFF, F. *Dilema dos Intelectuais*. Disponível em: <https://artepensamento.com.br/item/dilema-dos-intelectuais/>.

Sobre o autor

Vitor Somavilla

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

Recebido: 10/03/2024
Aprovado: 22/03/2024

Received: 10/03/2024
Approved: 22/03/2024

Soberania, imanência e colonização: a forma histórica do barroco em Walter Benjamin, Carl Schmitt e Padre António Vieira

Sovereignty, immanence and colonization:
the historical form of the baroque in Walter Benjamin,
Carl Schmitt and Fr. António Vieira

João Emiliano Fortaleza de Aquino

<https://orcid.org/0000-0003-0285-8628> – E-mail: emiliano.aquino@uece.br

RESUMO

Com base na tese benjaminiana de que o fundamento filosófico-histórico do barroco é, assim como o do conceito de soberania do século XVII, a afirmação da imanência histórica, o artigo pretende pensar, em diálogo com Carl Schmitt, a experiência barroca nas nossas condições coloniais, tendo como material alguns Sermões de Padre António Vieira.

Palavras-chave: Barroco. Brasil colônia. Walter Benjamin. Carl Schmitt. António Vieira.

ABSTRACT

Based on the Benjaminian thesis that – like that of the 17th-century concept of sovereignty – the philosophical-historical foundation of the baroque is the affirmation of historical immanence, this article intends to think, in a dialogue with Carl Schmitt, about the baroque experience in our colonial condition, using as material some of Sermons by Fr. António Vieira.

Keywords: Baroque. Colonial Brazil. Walter Benjamin. Carl Schmitt. António Vieira.

A José Expedito Passos Lima,
com saudades imensas.

Introdução

Neste artigo, pretendo articular a reflexão filosófico-estética sobre o barroco e a reflexão filosófico-histórica, até mesmo filosófico-política, sobre os processos que convergiram em nosso status colonial, no qual justamente encontramos o barroco, “marca característica da literatura das Américas” (coloniais, bem entendido), como nos ensina Haroldo de Campos (1989). O encontro desses dois temas não é fortuito, pois, por ser uma forma, o barroco, como defende Walter Benjamin, há que ser compreendido no terreno filosófico-histórico. Nessa afirmação, há duas teses. Primeiro, que, numa análise do barroco, o “objetivo primordial não deve ser o de estabelecimento de regras e tendências” – isto é, uma descrição fenomênica das obras, de seu estilo, mesmo de sua história –, “mas o da atenção à metafísica de sua forma” (BENJAMIN, 2011, p. 37). Trata-se, pois, mais do que traçar a história do gênero, suas características estilísticas, de pensá-lo em sua forma inteligível. Benjamin (2011, p. 38) explica: “é indispensável [...] se elevar à intuição de uma forma em geral, de modo a descobrir nela mais do que uma abstração do corpo da obra literária” (isto é, mais do que o comum empiricamente observável e descritivamente abstraível nas e das diversas obras de um gênero).

Mas o que é uma forma? Essa não é uma pergunta que se responda, em se tratando de Benjamin, voltando ao vocabulário do idealismo alemão (Schelling, Hegel), mas, se tivermos em vista sua tese de doutoramento, encontramos aí uma expressão parmenídeo-platônica: a forma é uma ideia; portanto, forma inteligível do e no fenômeno visível (em nosso caso, na obra). Ou ainda, como ele mesmo nos diz, “aquilo que na arte é eleaticamente imóvel” (BENJAMIN, 1999, p. 117), quer dizer, uma forma inteligível imanente à própria obra, que, por definição, é sensível¹. Segundo Jeanne Marie Gagnebin (2005, p. 190), essa interpretação de Platão por Benjamin significa, para nosso entendimento do próprio pensamento benjaminiano, que, neste, “a filosofia desenha as figuras conceituais possíveis nas quais a verdade se dá a ver e entender – como a arte faz na figuração sensível”².

¹ No contexto da obra sobre o barroco, essa posição parmenídeo-platônica se expressa – assim como já ocorre na obra sobre a crítica de arte no romantismo alemão – no uso do conceito goethiano de “fenômeno originário” (*Urpänomen*), mas agora como “origem”, isto é, como “doutrina das ideias no âmbito dos gêneros artísticos”: como “categoria plenamente histórica, a origem [*Ursprung*] não tem nada em comum com a proveniência [*Entstehung*], [...] não designa o processo de devir de algo que nasceu, mas antes aquilo que emerge do processo de devir e desaparecer” (BENJAMIN, 2011, p. 34). (Para evitar confusões, optamos por traduzir a categoria de *Entstehung* por proveniência, já que gênese (neste caso, *Genesis*) ocupa um lugar muito específico na dialética hegel-marxiana e não é a esta última categoria que Benjamin se refere).

² Penso que podemos aproximar, embora não identificar, essa concepção de forma (como ideia parmenídeo-platônica) pensada por Benjamin para a concepção do barroco alemão e europeu do que João Adolfo Hansen chama de *forma mentis*, em sua pesquisa sobre as “Letras Coloniais”, referidas ao absolutismo português. Em sua pesquisa, Hansen (2023, p. 25) busca “especificar lógicas discursivas e condicionamentos materiais e institucionais da representação colonial”, como uma espécie de “arqueologia da representação colonial”; e, para isso, encontra as categorias que constituem essa *arkhé* estabelecendo homologias entre as diversas representações discursivas (teológicas, jurídicas, filosóficas, literárias...), pictóricas, plásticas etc. “Por meio das homologias [...]”, diz Hansen (2023, p. 26), “é possível definir uma *forma mentis* do absolutismo católico português do século XVII”. Noutro passo, descreve o mesmo procedimento das homologias como a “reconstituição dos códigos linguísticos que modelam e interpretam as representações, [que] são, basicamente, códigos retóricos-poéticos e teológico-políticos” (HANSEN, 2023, p. 39). Chegada à *forma mentis*, esta se apresenta como estrutura arqueológica dos diversos discursos da época; justamente – parece-me – essa é a função metodológica que cumpre a “origem” em Benjamin, apenas compreensível, no que diz respeito ao barroco, também naquilo que Hansen tem por códigos retóricos-poéticos e teológico-políticos. Benjamin e Hansen se diferenciam justamente no que diz respeito a que teologia política orienta essas distintas experiências barrocas (alemã, num caso; e portuguesa, noutro).

Como ideia, a forma precisa ser entendida em seu sentido filosófico-histórico. Explicitamente: a forma ou ideia do barroco precisa ser compreendida em sua filosofia (ou concepção) da história. Este é a segunda das duas teses a que me referi acima. Pensá-la e buscar torná-la compreensível é do que me ocuparei na primeira parte dessa exposição, que segue o texto do próprio Benjamin. Em seguida, e com base na discussão proposta por Benjamin sobre a doutrina da soberania do século XVII europeu, farei uma mediação com a discussão de Carl Schmitt sobre a relação entre esse conceito e um novo Direito das Gentes (nas relações interestatais na Europa), que se constitui, naquele século, em vista da tomada de terras no chamado “Novo Mundo” pelas potências coloniais europeias. Finalmente, e apenas então, experimentarei, em diálogo com João Adolfo Hansen e Alessandro Manduco, uma reflexão – para mim, apenas inicial – do barroco brasileiro, com base no gênero sermão, tal como produzido por Padre António Vieira. Com base nesse diálogo, a hipótese a ser experimentada nesta exposição é a de que, nas nossas condições coloniais, o barroco não manifesta a mesma filosofia da história que Benjamin, em sua interpretação, encontrou no drama barroco alemão e na teologia política que lhe serve de fundamento. A ver.

O barroco europeu e a imanência histórica

Segundo Benjamin, se olharmos para os temas dos dramas barrocos alemães, veremos que eles se constituem de acontecimentos políticos, conspirações e golpes palacianos, nos quais a condição do soberano é aquela cuja função é garantir uma espécie de estabilidade, ainda que precária, sendo ele mesmo, contudo, instável, frágil. Essa situação dúplice, em que convivem num mesmo contexto força e fragilidade, estabilidade procurada e radical instabilidade, constituiria antes de tudo a própria experiência histórica, à qual o drama barroco expressa e dá forma. Essa condição barroca, assim entendida, estaria, conforme interpreta Benjamin (2011, p. 57), “no próprio curso da história, e [...] a única coisa necessária [para constituir-se o drama barroco] era encontrar as palavras [que o expressassem]”.

O drama barroco, como gênero teatral, estaria na própria história empírica, constituiria a própria *experientia mundi*. Benjamin (2011, p. 58) observa que a época barroca entende os acontecimentos históricos como barrocos, “tal como acontece hoje com o termo trágico”. Barroca é aquela forma dramática, barroco é o curso da história, barrocos são os acontecimentos históricos. Drama profano, pois não trata de assuntos sagrados, mas terrenos, políticos, o teatro barroco poderia ser definido como “adequação da cena teatral à [cena] histórica” (BENJAMIN, 2011, p. 58). (Como veremos mais adiante, não é à toa que nessa passagem Benjamin chame de “cena” aos acontecimentos históricos). A concepção de história do barroco – sua “filosofia da história” – estaria expressa justamente nessa compreensão do acontecimento histórico, do curso da história, como barroco; e, portanto, por uma radical fragilidade e instabilidade justamente ali onde se investe força e se tenta poder. O movimento pendular entre grandeza e miséria, que em Pascal estrutura a condição pós-lapsar do homem, expressaria o modo como a época barroca europeia se pensa a si mesma e à história humana.

Para Benjamin, essa concepção de história se articularia com a teoria da soberania própria ao século XVII. Seria essa a filosofia da história que embasaria a doutrina política própria àquele século, doutrina que ele encontra nos grandes filósofos do Contrato Social, mas, principalmente, pois essa é uma questão mais teológico-política do que filosófica, no movimento interno ao catolicismo francês e à monarquia francesa conhecido pelos Quatro Artigos, escritos por Jacques Bossuet e aprovados pelo clero reunido em assembleia nacional em 1681-82, a

chamado de Luís XIV. Fundamentalmente, esses Artigos legitimam o poder secular, a soberania política imanente à condição temporal dos homens, frente ao poder da Igreja, considerando que o poder do monarca expressa igualmente o poder de Deus. Os poderes espiritual e temporal se baseiam ambos, como ao seu fundamento último, no poder divino, sem que o segundo precise da mediação do primeiro para expressá-lo, mas apenas do próprio estabelecimento humano (as instituições políticas). Nas palavras de Benjamin (2011, p. 59), impôs-se aí “à Cúria [romana] a intangibilidade absoluta do soberano”³.

Essa concepção de soberania seria nova e própria ao século XVII. Nela, o “soberano representa a história”, segundo a interpretação filosófico-histórica que Benjamin (2011, p. 59) apresenta da doutrina barroca da soberania. O soberano representa a história a título político (*repräsentiert*) (BENJAMIN, 1991, p. 245), fala em seu nome, age por ela; desse lugar, “toma em suas mãos o acontecimento histórico [empírico] como a um cetro” (BENJAMIN, 2011, p. 59), tendo justamente nisso a função de controlá-lo, freá-lo em seus desdobramentos indesejáveis, impedir-lhe os aviamentos destrutivos. Do monarca espera-se não apenas um poder soberano, no sentido de poder político sobre os indivíduos, grupos e demais instituições (até mesmo a Igreja, no âmbito temporal), mas que, atuando em nome da história (do curso histórico, *Geschichte*) (BENJAMIN, 1991, p. 245), controle o acontecer histórico empírico (*historisches Geschehen*) (BENJAMIN, 1991, p. 245). Porque representante da história, deve evitar que as coisas desandem socialmente, politicamente, na segurança do Estado. O que isso significa, Benjamin (2011, p. 60) o explica nos seguintes termos:

Se o conceito moderno de soberania tende para um poder executivo supremo assumido pelo príncipe, o Barroco desenvolve-se a partir da discussão sobre o estado de exceção, considerando que a mais importante função do príncipe é impedi-lo. Aquele que exerce o poder está predestinado de antemão a ser o detentor de um poder ditatorial em situações de exceção provocadas por guerras, revoltas ou outras catástrofes (BENJAMIN, 2011, p. 60).

Essa citação merece pelos menos dois comentários. O primeiro é que por estado de exceção, no contexto do século XVII, Benjamin entende aquelas situações que a época chamaria propriamente de barrocas: o acontecer histórico-empírico que escapa ao poder do soberano, tais como as guerras, as revoltas, as catástrofes. Tão naturais como as catástrofes, são as revoltas e as guerras civis; elas são, no dizer de Benjamin, o “aspecto natural da história”. O segundo é que a função do soberano como representante da história, portanto, senhor dos acontecimentos empíricos, conforme lhe reconhece a nova doutrina da soberania, é impedir o estado de exceção (repito: as guerras, revoltas, catástrofes). Ora, justamente, porque se desenvolvem como fenômenos naturais, esses acontecimentos escapam das mãos do monarca, cuja função, sendo a de detê-los, nela fracassa.

O elemento dramático fundamental do barroco, no palco e na vida, está nessa função fracassada. Quanto à vida, diz Benjamin (2011, p. 60): “a teoria do estado de exceção constrói-se sobre esta antítese”, a antítese posta pelo barroco entre o ideal renascentista de restauração e a ideia, propriamente barroca, da catástrofe. O anterior ideal renascentista de estabilidade é trazido pelo barroco para o interior de sua doutrina da soberania (a segurança, a paz interna, o impedimento da guerra civil como funções do soberano) e a esse ideal ele contrapõe a expe-

³ Num texto que Pierre Nicole publica em 1670, em seu *Traité de l'éducation d'un prince*, Pascal (2005) defende que, posteriores ao pecado original e à Queda, as instituições políticas derivam apenas do “estabelecimento humano”, não de um qualquer Direito ou Lei Natural, que, para ele, por definição, deveriam expressar a vontade de Deus. Para ele, Deus é o senhor das instituições e leis, mas não seu autor, tendo permitido aos homens as estabelecerem, segundo sua fantasia, seus costumes etc., advindo unicamente daí sua legitimidade. Para Benjamin, Pascal expressa em seu pensamento as tendências da época.

riência histórica da catástrofe, do estado de exceção. A época barroca concebe e experimenta a si mesma e à história através desse contraste estrutural. Ele expressa uma fundamental inclinação barroca à imanência, que a gente já encontra na própria concepção de soberania, como poder terreno, secular, cuja função é impedir desde cá embaixo a guerra civil, imanência que, contudo, se reafirma no sentimento do fracasso da soberania em realizar sua função, pois este fracasso testemunha a força do curso natural dos acontecimentos.

O barroco é a forma de vida do homem religioso sem esperanças terrenas, sem escatologia. Nas palavras de Benjamin (2011, p. 61), “o homem religioso do Barroco prende-se tão fortemente ao mundo [e está nesse gesto sua posição imanentista expressa na teoria da soberania] porque sente que com ele [com o mundo!] é arrastado para uma queda de água”. Quer dizer, é porque concebe o mundo como tendente à destruição que o homem do barroco o legitima e deposita nele seu destino. A imanência, tão fundamental à doutrina da soberania, pois esta é uma aposta em impedir, pelo poder temporal, a catástrofe num mundo do qual Deus se esconde, se constitui não porque se creia que a catástrofe possa ser realmente impedida, mas justamente porque é para ela que se encaminha o mundo. “Não existe escatologia barroca”, insiste Benjamin (2011, p. 60); “por isso, o que existe é um mecanismo que acumula e exalta tudo o que é terreno antes de o entregar à morte”.

Em seu *Estado de exceção*, Giorgio Agamben (2004, p. 88-89) considera que os editores alemães da obra de Benjamin teriam promovido uma “infeliz correção” ao alterar para “nenhuma escatologia” (*keine Eschatologie*) o que no manuscrito de Benjamin seria, positivamente, “uma escatologia” (*eine Eschatologie*), e encontra na passagem seguinte a justificativa de sua suspeita: o barroco “acumula e exalta tudo o que é terreno antes de o entregar à morte”. Ora, considerar que todas as coisas se dirigem para a morte não constitui um pensamento escatológico, no sentido teológico. Neste último sentido, o termo se refere ao Juízo Final, no qual todas as almas são julgadas, talvez salvas. É justamente por não visar a esse final escatológico, salvífico, mas apenas ao processo natural de nascimento, vida e morte, que o barroco não possui nenhuma escatologia e, em seu gesto dramático, com certa pompa, exalta a existência, sabendo de sua próxima desapareição. Entre as coisas exaltadas e, em seguida, entregues à morte, estão o soberano e a soberania.

Quando relaciona a concepção barroca da história à doutrina da soberania e ao estado de exceção (que cabe ao soberano, segundo essa doutrina, impedir), Benjamin nos remete em referência de rodapé à *Teologia política*, obra de Carl Schmitt (publicada em 1922). E o faz justo ao afirmar que “a mais importante função do príncipe é impedir o estado de exceção”. Ora, para Schmitt (2005, p. 23), “soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção”; trata-se de uma definição do soberano, única, diz ele, “que se ajusta ao conceito da soberania como conceito limite”. Enquanto Schmitt se propõe a conceber a soberania e partir de quem (ou o que) a exerce, sendo este definido com base nos conceitos de decisão e estado de exceção, conceitos que terão consequências amplas em sua concepção política, Benjamin se propõe a conceber a doutrina barroca da soberania como fundamental para a apreensão dos fundamentos filosófico-históricos do barroco. Se em Schmitt o estado de exceção, objeto de decisão do soberano, aparece positivamente, pois é base do conceito de soberania, em Benjamin ele se constitui em objeto negativo, como experiência a ser evitada pelo pacto seiscentista da soberania; e, contudo, inevitável, não por decisão do soberano, mas justamente porque ele fracassa em sua função.

“A antítese entre o poder do soberano e sua efetiva capacidade de governar”, diz Benjamin (2011, p. 66),

[...] é uma característica muito própria [...] [ao drama barroco] que só pode ser explicado à luz da teoria da soberania. Trata-se da incapacidade de decisão do tirano. O príncipe,

cuja pessoa é depositária da decisão do estado de exceção, demonstra logo na primeira oportunidade que é incapaz de tomar uma decisão.

Não haveria drama barroco, tampouco época que se concebesse como barroca, se o representante da história não fracassasse em seu desígnio de ter em suas mãos o acontecer histórico, como na cena teatral ou palaciana ele tem ao cetro (e igualmente fracassa). Nessa representação teatral do fracasso do soberano, revela-se algo fundamental à concepção de história do barroco, que é precisamente a impossibilidade de dar à história qualquer estabilidade, ordem, permanência. Haveria nisso uma contradição que é fundamental tanto à forma dramático-literária quanto à época, a contradição entre a “força sacrossanta” da função do príncipe e a “impotência” do mesmo. A função real e quem a suporta se contradizem, porque no fundo essa função é teatral, é um papel que o príncipe representa, não apenas no palco, mas na vida.

Essa é uma determinação fundamental à estrutura filosófico-histórica do barroco – se quisermos, à conformação da filosofia da história que o orienta e organiza –, que é o mundo ter-se tornado um teatro. O barroco mantém – diz Benjamin (2011, p. 79) – a “ideia da própria vida como um jogo [ou representação teatral, *Spiel*] e, assim, *a fortiori* da própria obra de arte como um jogo [ou uma brincadeira, *Spiel* também]”. Essa percepção de que a vida é uma brincadeira, um jogo, um teatro ou um sonho expressa uma *experientia vitae* que “perdeu sua gravidade última” (BENJAMIN, 2011, p. 79). Isso não significa, contudo, que seus temas, no palco e no mundo, não sejam graves; pelo contrário, são gravíssimos, mas já não expressam na vida qualquer emanção, qualquer significado transcendente, pois a história que o barroco tem como tema, assim como a filosofia da história em que se baseia, afirma o processo de secularização. A história terrena secularizou-se; quer dizer: não é mais parte ou manifestação da história sagrada que caminha para a salvação.

Esse é o aspecto mais relativo ao drama barroco dessa concepção barroca de soberania. Quando cabe ao soberano impedir o estado de exceção ou a catástrofe, o poder temporal secularizou-se; seu fundamento não é mais divino, mas terreno. Ele não é mais uma emanção do transcendente, mas expressão de uma solução imanente. Essa afirmação da imanência pela época barroca não significa, porém, para Benjamin (2011, p. 75-76), “uma perda das preocupações religiosas: o que aconteceu foi que a época lhes recusou a solução religiosa, exigindo ou impondo, em seu lugar, uma solução profana”.

O que está no centro da concepção de mundo do barroco é a experiência do “instável acontecer histórico” (BENJAMIN, 2011, p. 70), a “revelação da história” (BENJAMIN, 2011, p. 66) e a consciência de que compõem o destino de todas as criaturas a morte, o sofrimento, o deprecimento. Por isto mesmo, na doutrina de soberania que lhe é essencial como concepção de mundo, impunha-se a busca puramente mundana e imanente de constituição de uma “instância que põe termo às suas [da história] vicissitudes” (BENJAMIN, 2011, p. 66). Encontra-se aí, conforme Benjamin, uma experiência histórico-espiritual mais ampla, aquela da saída da civilização europeia da Idade Média cristã, cuja concepção de mundo é marcada pela “história da redenção”, para uma outra, assentada na “história empírica”.

O conceito barroco de soberania e a tomada de terras no Novo Mundo

Benjamin discutiu a forma do barroco alemão, ampliando sua tese a todo o barroco europeu, mostrando a experiência histórica e, principalmente, a filosofia da história europeias que (pretensamente) lhe servem de base. Que se trate do “barroco europeu”, ele o diz algumas vezes em seu texto, ficando claro que lhe escapa por completo possíveis diferenças entre, por

exemplo, o barroco alemão e o barroco ibérico (pelo menos o lusitano), bem como entre aquele e a experiência colonial americana (neste caso, até mesmo porque não é esse seu objeto). Ele compreende a concepção barroca de história no campo da chamada contrarreforma e, do ponto de vista formal, situa o drama barroco na sequência do teatro jesuítico do século XVI. Portanto, a contemporaneidade empírica do barroco europeu com a experiência colonial nas Américas não lhe seria, contudo, estranha, até mesmo porque a Companhia de Jesus, cujo teatro ele chegou a estudar, foi criada como instituição contrarreformista e prosélita no período de organização dos grandes sistemas coloniais modernos.

Schmitt (2014) mostra a relação entre a doutrina europeia da soberania do século XVII, que também nomeia de barroca, e a tomada de terras das Américas pelas potências coloniais europeias em *O nomos da terra no Direito das Gentes do Jus publicum europaeum*, obra publicada em 1950. Nessa obra, Schmitt discute o desenvolvimento moderno do Direito das Gentes (o *jus gentium* europeu), no período que vai do século XVI àquele momento mesmo em que escreve, após a derrota da Alemanha nazista na Segunda Grande Guerra (1939-1945). Sem me deter aqui nos propósitos dessa escrita, após os aligeirados processos de Nuremberg (que demoraram menos de um ano!), o que me parece fundamental nessa obra é a indicação que faz sobre as conexões entre a constituição dos Estados soberanos modernos (cuja doutrina fundamental é, como também o afirma Benjamin, a barroca do século XVII), o novo Direito das Gentes interestatal e a tomada das terras do Novo Mundo pelas potências europeias. Essas potências coloniais, constituídas como Estados no sentido da doutrina da soberania do século XVII, se fazem sujeitos de um novo Direito das Gentes, cuja origem está na experiência da tomada violenta, por elas, das terras do Novo Mundo.

Carl Schmitt (2014, p. 132) acompanha Benjamin nas considerações filosófico-históricas sobre a função secularizadora e, portanto, afirmadora da imanência dos Estados soberanos europeus (França historicamente à frente): “esse Estado é o veículo da secularização”. Refere-se aos Estados que se configuram como soberanos ao vencerem e se imporem às guerras religiosas e civis dos séculos XVI e XVII. Para ele, a concepção de soberania, inaugurada por Jean Bodin no final do século XVI e consolidada no século XVII, se baseia no esforço de dar resolução terrena aos problemas terrenos, eliminando toda solução religiosa, teológica, eclesiástica. Como Benjamin o fizera mais ou menos, Schmitt (2014, p. 132-133) afirma:

A nova grandeza “Estado” elimina o império sagrado [*das sakrale Reich*] e o reino [*Kaisertum*] da Idade Média; também elimina a *potestas spiritualis* do Papa no campo do direito de gentes, e busca converter as Igrejas cristãs em um meio da polícia e da política estatais.

A diferença entre ambos começa quando Schmitt situa a constituição dos Estados soberanos no século XVII, assim como a teoria barroca que lhe serve de base, nos marcos do novo Direito das Gentes. É verdade que Benjamin também afirma que o conceito barroco de soberania faz frente às guerras religiosas, e o poder soberano se constitui enquanto tal ao colocar-se acima dos partidos religiosos e de todas as dissensões que conduzem à rebelião e à guerra civil. Contudo, não relaciona a conformação desses poderes estatais singulares com o Direito das Gentes, dos quais eles são os sujeitos.

O que é esse novo *jus gentium*? E em que medida ele é novo? Fundamentalmente, trata-se de um Direito das Gentes interestatal. Diferente do que ocorria até o final do século XV, ou mesmo em parte do XVI, os Estados europeus não participam mais e doravante de uma mesma e comum *Respublica Christiana* europeia, com o Papa e a Igreja como instância arbitral sobre eles. Esse anterior *jus gentium*, o da *Respublica Christiana*, foi substituído doravante por tratados

entre Estados soberanos, formalmente iguais entre si; e é nesse reconhecimento contratualista *inter potestates* que cada Estado soberano se singulariza frente àquele evento que, para Schmitt, é o próprio evento fundador do novo Direito das Gentes: a tomada das terras nas Américas. Diz explicitamente Carl Schmitt (2014, p. 83): “o acontecimento fundamental da história do direito europeu das gentes em vigor até hoje [é] a tomada de terra de um novo mundo”.

Dois processos se enlaçam aqui.

O primeiro é que, do mesmo modo como a instituição dos poderes soberanos elimina em cada país as guerras civis e dissensões internas, esses tratados entre as potências soberanas coloniais europeias, ao estabelecerem internamente à Europa certos ordenamentos jurídicos que visam a eliminar *lá* as guerras entre aquelas potências, desenham uma linha global imaginária além da qual, contudo, permanecem – *cá!* – as disputas entre elas em vista das tomadas das terras americanas:

[...] os tratados, a paz e a amizade referem-se exclusivamente à Europa, isto é, ao Velho Mundo, à área deste lado [europeu] da linha. Até mesmo os espanhóis fizeram valer a pretensão de que os tratados vigentes em outros casos não eram válidos na “Índia”, pois esta era um “Novo Mundo” (SCHMITT, 2014, p. 94).

Abaixo do Trópico de Câncer, não há lei (nem pecado, diria o poeta), apenas estado de natureza, lugar em que a “luta pela tomada de terra tornava-se desenfreada”, diz Schmitt (2014, p. 95). Em outras palavras, a suspensão de um potencial estado de guerra de todos contra todos na Europa – expresso nas guerras religiosas e guerras civis dos séculos XVI e XVII – ocorre pela constituição da soberania e, portanto, dos sujeitos de um Direito interestatal das Gentes, que descarrega aquele anterior estado bélico no Novo Mundo. Este se constitui, diz Schmitt (2014, p. 100), num “espaço de ação liberado de refreamentos jurídicos, [...] uma esfera de uso da violência que permanecia subtraída do direito”.

O segundo processo é o do reconhecimento legal, no interior do novo Direito das Gentes, das tomadas de terras na América. “Os apossamentos simbólicos [das terras do Novo Mundo], como gravar um brasão numa pedra ou içar uma bandeira, também não podem constituir *per se* a base de um título jurídico”, argumenta Schmitt (2014, p. 138). “Tornam-se, contudo, títulos jurídicos autênticos no âmbito de uma ordem reconhecida pelo direito das gentes, para o qual tais signos possuem uma força simbólica jurídica”. Isso quer dizer que a tomada das terras se dá por um título europeu comum, pois é esse Direito de Gentes europeu, agora interestatal, sem uma instância superior que o unifique ou arbitre, que dá legitimidade àquela; mas quer dizer também que é nesse reconhecimento pelo *jus gentium* interestatal que se constitui o processo de “independência do Estado europeu individual ocupante frente a seus competidores europeus”, dando-se justamente por essa via um processo de singularização dos Estados-nação soberanos.

A compreensão desses dois processos sugere uma relação, embora bastante mediada, entre o “barroco europeu” e o processo de colonização das Américas, pois a constituição da soberania estatal na Europa, experiência mais larga a qual o drama barroco europeu expressa, encontra nas tomadas das terras cá o fundamento dos processos de singularização estado-nacional lá, no interior de um novo, agora interestatal, Direito das Gentes. Em outras palavras, a constituição das soberanias nacionais na Europa, às quais os partidos religiosos foram submetidos, evitando-se assim as guerras religiosas no interior dos Estados e entre os Estados, se baseou no processo de singularização estatal posto pelas tomadas de terra nas Américas; singularização ocorrida no interior de um novo Direito das Gentes, com tratados, contratos e reconhecimentos recíprocos entre aqueles Estados.

Admitida essa interpretação, uma das questões que permanecem é: como situar a experiência barroca brasileira com base em seu estatuto colonial, que, num movimento oposto àquele no qual Benjamin situa o barroco europeu, se constitui, por definição, na ausência de toda soberania política?

Padre António Vieira: a experiência barroca nas condições coloniais

Como quer que tenha sido na Europa, não encontra realidade entre nós nenhuma daquelas categorias jurídico-políticas com as quais aprendemos a pensar a transição lá do mundo medieval para o mundo moderno, nos três séculos que vão de um para o outro. É um truísmo, mas é preciso lembrar que não transitamos para o mundo moderno, fomos constituídos no (ou levados, se considerarmos as populações nativas, para o) mundo moderno, pelo processo de colonização. Não houve entre nós sociedade feudal, tampouco, e em consequência, absolutismo: não se constituiu entre nós um poder soberano, uma doutrina da soberania ou teorias jusnaturalistas de contrato social. Como terra tomada (no sentido de Carl Schmitt), lugar desabrigado dos tratados de paz e segurança mútua, como os havidos entre os Estados europeus, território do exercício desimpedido da violência, outras foram as categorias filosófico-jurídicas e filosófico-históricas a ter realidade aqui: com base em categorias teológicas como a de guerra justa, tratou-se bem mais de uma conquista de bárbaros por civilizados, de gentios por cristãos, do que alguma forma, por exemplo, de contrato, instituição de soberania, etc.

Se tomarmos, como sugerem os historiadores de nossa Literatura, os sermões do Padre António Vieira como uma expressão legítima de nosso barroco literário, a primeira grande distinção dele em face do barroco europeu é que aqui, ao contrário de lá, o barroco recusa radicalmente a ruptura entre história terrena e história sagrada. Este é um aspecto histórico importante, que põe limites à pretensão da teoria benjaminiana do barroco alemão de estender-se ao “barroco europeu”, na medida em que as experiências políticas dos reinos católicos de Espanha e Portugal naquele momento não eram as mesmas de outros países europeus (como Alemanha, França e Inglaterra).

Como expressão da política de contrarreforma através dos jesuítas, o barroco brasileiro, diferente do que Benjamin interpreta no barroco europeu, concebe a colonização como desenvolvimento de desígnios da Providência divina. Como defende João Adolfo Hansen (2023, p. 27), a filosofia da história própria à *forma mentis* do século XVII luso-brasileiro (nossas Letras Coloniais, nas quais se incluem António Vieira e o barroco brasileiro) concebe “a temporalidade como emanação ou figura de Deus que inclui a história como projeto providencialista. [...] Deus é a Causa Primeira de tudo que é [...] [e] a natureza e a história são simultaneamente efeitos criados por essa Causa e signos reflexos dessa coisa”. No mesmo sentido, Alessandro Manduco (2005, p. 250) interpreta que, para António Vieira, a história terrena é expressão do poder de Deus, que assiste ao mundo “muito de perto – tão perto quanto o permita o tremendo risco da imanência – a ponto de assinalar-se em toda a ocorrência”. Hansen e Manduco insistem aí em que os acontecimentos históricos são, para Vieira, signos ou sinais de Deus. Essa visão de história se relaciona com a de Estado (representação, signo ou sinal da Causa Primeira, na expressão de Hansen), pensado como mediação e unidade entre o Eterno e tempo.

Essa concepção de história e de Estado aparece de maneira cristalina no Sermão de 16 de dezembro de 1688, proferido em Salvador da Bahia, por ocasião do nascimento em Lisboa do Príncipe D. João de Bragança, que Vieira profetiza ser o monarca da promessa feita por Cristo a Afonso Henriques ainda no século XII: a promessa de “um império novo, maior que todos os

passados, não de uma só nação ou parte do mundo, mas universal, e de todo ele [...], o quinto império, a que nenhum outro há de suceder, porque ele é o último” (VIEIRA, 1998c, § VIII). Na sequência dos impérios assírio, persa, grego e romano, o Império Português, quinto e último, seria um poder terreno, no qual se realizaria no tempo o reino de Cristo já consolidado na Eternidade e prefigurado aqui no seu reino secular, que é a Igreja Católica. Por isso, esse Império, que não seria mais apenas o Reino de Portugal, seria em Dom João de Bragança, como descendente de Dom Afonso Henriques, e de Cristo. “*Volo in te et in semine tuo imperium mihi stabilire: Quero em ti, e na tua descendência, fundar e estabelecer um império para mim*”, teria dito Cristo a Afonso Henriques na batalha de Ouriques, em 1139. Para Vieira (1998c, § VIII), isso quer dizer:

Hei de fundar um império [...] em ti – *in te* – mas para mim – *mihi*; e que quer dizer em ti e para mim? Quer dizer que será império de Cristo e do rei de Portugal juntamente. Porque é fundado para mim – *mihi* – é meu; porque é fundado em ti – *in te* – é teu.

Essas palavras expressam uma concepção de história e de Estado que, para usarmos os termos de Benjamin em sua discussão sobre o barroco europeu, podemos chamar de transcendente, não imanente. Cristalina que seja nesse Sermão de 1688 (assim como em outros escritos, como a Carta LXXXIII de 1659, a *História do futuro*, de 1664 [?], a obra incompleta *Clavis prophetarum*, começada em 1691), essa concepção não se constitui de uma utopia, como poderíamos dizer para mais facilmente descartá-la, mas é, antes, uma posição teológico-política prática, presente retoricamente no modo como Padre António Vieira concebe teologicamente, politicamente – no limite, providencial e profeticamente –, seu tempo. Tendo em vista a concepção de Deus como Causa Primeira desde a Eternidade dos fenômenos temporais da natureza e da história, Hansen (2023, p. 48) explica que essa interpretação providencialista (e profética) da história é possível a Vieira porque, sendo “semelhantes ao divino, todos os tempos históricos figuram a eternidade, como *antitipo* ou *sombra*, e em todos eles o Eterno é atual, como *luz* e *protótipo*”; em outras palavras, “os passados prefiguram a realização do sentido da história, como se lê em toda a obra de Vieira, que imita autoridades antigas como *exemplos* desse sentido a serem também imitados para aperfeiçoamento do corpo místico do Estado”.

Carl Schmitt (2014, p. 145) observa que os títulos papais em nome dos quais Espanha e Portugal tomaram as terras americanas nos séculos anteriores (XV e XVI) não tinham mais vigência no século XVII, já que o Direito das Gentes, agora interestatal, não se constituía mais no interior de uma *Respublica Christiana*. Contudo, como também observara antes, Schmitt (2014, p. 136) considera

[...] comovente ver como a primeira grande potência a tomar terra e inaugurar essa época, a Espanha [...], encontra-se, em muitos aspectos, à frente desse desenvolvimento que, ao se orientar na direção do Estado, afasta-se da Igreja e da Idade Média [; e,] o mesmo tempo, sua grande tomada de terra permanece vinculada ao título jurídico eclesiástico.

O que ele diz sobre Espanha poderíamos dizer sobre Portugal, algo particularmente forte e importante nesse período da Restauração Portuguesa após 1640, ideário que sustenta a Guerra contra a Espanha até 1668 e o esforço de reconstrução do império colonial. É comovedora, diz Schmitt, a reivindicação espanhola de títulos papais-eclesiásticos de tomada de terra, justo num momento em que, na Europa, as relações interestatais (*jus inter potestates*) dão forma ao *jus gentium* europeu; é barroca, eu diria, a posição portuguesa, com um Estado frágil, depois de sessenta anos sob o domínio espanhol, tendo perdido o protagonismo marítimo, buscando justificar-se ainda numa teologia política medieval.

Esse contraste histórico ganha expressão formal no barroco em Padre António Vieira. Sua concepção de Estado, e portanto, de história permanece em grande medida medieval; e se torna contemporâneo ao século XVII apenas na medida em que também este requebra categorias teológicas medievais, como a da guerra justa, como títulos de *usum* e *dominium* das terras do Novo Mundo, acrescentando ao antigo conceito os motivos da liberdade de comércio e de catequese. Não é à toa que, pelo menos durante os dois primeiros séculos, a categoria teológica da guerra justa componha tanto a teologia ibérica (com Francisco de Vitória) quanto a legislação metropolitana sobre a colônia (com coroa portuguesa ou espanhola, tanto faz), especificamente a propósito da legitimidade da tomada de terras e da escravização dos indígenas (cf. MALHEIROS, 1867).

No primeiro sermão que prega em São Luiz, quando aí chega em 1653, sermão que trata da escravização dos nativos, Vieira (1998a, § VI) afirma no meio de um argumento: “Deus [...] fez aos portugueses conquistadores e pregadores de seu santo nome”. Os descobrimentos e a colonização compunham, portanto, eventos da construção profetizada do Quinto Império. Iguamente, no mesmo sermão, ao ameaçar aos escravistas os castigos de Deus por conta do pecado da escravização, argumenta:

[...] se Deus é o senhor das novidades da terra, se Deus é o Senhor dos fôlegos dos escravos, se Deus é o Senhor dos ventos, dos mares, dos corsários, e das navegações, se todo o bem ou mal está fechado na mão de Deus, se Deus tem tantos modos, e tão fáceis de vos enriquecer ou de vos destruir, que loucura e que cegueira é cuidar que podeis ter bem algum, nem vós, nem vossos filhos, que seja contra o serviço de Deus? Faça-se o serviço de Deus, acuda-se à alma e à consciência, e logo os interesses temporais estarão seguros: *Quaerite primum regnum Dei, et justitiam ejus; et haec omnia adjicientur vobis* [Buscai primeiramente o reino de Deus, e a sua justiça, e todas estas coisas se vos acrescentarão (Mt. 6, 33)] (VIEIRA, 1998a, § VI).

Percebemos claramente: não apenas a história e o Estado, mas também a natureza é emanção de Deus, objeto de seu governo; Ele os dirige bem de perto, tão perto quanto possa preservar-se da imanência, como diz Manduco (2005).

O debate sobre se aos jesuítas caberia apenas o governo espiritual ou também o temporal sobre os índios, com os mesmos reivindicando a dupla administração, é expressão prática dessa intrinsecidade, para eles, entre o sagrado e o terreno, e da recusa por eles de um governo temporal imanente. A concepção da catequese tem por base fundamental essa Teologia Política. Como bem interpreta Hansen (2010, p. 63), para os jesuítas “a ação missionária é caracterizada pela íntima fusão de poder político e poder religioso”. Expressa-se nesse debate sobre o governo jesuítico dos indígenas, se apenas espiritual ou também temporal, o choque entre as tendências à secularização e um conjunto institucional metropolitano, do qual fazia parte, não sem contradições no seu interior, a Companhia de Jesus. Essas tendências à secularização se manifestam na colônia não por algum processo de constituição imanente da soberania, mas pela atuação do particularismo dos sesmeiros e grandes proprietários, que a literatura da época chama eufemisticamente de “moradores”. Esses são, do ponto de vista social, os grandes antagonistas dos jesuítas, os formuladores – na prática, não em teoria – da reivindicação da separação entre poder temporal e poder espiritual. Tanto quanto a persistência do conceito de guerra justa, permanece nos instrumentos jurídicos metropolitanos, que se sucedem desde o início do século XVII, uma oscilação sobre os limites e as amplitudes da atuação dos jesuítas, nunca se estabilizando uma posição legal sobre se a eles corresponde um poder apenas espiritual ou também temporal sobre os nativos.

Embora, desde 1549, os jesuítas tenham constituído na Bahia ações de catequese em aldeias próximas a Salvador, como mostram já as primeiras cartas de Manuel da Nóbrega (2017), parece que só a partir da chegada de Mem de Sá (1557) se lhes reconhece o governo temporal sobre elas, ao lado da direção espiritual⁴. Estabelece-se, assim, nessas aldeias, uma forma de aristocracia eclesiástica que corresponde bem à concepção jesuítica de história e de Estado. Essa dupla administração, que realizaria interesses da Igreja e do Reino, se opõe aos interesses dos particulares, especificamente no que diz respeito às formas e aos meios da escravização indígena. O governo temporal das aldeias sujeitas pelos jesuítas tinha o duplo e ambíguo significado da “liberdade do índio” em face dos particulares e da sua maior adequação à catequese. No plano filosófico, penso que não se deve tratar desse choque apenas no campo da – realmente existente – contradição de interesses entre, de um lado, a Companhia e suas formas de subalternização (catequese) dos nativos e, de outro, os sesmeiros e suas formas cruas de exploração do trabalho escravo indígena. Fundamento de todo o resto, esse choque de interesses se expressa no curso de um choque bem maior, característico da época inteira, que é o choque entre a antiga conformação estatal – típica, mas não exclusiva da Idade Média – e a nova constituição da soberania política.

Precisamente sob os conceitos poder temporal e poder espiritual, o Governador-Geral do Estado do Brasil Diogo de Menezes apresenta, em Carta enviada ao Rei Felipe II em fevereiro de 1611, as propostas de restringir a atuação dos jesuítas à catequese em suas próprias instituições, do fim dos aldeamentos jesuíticos e da inclusão dos gentios nas “grandes povoações” (MALHEIROS, 1867, p. 49). Dessa forma, a separação de poder temporal e poder espiritual, que se constituía naquele século na grande questão do mundo europeu-ocidental, no qual o Brasil estava incluído pela via da colonização, se manifesta aqui de maneira muito concreta, diria mesmo pragmática: se aos jesuítas cabe apenas o governo espiritual ou também temporal sobre as aldeias indígenas; e este último governo diz respeito à relação dos jesuítas e dos particulares com os nativos, seu trabalho, suas formas de subalternização.

Em agosto daquele mesmo ano, a Câmara da Vila de São Paulo (s/d, p. 173-174) expressa a mesma posição de Diogo de Menezes: requer

[...] que se não largasse o dominio [temporal das aldeias] aos padres, mas sómente doutrinarem-os [aos indígenas] como Sua Magestade manda: e quando elles ditos padres os não quizessem doutrinarem d’esta maneira, que elles officiaes fizessem requerimento ao vigario d’esta villa para pôr cobro n’isso, o que se pôde facilmente fazer⁵.

Daí ser “necessario pôr-se capitães nas aldêas [...] para que a elles se peçam os índios que os moradores houverem mister, e se faça tudo por ordem”. A proposta do governador, reforçada pela Câmara da Vila de São Paulo, proposta que expressava os interesses dos particulares, é acatada pela Coroa em Lei de 10 de setembro de 1611, que entrega a administração civil das aldeias a capitães, ficando capelães ou vigários responsáveis pela cura religiosa⁶.

⁴ Parece-me que a carta de 5 de julho de 1559 é a primeira a expor uma experiência prática de duplo governo, após a convicção sedimentada, pelo menos desde 1556-1557 (cf. *Diálogo sobre a conversão do gentio*), da necessidade da sujeição dos indígenas no nível dos costumes (portanto, de seu governo temporal), dada a fragilidade, diante destes últimos, das razões e dos argumentos racionais para a conversão. Nóbrega foi elaborando, com base na experiência com os mesmos e na disputa com os particulares, uma concepção de governo jesuítico dos “índios”.

⁵ Nesta e em outras citações, achei mais prudente manter a ortografia das edições de que faço uso, considerando que a atualização da mesma requer um saber especializado, pois impacta também em estilo de escrita.

⁶ “Nas aldeias, que se fizerem dos ditos Gentios viverão juntamente os ditos Capellães, ou Vigarios, para os confessarem, sacramentarem, ensinarem, e doutrinarem nas cousas de sua Salvação. E assim viverão nelas os Capitães, cada um na sua, com sua mulher e familia, para os governarem em sua vivenda commua, e commercio com os moradores d’aquellas partes, assistindo muito

No ano seguinte, a Câmara da Vila de São Paulo (s/d, p. 176) volta a se reunir para tratar dos jesuítas e dos indígenas e registra em seu “Termo de ajuntamento” a reclamação de que, naqueles dias,

[...] se introduzia pelo direito gentio um rumor, dizendo que não conheciam senão aos padres por seus superiores, e os ditos padres dizendo publicamente que as ditas aldeias eram suas, que eram senhores no espiritual e no temporal, e que era o papa a sua cabeça.

Essa é exatamente a mesma questão que se manifesta na e através da expulsão dos jesuítas em 1640, quando a Vila de São Paulo (s/d, p. 187) denuncia que os padres da Companhia “trataram e pretenderam tirar, privar e esbulhar aos ditos moradores da posse immemorial e antiquíssima em que estão desde a fundação d’este Estado até o presente”.

A questão da dupla administração dos indígenas pelos jesuítas é também aquela em torno da qual se batem eles e os particulares no período em que António Vieira é missionário no Maranhão (1653-1661)⁷. Em sua correspondência com D. João IV ele busca mostrar a oposição entre os interesses da Coroa e da Igreja, de um lado, e os interesses particularistas e do Governo do Estado do Maranhão, de outro. Por isso, solicita, a 4 de abril de 1654, a completa independência das missões frente ao Governo local – “se não tivermos totalmente isentos deles, nunca poderemos conseguir o fim para que viémos” (VIEIRA, 1925a, p. 421) –, o que é outra forma de reivindicar para os jesuítas o duplo governo, espiritual e temporal, das aldeias cristãs. De maneira explícita e mais completa, pedia em outra carta do mesmo dia

[...] isentar V. M. as missões de toda a intervenção e jurisdição dos que usam tão mal da que não têm, e libertar V. M. os ministros da pregação do Evangelho, pois Deus a fez tão absoluta e tão livre, que não é bem que até a salvação dos índios seja neste Estado cativa como eles (VIEIRA, 1925b, p. 431).

Atendendo a esse pedido, na Provisão de 9 de abril de 1655, D. João IV (1948, p. 27) proíbe a governadores e ministros que “ponhão Capitães nas Aldeas, antes os [aos índios] deixem go-
vernar pelos Parochos e principais de sua nação”.

Essa é uma vitória passageira, pois – numa verdadeira indecibilidade do monarca – a legislação do reino alterna durante todo o século, como demonstra Malheiro (1867), ora em favor dos jesuítas, ora em favor dos particulares, mostrando que forças sociais muito próximas em poder se batiam a cada vez, embora o resultado geral tenha se encaminhado em favor dos particulares, dada a característica privatista-comercial da colonização.

A luta contra as tendências históricas à afirmação da imanência, e as seguidas derrotas nessa luta, armam a estrutura dramática dos sermões de Vieira; e essa imanência a ser combatida, denunciada, dramatizada retoricamente, se constitui do interesse, da cobiça e da ambição que lhe parecem se ter tornado, para usar a expressão de Carl Schmitt, o *nomos da terra*. Não se trata apenas de um combate moral contra vícios e paixões, embora também o seja; mas, principalmente, contra um poder real, que ele identifica nos interesses econômicos dos chamados particulares. É como se Vieira sentisse a realidade escapar-lhe às mãos em direção a um poder sempre renovado e incontrolável dos apetites particulares. Que essa não seja uma percepção

particularmente a seu governo, e tratando de tudo o que convém, assim para cultivarem a terra, como para aprenderem as artes mecânicas” (Felipe II, Lei de 10 de setembro de 1611).

⁷ Sobre essas datas, cf. a nota de Lúcio d’Azevedo em Vieira (1925, p. 269-270).

idiossincrática, de uma singular sensibilidade do curso do mundo por Vieira, testemunha-o em 1627 Frei Vicente de Salvador (2010, p. 68):

[...] nem um homem nesta terra é repúblico, nem zela ou trata do bem comum, senão cada um do bem particular. Não notei eu isto tanto quanto o vi notar a um bispo de Tucumã da ordem de S. Domingos, que por algumas destas terras passou para a corte. [...] Então disse o bispo: verdadeiramente que nesta terra andam as cousas trocadas, porque toda ela não é república, sendo-o cada casa.

Não sei se chegou a lê-lo, mas Vieira (1998b, § IV) faz-lhe eco em 1654, no já referido Sermão aos Peixes, do Dia de Santo António, quando conclama: “sejais mais repúblicos e zelosos do bem comum, e que este prevaleça contra o apetite particular de cada um”.

Para justificar esse apelo, há uma passagem na qual, sem citá-lo, Vieira parece polemizar com Hobbes sobre a lógica de um possível *bellum omnium contra omnes* em *status naturae*. Fazendo uso da alegoria dos peixes, Vieira (1998b, § IV) argumenta nessa passagem: “Comerem-se uns animais aos outros é voracidade e sevícia, e não estatuto da natureza. Os da terra e do ar, que hoje se comem, no princípio do mundo não se comiam”. O motivo desse comedimento seria a existência natural de um interesse comum: “conveniente e necessário para que as espécies de todos se multiplicassem”⁸. Esse refreamento, necessário para a preservação comum de todas as espécies, não seria pactuado, não seria resultado de um tratado de paz e segurança mútua, mas, antes, existiria *per se*, segundo um raciocínio simples da razão natural: “pelo desejo natural da própria conservação e aumento, fizeram da necessidade virtude”. A evitação da guerra (civil ou *inter potestates*), da destruição mútua, do se comerem uns aos outros, não se daria numa pactuação imanente, como própria à teoria seiscentista da soberania, mas por uma adequação à natureza da própria coisa, sendo essa coisa a vida comum. Daí seu chamado: “fazei a virtude sem necessidade, e será maior sua virtude”. Outro modo de dizer: “sejais mais repúblicos e zelosos do bem comum, e que este prevaleça contra o apetite particular de cada um”.

Vieira tem uma clara visão do poder dessas paixões particularistas, negadoras do bem comum; e, nessa visão, esses apetites particulares se constituem do interesse do ganho, próprio às relações mercantis a que o escravismo serve de base. Por isso, ele usa os termos do mercado para desenvolver os argumentos da maior parte do Sermão da Quaresma de 1653, contra a escravatura. Partindo da alegoria das tentações de Cristo no deserto, ele traz à textura retórica do sermão as categorias comerciais do valor, do preço, da equivalência, da troca. “Se Cristo recebesse o mundo todo e ficasse senhor dele, e entregasse sua alma ao demônio, ficaria bom mercador, faria bom negócio?” (VIEIRA, 1998a, § II). Ele assim pergunta, porque está pregando para mercadores e porque quer levantar a questão de se a alma pode ter valor e preço, ser trocada, comercializada.

Em outras palavras, Vieira questiona a possibilidade de haver alguma medida comum, alguma proporcionalidade, entre duas ordens de coisas distintas: o valor econômico-mercantil das coisas e dos ganhos e a valoração de outra ordem e natureza que podemos reconhecer em nossos atos. Não é apenas que a alma valha mais do que o mundo, mas que alma e mundo não valem no mesmo sentido. E apenas porque, na ordem hierárquica dos valores, que acompanha a ordem natural dos seres segundo a ontologia e a ética greco-medievais, a alma vale em sentido diferente do que o mundo vale, é que Vieira pode dizer que “vale mais uma alma que o

⁸ Com base em Carlos Arthur Ribeiro Nascimento (2022, p. 14-15), podemos encontrar aí eco da posição de Tomás de Aquino, para quem não há servidão (logo, conflitos) no estado de inocência (onde atua a *lex naturalis*), mas “havia vida social e esta implica um dirigente para o fim comum”: o bem comum (*bonum commune*).

mundo”. Repito: a alma vale mais do que o mundo, não no sentido econômico da equação, já que a alma não tem preço, embora o mundo, sim; a alma vale mais do que o mundo porque há uma hierarquia dos seres, na qual a alma vale, em sentido não econômico, mais do que o mundo. Uma simples alma, a alma de qualquer um, de apenas um, vale mais que todo o mundo, com seus reinos e suas riquezas. A prova disso, dá-a o próprio demônio, ao propor a Cristo dar-lhe o mundo em troca de Sua alma.

“As coisas estimam-se e avaliam-se pelo que custam”, diz Padre António Vieira (1998a, § II)⁹. “E nós somos tão baixos estimadores de nossas almas, que lhas vendemos pelo preço que sabeis”. Se é assim, tratam os senhores de escravos as suas almas como se coisas fossem, avaliam-nas, dão-nas preço, vendem-nas ou as trocam; e fazem isso na exata correspondência do modo como tratam os indígenas, escravizando-os, coisificando-os, em vista dos ganhos materiais, do ganho do mundo. Em face das relações mercantis que passam a governar o mundo de maneira inalcançável a qualquer razão, a qualquer discurso ou apelo (“Todas as coisas deste mundo têm outra por que se possam trocar”), Vieira (1998a, §II) não sustenta qualquer otimismo: “sei que a [a alma] haveis de vender”.

Este é o mesmo pessimismo manifesto no Sermão aos Peixes. Neste, a imagem alegórica é a do sal. “Vós sois o sal da terra”, teria dito Jesus aos seus discípulos. “Qual a causa da corrupção de uma terra cheia de pregadores?”, indaga Vieira (1998b, § I). Como resposta, apresenta o dilema: “Ou é porque o sal não salga ou porque a Terra não se deixa salgar”. Mais adiante explica:

O efeito do sal é impedir a corrupção, mas quando a terra se vê tão corrupta como está a nossa, havendo tantos nela que têm ofício de sal, qual será, ou qual pode ser a causa desta corrupção? Ou é porque o sal não salga ou porque a terra se não deixa salgar.

A persistência do dilema apenas mais bem prepara sua decisão: “[...] a terra não se deixa salgar, e os ouvintes, em vez de servir a Cristo, servem a seus apetites”. Mais uma vez: apetites. Como dizia antes, a percepção de António Vieira é a de que a busca comercial do ganho – do “ganhar o mundo”, “perdendo a alma” – é uma força imanente, mundana, demoníaca, que resiste à caridade e aos interesses da República e da Igreja (república entendida aqui não como forma de governo oposta à monarquia, mas como vida comum).

Conclusão

O choque entre categorias teológico-políticas medievais, fortalecidas pela Restauração Portuguesa, de um lado, e as tendências reificantes da realidade, com o sentido comercial autônomo que a colonização ganha e o conseqüente domínio dos particulares, do outro, se expressa na própria tessitura dos sermões de António Vieira. Os contrastes da época, e que a fazem barroca, são responsáveis, em grande medida, pelas imagens antitéticas, os paradoxos e os oxímoros que constituem a força retórica de seus sermões. Nesse caso, o gesto barroco é aquele interpretado por Benjamin: traz-se ao drama retórico a própria experiência histórica. Passagens como essas demonstram isso: “E, sendo que não há no mundo coisa tão grande por que se possa trocar a alma, não há coisa no mundo tão pequena e tão vil por que a não troquemos, e a não demos”. Ou ainda: “Que o demônio, para me fazer cair, desça vales, e suba

⁹ Como para Tomás de Aquino, valor é, para António Vieira (1925a, p. 417), trabalho (por isso, custo): “Tudo quanto há na capitania do Pará, tirando as terras, não vale dez mil cruzados, como é notório, e desta terra há-de tirar Inácio do Rego mais de cem mil cruzados em três anos, segundo se lhe vão logrando bem as indústrias. Tudo isto sai do sangue e do suor dos tristes índios, aos quais trata como tão escravos seus, que nenhum tem liberdade nem para deixar de servir a ele nem para poder servir a outrem”.

montes, e que eu não dê um passo para me levantar, tendo dado tantos para me perder!” (VIEIRA, 1998a, § II).

A experiência do contraste e do choque é especificamente barroco, mas o ponto de vista que o produz – pelo menos em uma de suas pontas – é ainda, em larga medida, medieval. É o que explica a admissão – talvez concessão, devido à força das coisas – por Nóbrega, Vieira e demais jesuítas da categoria da guerra justa como título em nome do qual possa ocorrer licitamente o cativo dos indígenas, assim como da categoria do resgate, que passou a ter natureza jurídica em conexão com a da guerra justa.

Não é objetivo deste artigo propor uma avaliação histórica da experiência jesuítica com as comunidades indígenas. A leitura das cartas de Manuel da Nóbrega (2017) permite visualizar, já no nosso I Século, relações de conflito entre jesuítas e indígenas sob seu duplo governo e, ao mesmo tempo, o interesse comum a uns e outros contra a prática de apresamento e escravização dos indígenas pelos particulares. Mais do que atraídos às missões e reduções jesuíticas, as comunidades indígenas são para elas empurradas pela violência dos escravocratas particulares. Frente à ação destes, a política jesuítica de duplo governo se mostra tanto uma forma severa, ditatorial, de governo eclesiástico quanto forma efetiva de proteção e conservação das relações comunitárias dos indígenas, embora não de sua cultura tradicional; e, em muitos casos, os jesuítas contribuem para formas de resistência até mesmo armadas contra a ação dos escravocratas, como em missões do Sul (cf. TAUNAY, 1975)¹⁰.

Como mais uma vez mostrou recentemente Arenz (2023), não se trata essencialmente para eles de questionar a colonização, a produção comercial e a escravidão, mas sim as suas condições de licitude; e acrescento: a quem (principalmente, *a que*) devem interessar. A imanência dos assim chamados apetites, que são particularistas, excludentes e oponentes ao bem comum, à vida comum e aos interesses comuns, contradiz não apenas o propósito terreno de República, mas também aquela espécie de *unio mystica* entre o temporal e o Eterno, entre os homens e Deus, entre o Imperador e Cristo.

Referências

AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004. (Estado de Sítio).

ARENZ, K. H. “Sempre ajuntando o governo espiritual com o temporal”: os escritos programáticos da Missão do Maranhão (século XVII). *Esboços*, Florianópolis, v. 30, n. 53, jan./abr. 2023, p. 49-67.

BENJAMIN, W. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. Trad. Márcio Seligman-Silva. São Paulo: Iluminuras, 1999.

BENJAMIN, W. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

BENJAMIN, W. Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: *Gesammelte Schriften*, B. I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

¹⁰ No caso da região amazônica, Karl Heinz Arenz (2023) considera positivo, no plano histórico e em vista da cultura nativa, o trabalho missionário dos jesuítas no século XVII. Maria Juraci Maia Cavalcante (2021) oferece, na bibliografia recente sobre o tema, uma ampla visão histórica da experiência jesuítica no período colonial e além.

- CAMPOS, H. de. *O sequestro do barroco na formação da literatura brasileira: o caso Gregório de Mattos*. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1989.
- CAVALCANTE, M. J. M. *Os jesuítas: a escrita de si no corpo historiado dos índios*. Reflexões sobre o papel da sua ação missionária na experimentação de uma pedagogia moderna: uma crítica histórica. Fortaleza: Editora da UFC, 2021.
- FILIPPE, Dom. Lei de 10 de setembro de 1611. In: *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa (1603-1612)*. Disponível em: http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/?menu=consulta&id_partes=94&id_no_rmas=19203&accao=ver. Acesso em: 1.out.2023.
- GANEBIN, J. M. Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin ou verdade e beleza. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 112, dez./2005, p. 183-190.
- HANSEN, J. A. *Agudezas seiscentistas e outros ensaios*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2023.
- HANSEN, J. A. *Manuel da Nóbrega*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 2010.
- JOÃO IV, D. (Rei). Provisão de 9 de abril de 1655. In: *Livro Grosso do Maranhão. Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 66, 1948.
- LEME, P. T. A. P. *Informação sobre as minas de São Paulo; A expulsão dos Jesuítas do Collegio de São Paulo*. São Paulo: Melhoramentos, s/d.
- MALHEIRO, A. M. P. *A escravidão no Brasil*. Ensaio histórico-jurídico-social. 2ª Parte: Índios. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1867.
- MANDUCO, A. História e Quinto Império em Antônio Vieira. *TOPOI*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, jul./dez. 2005, p. 246-260.
- NASCIMENTO, C. A. R. Introdução ao *Sobre a realeza*. In: AQUINO, T. *De regno ad Regen Cyprì: Sobre a Realeza ao Rei de Chipre*. São Paulo: Madamu, 2022.
- PASCAL, B. Três discursos sobre a condição dos grandes. Trad. João Emiliano Fortaleza de Aquino. *Kalagatos: Revista de Filosofia*, Fortaleza, v. 2, n. 4, 2021, p. 203-214.
- SÃO PAULO, Vila de (Câmara). Termo de 15 de agosto de 1611. In: LEME, P. T. A. P. *Informação sobre as minas de São Paulo; A expulsão dos Jesuítas do Collegio de São Paulo*. São Paulo: Melhoramentos, s/d. p. 173-174.
- SÃO PAULO, Vila de (Câmara). Termo de ajuntamento feito pelos povos na câmara da Villa de S. Paulo contra os padres jesuítas. In: LEME, P. T. A. P. *Informação sobre as minas de São Paulo; A expulsão dos Jesuítas do Collegio de São Paulo*. São Paulo: Melhoramentos, s/d, p. 175-177.
- SÃO PAULO, Vila de (Câmara). Representação da Vila de S. Paulo a D. João IV. In: LEME, P. T. A. P. *Informação sobre as minas de São Paulo; A expulsão dos Jesuítas do Collegio de São Paulo*. São Paulo: Melhoramentos, s/d, p. 187-193.
- SCHMITT, C. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Trad. Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá et. al. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2014.
- SCHMITT, C. *Teología política: cuatro ensayos sobre la soberanía*. Trad. Francisco Javier Conde. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía, 2005.

VIEIRA, A. Carta LXVII. Ao Rei D. João IV (4 de abril de 1654). In: *Cartas do Padre António Vieira*. Tomo Primeiro. Coimbra: Imprensa Universitária, 1925a.

VIEIRA, A. Carta LXVIII. Ao Rei D. João IV (4 de abril de 1654). In: *Cartas do Padre António Vieira*. Tomo Primeiro. Coimbra: Imprensa Universitária, 1925b.

VIEIRA, A. *Cartas do Padre António Vieira*. Tomo Primeiro. Coimbra: Imprensa Universitária, 1925.

VIEIRA, A. Sermão da primeira domingo da quaresma. In: *Sermões*. Vol. X. Erechim: EDELBRA, 1998a.

VIEIRA, A. Sermão de Ação de Graças. In: *Sermões*. Vol. X. Erechim: EDELBRA, 1998c.

VIEIRA, A. Sermão de Santo António pregado na Cidade de S. Luíz do Maranhão. In: *Sermões*. Vol. X. Erechim: EDELBRA, 1998b.

Sobre o autor

João Emiliano Fortaleza de Aquino

Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, onde defendeu uma tese sobre Guy Debord (2005). Estágio Pós-doutoral na Universidade de São Paulo, quando realizou uma pesquisa sobre Walter Benjamin (2009-2010). É professor associado da Universidade Estadual do Ceará, coordenador do Grupo de Pesquisa em Dialética e Teoria Crítica e do Grupo de Estudos Benjaminianos da UECE.

Recebido: 07/03/2024
Aprovado: 16/03/2024

Received: 07/03/2024
Approved: 16/03/2024

A devastação niilista: Feuerbach, Nietzsche e Dostoiévski

Nihilistic devastation: Feuerbach, Nietzsche and Dostoevsky

Wesley de Jesus Barbosa

<https://orcid.org/0000-0001-8766-6670> – E-mail: wesleydejesusbarbosa1980@gmail.com

RESUMO

A devastação niilista deve-se a destruição de todos os alicerces tidos como rígidos ao longo da História da Filosofia. Diante dos escombros, a humanidade queda-se, desamparada, no abismo, que se abre em novos abismos, numa descida, que nunca se finda, para um fundo que nunca chega, em direção ao buraco do nada. Abrimos o artigo com antropomorfização de Deus com Feuerbach para em seguida, com Nietzsche, anunciarmos a morte de Deus. Por fim, lançaremos mão de Dostoiévski para contextualizar a discussão sobre o niilismo na Rússia czarista.

Palavras-chave: Deus. Nada. Niilismo. Morte de Deus.

ABSTRACT

The nihilistic devastation is due to the destruction of all the foundations considered rigid throughout the History of Philosophy. Faced with the rubble, humanity falls, helpless, into the abyss, which opens into new abysses, in a descent that never ends, towards a bottom that never reaches, towards the hole of nothingness. We opened the article with the anthropomorphization of God with Feuerbach and then, with Nietzsche, we announced the death of God. Finally, we will use Dostoevsky to contextualize the discussion about nihilism in Tsarist Russia.

Keywords: God. Nothingness. Nihilism. Death of God.

Introdução

A devastação niilista demarca um limite na história da filosofia, em que as premissas, há muito solidificadas, foram destruídas, corroídas, esfareladas. Deus morreu, assim como todos os seus substitutos fálicos. Apesar da perseverança e otimismo do século XIX, é neste mesmo século que o niilismo provocará os abalos mais significativos nas noções de fé, progresso, verdade, cientificismo, racionalismo, metodologia.

Feuerbach ainda tem o seu humanismo antropológico como edifício de seu pensamento. Mas a substituição do Deus como um fora e transcendente, pelo Deus homem, introduz uma nova compreensão, esvaziadora da ideia eclesial de Deus, assim como de seu dogmatismo, liturgia e homilia como arautos santificados de um Deus além e aquém de todo resto. Depois de *A Essência do Cristianismo* e do Deus feito homem, ser cristão recebe outras prerrogativas, com as quais não é mais possível uma fé acrítica.

Nietzsche com a sua filosofia do martelo devastou a cidade dos filósofos com duros golpes. Destruindo-a pouco a pouco, não porque a cidade, de fato, fosse bastante segura, mas porque sempre foi frágil. Não se acreditava na sua vulnerabilidade e por longos séculos se trabalhou para esconder os seus dilemas estruturais mais problemáticos. Bastou, portanto, alguns sacolejos para se perceber que a argamassa em que acreditavam estar fincadas as grandes colunas e suas paredes majestosas, era inexistente. Pedra sobre pedra, apenas encaixadas, sem qualquer cola a lhe dar sustentação. A cidade dos filósofos caiu quando descobriu que suas fundas bases perseveravam no substrato envolvidas num imenso nada.

Por fim, Dostoiévski, imerso no caldo de sua cultura novecentista, debateu como ninguém o problema do niilismo. Primeiramente colocado por Turguêniev em *Pais e Filhos*, o niilismo na Rússia teve um significado político, de desmoroamento da tradição e dos fundamentos políticos e morais da monarquia absolutista. No dilema dostoiévskiano dos valores eternos, dos problemas elevados do espírito e do debate social de uma Rússia marcada, ainda, pela servidão, o niilismo emergiu como condição de estruturação de seu romance social. *Os Irmãos Karamázov* e *Os Demônios* como os seus dois maiores exemplos, mas não os únicos.

Feuerbach

O pensamento entra na selva abrindo a mata à golpes de facão. Nada mais além disso, nada de máquinas gigantes para agilizar a entrada, o desbravar do pensamento é lento, abrindo pequenas picadas, que logo se fecham por trás daquele que penetra no fundo das coisas. Mas o fundo do pensamento, como uma razão ordeira na investigação da floresta do existir, por mais que busque olhar todos os vislumbres da vegetação, dos insetos, dos animais, das fontes de água, como a catalogar o mais ínfimo detalhe, ainda é superficial na sua investigação, pois o pensamento que adentra na mata para enumerar os seus sentidos, primeiro volta-se para si como primeiro exercício de seu raciocinar. E ao desbravar a si descobre o movimento, os entrecruzamentos, o pensamento puro, e neste farfalhar dos conceitos encontra Deus como o seu milagre originário. "Somente quando pensas Deus é que pensas, rigorosamente falando; porque somente Deus é a faculdade de pensar realizada, preenchida, esgotada. Somente quando pensas Deus, pensas a razão como ela é na verdade" (FEUERBACH, 2007, p. 66). A razão acontece por si mesma, é portadora de um ritmo, de um encadeamento lógico-semântico, desbravador convicto de si como abertura do pensamento ao pensamento numa circularidade que organiza num sistema o seu devir como dispor-se. O arrebatamento do pensamento na razão é Deus. "A razão não se faz dependente de Deus, mas Deus depende dela" (FEUERBACH, 2007, p. 67). Todas

as coisas servem a razão como motivo de seu funcionamento, mesmo o nada, que não é alguma coisa, é algo para a razão. Porém, esse múltiplo de tudo como motivo para a razão, cada detalhe dele que é destrinchado e manipulado ao sabor do intelecto racional, não pode usar a razão numa contrapartida. O corpo é capaz de resistir ao despotismo da razão, o resto empírico do real submete-se aos arroubos do mecanismo, apesar de não se mostrar todo de uma vez, sempre deixando ao pensamento um vestígio do inacessível para frustrar a sua arrogância. Mesmo o que frustra é pela razão interpretado como tensão determinante de seu próprio despojar-se. A razão como assunção de si mesma é a propulsão criadora de tudo e de si, ela é a verdade, o motivo, o milagre de todo o existir.

Só a razão é o ser que usufrui todas as coisas sem ser por elas usufruída – é o ser que se usufrui, que se basta – o sujeito absoluto – o ser que não pode mais ser rebaixado para objeto de um outro ser, porque transforma em objeto todas as coisas, porque ela mesma não é uma coisa, porque ela é livre de todas as coisas (FEUERBACH, 2007, p. 68).

Se a razão é em si mesma a plenitude, o todo que se satisfaz como medida de todas as coisas, condição primeira do determinar, então há nela alguma coisa de Absoluto, de uma essência como substrato original do existir. Ao homem pouco culto pareceria perturbador perceber-se portador de uma entidade falante, que não deixa escapar nada, como uma peça que não se encaixa no seu modelo sistemático. Por isso, ser mais fácil se livrar dessa assustadora autonomia do pensamento, como uma consciência capaz de assentar os pés, bem seguramente no chão, atribuindo a um outro imaginário, isto que somos. As mitologias de todos os tipos, dos mais variados povos e culturas, mostram, precisamente isto, ou seja, suas narrativas, nenhuma delas boba e trivial, sempre com grandes acontecimentos, muito bem articulados, em reviravoltas coerentes ao enredo do mito e da vida, não porque sejam fantásticos, esse inusitado como aparente irreal, serve para enaltecer o real, aprofundar o seu sentido. Sem o caráter mágico do mito ele perderia todo o seu conteúdo racional, explicativo. Ora, os filósofos sabem disso, o que teria sido de Platão sem a sua *Alegoria da Caverna*, essa caverna nunca existiu em lugar algum; mas enquanto mito serviu de sofisticado recurso à explicação de Platão sobre o acesso à realidade das coisas e do mundo como uma forma de conhecimento. Jesus teve a cruz como morte. Morto para redimir a humanidade de sua própria dor. O fez, não pela via da vingança, a Nova Aliança entre o homem e Deus, deu-se pelo sacrifício máximo de Deus feito homem, o cordeiro imolado como sacrifício, como o amor mais inconfessável pela humanidade. O mito de Jesus, o amor de Jesus, são explicitamente, uma razão em movimento como a compreender, de uma vez por todas, o sentido de tudo. O amor é racional. Ao se submeter, Jesus sabia de sua não-morte, pois é Deus. Ressuscitou no terceiro dia, apareceu aos viventes e elevou-se aos céus de corpo e alma resolvendo a multiplicidade da Trindade na Unidade de Deus, como espírito livre. Nada mais racional, realístico, inteligente, sofisticado, bonito: *demasiado humano!*

Assim é a razão, ela tem a sua essência em si mesma, logo, nada tem além de si ou fora de si que pudesse ser comparada com ela; é incomparável, porque é ela mesma a fonte de todas as comparações; é incomensurável, porque é a medida de todas as medidas, pois só medimos as coisas através da razão; ela não pode ser colocada abaixo de nenhum ente supremo, de nenhum gênero, porque ela mesma é o princípio supremo de todas as hierarquias, princípio este que subordina todas as coisas e seres. As definições de Deus dadas pelos filósofos e teólogos especulativos como o ser no qual não se distinguem existência e essência e que é ele próprio as qualidades que têm, de forma a serem idênticos nele sujeito e predicado, todas essas características são também conceitos abstraídos da essência da razão (FEUERBACH, 2007, p. 70).

Deus, ou a razão como plenificação, emergem na religião. Fenômeno nem um pouco trivial. Tão antiga quanto o homem, é a religião, presente em todas as culturas, em todos os tempos históricos. A hipótese de Feuerbach é que a religião é o bem mais valioso do homem, sua riqueza mais pessoal e valiosa. “Na religião o homem quer se satisfazer; a religião é o seu bem supremo” (FEUERBACH, 2007, p. 73). Isto porque na religião como elaboração e execução de uma ritualística complexa de adoração, subjaz um *pathos* como o contato do homem com a sua essência. Na igreja o homem sente-se em casa, ali, há uma harmonia como um ser sem contradição, Deus e homem em comunhão, não como um que acessa o outro pelo rito, mas o um que é o outro numa unidade constituída e indubitável.

Tudo que vive só sente a paz em seu próprio elemento, em sua própria essência. Se então o homem sente a paz em Deus, ele a sente apenas porque só Deus é a sua verdadeira essência, porque aqui ele se sente em casa, porque tudo que ele buscou paz até então e que considerou a sua essência, era um ser diferente, estranho. Portanto, se o homem quiser buscar a paz em Deus deve ele se encontrar em Deus (FEUERBACH, 2007, p. 73).

Há uma virada de interpretação das concepções do Antigo Testamento para o Novo. Grosso modo, no primeiro existe uma lógica punitivista ancorada numa forte moralidade. Numa atribuição bastante rígida do certo e do errado como atributos do *Livro da Lei*. Desde os costumes e comportamentos, como alimentação e vestimenta, ao ritual propriamente dito, existe um meio correto e inegociável de agir. Sendo o não cumprimento da *Lei* motivo de sanções e punições. O perdão aqui é pago com a punição. Noutra momento, com Jesus, o ato de condenar como um desejo sádico mais interior, é substituído pela sabedoria do perdão, ato sem recompensa. Assim, a verbosidade hipócrita do judaísmo, como se uns pudessem dizer sobre o pecado dos outros numa suposta isenção do ato de erro próprio, cai por terra, sendo os doutores da lei desmascarados de sua soberba quando desestabilizados, não pelo ataque frontal, mas pelo exemplo do perdão.

Por isso, ao ser Deus encarado como um ser que perdoa pecados, é ele posto não como ser amoral, mas como um ser não moral, como um ser mais do que moral, em síntese, como um ser humano. A anulação do pecado é a anulação da justiça moral abstrata e a afirmação do amor, da misericórdia, do sentimento (FEUERBACH, 2007, p. 76).

E quando Cristo perdoa, o faz porque é homem. Não foi a divindade de Jesus que o fez exercer o evangelho do amor, foi a humanidade de Deus encarnada em Jesus que o elevou ao grande sábio. A humanidade de Jesus só exagera o homem que desde o início é divino e divinizado. Se Deus fosse só Deus, numa atitude intransigente com a criatura, sua mais perfeita obra, não a teria tolerado por tanto tempo, mas porque Deus é homem, que suporta o erro mais atroz e ainda perdoa.

Mas o Deus encarnado é apenas o fenômeno do homem endeusado; porque a elevação do homem a Deus antecede necessariamente ao rebaixamento de Deus ao homem. O homem já estava em Deus, já era ele próprio Deus antes de Deus ter se tornado homem, isto é, de ter se mostrado como homem (FEUERBACH, 2007, p. 77).

Deus é amor, protagonista de todo o perdão. O divino de Deus não é elevado pelo sujeito da oração, mas pelo predicado. O amor está acima do divino, o amor vence Deus. Por isso, uma religião cristã que mata, que não tolera a homossexualidade, a transsexualidade, o ateísmo ou outras expressões religiosas cristãs ou não, não passam de charlatanismo, canalhice, ódio puro, pois antes de tudo, inclusive antes de Deus, está o amor como única verdade cristã.

O amor levou Deus à exteriorização da sua divindade. Não é pela divindade como tal, segundo a qual ele é sujeito na sentença: Deus é o amor, mas pelo amor, pelo predicado que veio a negação da sua divindade; então é o amor um poder e uma verdade mais elevada do que a divindade. O amor vence Deus (FEUERBACH, 2007, p. 80).

A religião, principalmente a cristã, enquanto genocida, é duplamente anticristã. Primeiro, porque Deus enquanto Deus abdica de seu lugar de Deus e não exige sua adoração como frumento da fé; Deus enquanto Deus solicita ao crente que primeiro ame para depois adorar. Depois, que Deus enquanto homem não pode exercer o seu próprio assassinio, pois entra em contradição com a sua própria essência, logo em fragrante conflito interno, ou seja, em pecado contumaz. Ao crente não resta outra saída senão a absoluta tolerância religiosa como o maior exemplo de amor ao próximo. Salvos não serão os de fé mais entusiasmada, mas os de amor mais profícuo e quente. Não os que queimam bruxas, mas que convivem com elas em frequente diálogo. Não os que julgam os homossexuais como desviados, mas os que olham para si mesmos e percebem o quanto de sua própria sexualidade é sobejamente carregada das mais inequívocas bizarrices e excentricidades. Não os que matam a quem cometeu o crime de matar, mas os que se esforçam para aprender a perdoar até mesmo o assassino de seu pai. Redentores são os que acolhem em seu coração todos os seus inimigos e tudo que lhe é mais estranho e intolerável.

Quem é então o nosso redentor e conciliador? Deus ou o amor? O amor, porque Deus enquanto Deus, não nos redimiu, mas o amor, mas o amor que está acima da distinção entre personalidade divina e humana. Assim como Deus renunciou a si mesmo por amor, devemos também renunciar a Deus pelo amor; porque se não renunciarmos a Deus por amor, renunciaremos ao amor em nome de Deus e teremos, ao invés do predicado do amor, o Deus, a entidade cruel do fanatismo religioso (FEUERBACH, 2007, p. 80).

O monoteísmo cristão tem como substrato o mistério da Trindade. Trindade que num primeiro momento denunciaria um certo politeísmo escondido. Pai, Filho e Espírito Santo, de católicos a protestantes, passando pelos ortodoxos, não negam a essência dogmática destes três princípios teológicos. Deus como perfeição, o homem endeusado, encarnou no homem, Deus humanizado, para realizar a providência, morrer da maneira mais horrenda em ato de paixão e perdão pelos seus iguais, a humanidade. Sob ação do Espírito Santo, santificação da essência do homem, para uma prática de completa entrega e sofrimento. "Deus enquanto Deus é o cerne de toda a perfeição humana, Deus enquanto Cristo o cerne de toda miséria humana" (FEUERBACH, 2007, p. 85). O Cristo é a absolutização mais extrema da dor humana, o mais hediondo dos sofrimentos, o mártir de uma humanidade decaída que pode aprender com o redentor a explorar em si o amor como forma de perdão. O Crucificado exemplifica mais uma vez o que temos de mais torpe e injusto, enquanto vítima do sistema de crueldade romano, porém nem o primeiro, nem o último modelo, criado pelo homem, para infligir a dor e sofrimento; ao mesmo tempo, ainda, que escancara o que temos de mais extraordinário e bonito. O mito de Jesus coloca a nu o homem enquanto homem na assunção de si mesmo a etérea corte dos Santos. "A religião cristã é a religião do sofrimento. As imagens do crucificado, que até hoje encontramos em todas as igrejas, não representam o redentor, mas somente o crucificado, o sofredor" (FEUERBACH, 2007, p. 88). O ser-para-si-mesmo renega sua tranquilidade passiva para ser-para-o-outro, para o homem. O ser que é essência e existência, inteiramente completo, sem nenhuma falta ou necessidade, deslocado da temporalidade e do espaço, assim como do Princípio de Causalidade, não determinado, portanto, habitante de uma paz como ausência de conflitos, denega seu privilégio celestial para ser a plena miséria, a mais insalubre existência. Por isso, soaria distorcida esta vi-

rada de Deus a Jesus, se Deus não tivesse todos os grandes atributos que o faz homem. Quando Deus assume a sua humanidade, apenas exagera o mais genuinamente humano como a educar a humanidade sobre sua potência criadora e inventiva.

Na segunda pessoa é então abandonada a qualidade essencial da divindade, a qualidade do ser-para-si-mesmo. Mas o próprio Deus-Pai gera o filho; ele renuncia assim à sua divindade rigorosa, exclusiva; ele se humilha, se rebaixa, coloca em si a essência de finitude, do ser fundado; ele se torna homem no filho, na verdade de início não quanto a forma, mas quanto a essência. Mas exatamente por isso torna-se Deus, como filho, objeto do homem, objeto do sentimento, do coração (FEUERBACH, 2007, p. 94).

Deste modo, o amor vence Deus. O homem como o mais capaz de amar e perdoar, se faz Deus, quando renuncia ao Deus transcendental, para afirmar o milagre do amor. Na imitação da vida crística realiza o seu ato redentor destituindo o fanatismo e a intolerância de todo o seu significado pela prática efetiva do amor.

Nietzsche

O além-do-homem é o homem capaz de suportar a carga de um Deus morto, tão pesado quanto uma pluma. O homem, por toda a sua história, carregou os maiores pesos, desnecessariamente. Reconhecer que todo esse esforço foi em vão, que o mundo, as coisas, a vida, quando aceita honestamente, são levíssimas, é desesperador ao homem que acostumou-se a carregar pedras. Nenhum peso sobre as costas, nenhuma vontade causalística explicadora, nenhum mundo além deste, e fazer o que quiser como uma vontade de poder sempre em disputa, em tensão com outras forças. O homem santo, penitente, andarilho do pecado, na sua caverna solitária, acha que a vida é esse dispor-se com o invisível. Ele louva o nada, chora pelo nada, fala sozinho nas suas orações mais obstinadas. Zaratustra descobriu o brilho da vida quando conseguiu ver que o sol que nos ilumina não vem de fora, do além-mundo, mas vem de dentro, do homem e da terra em que ele vive. Enquanto portadores da luz são os homens medrosos, ao mesmo tempo que vaidosos, pois inventaram no seu delírio justificador, um Deus que é toda luz, na verdade a luz que provém do próprio homem.

“E o que faz o santo na Floresta?”, perguntou Zaratustra.

Respondeu o santo: “Eu faço canções e as canto, e, quando faço canções, rio, choro e sussurro: assim louvo a Deus. Cantando, chorando, rindo e sussurrando eu louvo ao deus que é meu Deus. Mas o que trazes de presente?”

Ao ouvir essas palavras, Zaratustra saudou o santo e falou: “Que poderia eu vos dar? Deixai-me partir, para que nada vos tire!” — E assim se despediram um do outro, o idoso e o homem, rindo como riem dois meninos.

Mas, quando Zaratustra se achou só, assim falou para seu coração: “Como será possível? Este velho santo, na sua floresta, ainda não soube que *Deus está morto!*” (NIETZSCHE, 2011, p. 14)¹.

Os outros mundos acabaram: o Paraíso, o inferno, o purgatório, a realidade paralela, o éden, a barca de Noé. Nada disto faz sentido, o mundo, o nosso mundo, é a Terra. Com suas

¹ Za Prólogo, 2.

mazelas, tristezas, guerras, invejas, fome. O melhor a fazer para tornar o mundo melhor não é reivindicar um outro mundo em substituição deste, mas olhar para si como protagonista de todas as glórias e desgraças deste mundo. Quem inventou a agricultura foi o homem, o mesmo que inventou a fome. Lutemos pela terra, façamos morada sobre o chão de terra, lavrada com o sangue das guerras de nossos antepassados, com o sangue dos hediondos crimes por nós perpetrados. A terra está sulcada de sangue e nenhuma entidade de outro mundo trabalhou com tanto afinco para deixá-la tão papada de pisar em sua viscosidade nauseabunda, quanto os homens. "Amo aqueles que não buscam primeiramente atrás das estrelas uma razão para declinar e serem sacrificados: mas que se sacrificam à terra, para que um dia a terra venha a ser do super-homem²" (NIETZSCHE, 2011, p. 18)³. O cume das espadas, muitas vezes, atravessou incólume os principais vasos sanguíneos de seus irmãos, por causa do Senhor Jesus Cristo, Maomé, Moisés. Esses desprezadores da vida, mentirosos, ludibriadores, pregadores do mal sob a capaça de bem, estes porta-vozes da esperança, da espera, da longa espera para uma felicidade que, garantido, não passa da petrificação do nada pelo não-ser da morte, estes oportunistas do sagrado perderam suas dóceis ovelhinhas. Se Deus está morto, mais uma vez podemos saborear a vida e ser felizes, agora, sem esperar nada.

Eu vos imploro, irmãos, permaneci fiéis à terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras! São envenenadores, saibam eles ou não. São desprezadores da vida, moribundos que a si mesmos envenenaram, e dos quais a terra está cansada: que partam, então! Uma vez a ofensa a Deus era a maior das ofensas, mas Deus morreu, e com isso morreram também os ofensores (NIETZSCHE, 2011, p. 15)⁴.

O Iluminismo colocou em termos racionais e supostamente laicos os preceitos que o cristianismo já pregava a séculos, haja vista a igualdade. De modo que os homens superiores, os bons, se sentem envergonhados e contêm a sua glória para não ofender aos vermes. Deus foi o primeiro a estabelecer a igualdade como princípio da humanidade. Diante de Deus todos são iguais. Mas se Deus está morto, a igualdade como valor não é mais que engodo, falsificação, derrotismo de uma maioria, que impõe aos raros o chicote que o flagela como um malvado, orgulhoso, vaidoso e egocêntrico. Sem a justificativa de um superior intransponível, estes nobres conclamam, diferenciar-se, desgarrar-se, de uma vez por todas, do rebanho de vacas e alçar seus voos de liberdade. Aliás, estes são os que reivindicavam, desde o início, a grande notícia da morte de Deus. No mercado de peixes não se encontram homens superiores, mas derrotados pelo cansaço da vida. Tamanho é o peso de sua existência que qualquer vontade, mini-

² Existe um debate acalorado sobre a tradução para a língua portuguesa da palavra *Übermensch*. Um debate que se distancia das questões centrais o pensador alemão. Utilizarei além-do-homem no meu texto, e super-homem permanecerá enquanto opção de tradução de Paulo César de Souza, pois é a bibliografia que estou usando. Talvez, todos esses afetos estivessem ligados a uma suposta superioridade do ariano como um super e que os aliados devem combater como genuíno fascismo. Ou porque super-homem também está ligado ao cinema hollywoodiano. Ou, por fim, porque remetesse-se a uma individualidade exacerbada. De qualquer modo, o além-do-homem não é superior porque é oriundo de uma raça ou porque seja forte, o homem de aço, ele é alguém que superou o homem. Superou-se a si mesmo porque adquiriu a capacidade de perscrutar seus próprios valores morais, não sendo mais uma vaca adestrada, mas um dançarino que tem no trágico da vida, a arte de ultrapassar a ponte entre o homem e o além-do-homem. A nota 6 do Prólogo de Zarathustra, esclarece o debate e explica a opção por super-homem por Paulo César de Souza. Como dito, não é intuito deste trabalho penetrar neste debate, primeiro por nossa opinião sobre o seu valor inócuo, segundo pelas intenções as quais servem esta tese: demonstrar como a filosofia de Nietzsche não é uma filosofia ateia. Assim, desde já, e nos guardando de um possível patrulhamento ideológico, supostamente de esquerda e progressista, não defendemos o uso desta ou aquela palavra, como a exaltar qualquer tipo de superioridade racial seja lá de que grupo cultural for. Além de não compactuarmos com uma noção de indivíduo ou sujeito, totalizada em si mesma, como um todo compacto, um eu absoluto e, não consideramos que Nietzsche concordasse com isso também não. Essa leitura talvez fosse apressada demais a um pensador que nos recomenda lentidão.

³ Za Prólogo, 4.

⁴ Za Prólogo, 3.

mamente, pululante, jovial, altiva, é esmagada com a ladainha mais derrotista, incapacitante, venenosa: “você não vai conseguir!, isso é muito grande pra você!, está querendo aparecer!, mais humildade, amigo!, por experiência própria, eu tentei, é difícil demais, nem precisa tentar!”. E assim descarregam sobre os nobres seu instinto de mansidão e pessimismo. “Fadiga que de um salto quer alcançar o fim, com um salto-mortal, uma pobre, insciente fadiga, que nem mais deseja querer: ela criou todos os deuses e trasmundanos” (NIETZSCHE, 2011, p. 41)⁵. Esses fracos inventaram Deus para suportar as suas próprias vidas terríveis e insuportáveis para eles mesmos. Junto aos deuses veio a moral, como uma forma de se meter na vida dos outros, impondo-lhes uma determinada forma de ser com o objetivo de castrar toda vontade de poder que atua na expansão de seu poder.

Ó homens superiores, aprendei isto de mim: ninguém, no mercado, acredita em homens superiores. E, se quiserdes lá discursar, muito bem! Mas a plebe pestaneja e diz: “Somos todos iguais”. “Ó homens superiores”, — assim diz a plebe — “não há homens superiores, somos todos iguais, homem é homem, diante de Deus — todos somos iguais!” Diante de Deus! — Mas agora morreu esse deus. E diante da plebe não queremos ser iguais. Ó homens superiores, ide embora do mercado! (NIETZSCHE, 2011, p. 336)⁶.

Trabalhamos mais detalhadamente os dilemas de uma concepção de cristianismo como a plenificação de Deus como invenção humana em Feuerbach. Compreensão esta *in toto* considerada por Nietzsche enquanto suspeita de uma era até ele decadente e negadora do mundo.

Oh, irmãos, esse deus que eu criei era obra e loucura de homens, como todos os deuses! Homem era ele, somente uma pobre porção de homem e de Eu; de minhas próprias cinzas e brasas me veio ele, esse fantasma; na verdade, não me veio do além! (NIETZSCHE, 2011, p. 40)⁷.

Na divinização de si como um outro plenipotente elaborou-se as mais sofisticadas promessas. Cerimônias cheias de encanto, sons, imagens, cheiros, discursos, elevação. Nestes cultos de adoração o tédio é substituído pela emoção, o sofrimento transformado em percurso para a glória. Assim, sofrer mais é melhor que sofrer menos, numa espécie de ode à dor. Alguém que não sofra e esteja ali, é quase sempre um pecador, um mal pecador, porque ao invés de se afundar em lágrimas eleva-se de alegria por causa de sua vida boa. “Mas ‘aquele mundo’ está bem escondido dos homens, aquele desumanado mundo inumano, que é um celestial Nada; e o ventre do ser não fala absolutamente ao homem, exceto como homem” (NIETZSCHE, 2011, p. 41)⁸. O pior tipo de gente fora este que inventaram Deus, ficam torcendo pela desgraça alheia, porque não suportam ver a felicidade do outro. Em tempos de antivacina, alguns destes velhos cristãos torcem para que algumas crianças que tomaram a vacina contra a Covid-19 morram, comprovando a sua tese estúpida. Ao contrário, deveriam torcer para todos sairmos logo disso, mas usam sua crença religiosa para catalisar o seu ódio às formas de vida exuberantes e maravilhosas. “Foram os doentes e moribundos que desprezaram corpo e terra que inventaram as coisas celestiais e as gotas de sangue redentoras: mas também esses doces, sombrios venenos tiraram eles do corpo e da terra!” (NIETZSCHE, 2011, p. 41)⁹. Mas Deus está morto! A metáfora de Nietzsche coincide com a da mitologia cristã, Jesus foi assassinado da forma mais bárbara. Justo ele que

⁵ Za Dos Transmundanos.

⁶ Za Do Homem Superior, 1.

⁷ Za Dos Transmundanos.

⁸ Za Dos Transmundanos.

⁹ Za Dos Transmundanos.

apregou pelos quatro cantos da Galileia, a hipocrisia dos doutores da Lei (Mt 23; Mt 6, 6-8). A sua morte significou a Nova Aliança entre Deus e os homens, anulando os antigos códigos hebreus, pelo exercício absoluto do amor. O Deus morto é o Deus do amor. “Assim me falou certa vez o Demônio: ‘Também Deus tem seu inferno: é seu amor aos homens’. E recentemente o ouvi dizer isto: ‘Deus está morto; morreu de sua compaixão pelos homens’” (NIETZSCHE, 2011, p. 107)¹⁰. Apesar de todas as evidências, do aceite inicial da morte, o convalescente ainda não está completamente recuperado da doença, que por tanto tempo o flagelou e, vez por outra, olha para o Deus morto procurando esperança e conforto. “Tampouco se irrita Zaratustra com o convalescente, quando esse olha com ternura para sua ilusão e à meia-noite ronda pelo sepulcro de seu Deus: mas suas lágrimas continuam a ser, para mim, doença e corpo doente” (NIETZSCHE, 2011, p. 42)¹¹. Outrossim, uma coisa é certa, sem Deus o além-do-homem passa a ser meta.

Diante de Deus! — Mas agora morreu esse deus! Ó homens superiores, esse deus era vosso maior perigo. Apenas depois que ele foi para o túmulo vós ressuscitastes. Somente agora vem o grande meio-dia, somente agora o homem superior torna-se — senhor! Compreendestes essa palavra, ó irmãos? Estais assustados: sentem vertigens vossos corações? Abre-se para vós o abismo? Ladra para vós o cão do inferno? Muito bem! Adiante, homens superiores! Somente agora vêm as dores do parto à montanha do futuro humano. Deus morreu: agora nós queremos — que o super-homem viva (NIETZSCHE, 2011, p. 337)¹².

Anunciada a morte de Deus, libertou-se a filosofia de sua escravidão teológica e metafísica. Portanto, é capaz de, com Deus ou sem Deus, erigir os fundamentos epistemológicos e hermenêuticos que quiser, sem preocupar-se com a fogueira da Santa Inquisição, com a culpa e o castigo infernal, sem a mordida do dogma. Assim, como seria o debate sobre o ateísmo na perspectiva da morte de Deus? Ou seja, como contraposição a Deus, o ateísmo não pode edificar-se como outro dogma, pois obedecendo ao princípio da não-contradição: o homicídio de Deus destruiu todos os alicerces morais construídos pelo homem. Se Deus está morto, qualquer coluna rígida demais, acaba por retirar Deus do túmulo e restaura uma idolatria ao cadáver, como uma forma da verdade carcomida pelos vermes do tempo que transformam toda ideia em nada.

Dostoiévski

O caminho a seguir é a trilha para se desvencilhar da vacuidade e do turbilhão do caos. Dostoiévski era cristão e sua obra deixa transparecer sua devoção, não como capturado, simplesmente, pelo recurso do rebanho. Nos parece que por trás disso existem problemas filosóficos e existenciais mais profundos, não só oriundos de sua biografia, mas do ser em geral como construção histórica. O niilismo está colocado no autor obedecendo ao mesmo sentido histórico da obra de Turguêniev. O socialismo elencado ao debate não só como aspiração política do movimento operário, mas movimento ateu, desmistificador, negador. Entretanto, em Dostoiévski o ateísmo também é questionado, no sentido de que a morte de Deus não significa a emergência do ateísmo. Como pensador cristão não deixará passar tão facilmente o negacionismo do niilismo para desembocar no ateísmo. A atitude atea insere-se no mesmo conjunto

¹⁰ Za Dos Compassivos.

¹¹ Za Dos Transmundanos.

¹² Za Do Homem Superior, 2.

de ações que anulam o processo radical de niilização. Aliócha ao menos é sincero, pois é um crente com toda as letras, aprendiz de sacerdote.

Aliócha apenas escolheu um caminho oposto ao de todos os outros, mas com a mesma sede de um feito imediato. Mal ele, depois de meditar seriamente, deixou-se fascinar pela convicção de que a imortalidade e Deus existem, ato contínuo disse naturalmente para si mesmo: "Quero viver para a imortalidade, e não aceito meio compromisso". De maneira exatamente igual, se tivesse resolvido que não existem a imortalidade nem Deus, teria ido juntar-se aos ateus e aos socialistas (porque o socialismo não é apenas uma questão dos operários ou do chamado quarto Estado, mas é predominantemente a questão do ateísmo, da encarnação atual do ateísmo, a questão da Torre de Babel construída precisamente sem Deus, não para alcançar o céu a partir da terra, mas para fazer o céu descer à terra) (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 46).

Se Deus está morto tudo é permitido é uma sentença dos que precisam de um carrasco para lhes dizer o que não se deve fazer, do contrário serão punidos. O agente punidor extinto, se perde o certo e o errado e, curiosamente, os mais apegados a esta moral caem nos mais absurdos crimes. Em 4 de fevereiro de 2017 a Polícia Militar do estado do Espírito Santo entrou em greve. Lojas passaram a ser saqueadas, casas invadidas, o caos instalado. Mas muitos destes perpetradores de crimes, não eram criminosos mesmos ou em condições iminentes para o crime, o que aconteceu é que com a ausência do agente repressor se compreendeu o roubo como permitido. O mesmo ocorre se se perguntar a uma parte dos condutores de automóveis os motivos que o fazem não ingerir bebida alcoólica e dirigir, é muito provável que as respostas estejam relacionadas a tomar multas, perder a carteira de motorista, ser preso e processado pelo Estado. Tais indivíduos estão imersos no conjunto de regras estabelecidas pelo Deus punidor e são desprovidos de autonomia para decidir sobre uma atitude que, ponderando os interesses pessoais e sociais, conseguisse distinguir uma ação eficaz e justa para um número maior de pessoas. A lei existe porque os sujeitos não têm ou não querem ter a responsabilidade para ser protagonistas de suas vidas na relação com o outro, tendo que pensar o indivíduo e o coletivo, o tempo todo, para ser eticamente justo. Deus, portanto, é a camisa de força social necessária para conter a barbárie. A questão maior, outrossim, é a que se refere a responsabilidade, sem Deus todo o peso do mundo nos é colocado sobre as costas tendo-os de carregar para lá e para cá. A vida é mais fácil com Deus.

- Isso é plágio, Aliócha. Estás parafraseando teu *stárietz*. Ora veja, Ivan lhes propôs um enigma! - bradou Rakítin com uma raiva evidente. Ficou até com a expressão no rosto alterada e os lábios contraídos. - E aliás um enigma tolo, sem nada a ser decifrado. Uma sacudidela no cérebro, e o entenderás. O artigo dele é ridículo e absurdo. Ouvi ainda há pouco sua teoria tola: "não existe a imortalidade da alma, então não existe tampouco a virtude, logo, tudo é permitido" (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 127).

A ironia no texto literário sobre Deus na Rússia czarista era de uma ousadia que poderia render alguns anos na Sibéria. A ironia colocada não como deboche, apenas, mas como problema teológico. Ora, todos aqueles que não conhecem Jesus e cometeram pecados serão punidos ao inferno, mais da metade mundo? Por que os cristãos são tão privilegiados em relação a todo resto da humanidade, sendo que Deus os fez iguais? Evidente que o desconhecimento da Palavra é um bom argumento para os cristãos invadirem territórios para matar, estuprar, roubar, sodomizar, mentir, perverter, subjugar, aculturar, violar, em nome do trabalho missionário para salvação da humanidade. Mas o argumento de Dostoiévski coloca uma dúvida e a ironia provoca uma suspeita.

- E se não sou mesmo cristão, quer dizer que não menti para os verdugos quando me perguntaram se eu era ou não era cristão, porque eu já havia sido afastado de meu Cristianismo pelo próprio Deus simplesmente por causa da intenção e inclusive antes que eu conseguisse dizer minha palavra aos verdugos. E se eu já estava degradado, então de que maneira e com base em que justiça haveriam de cobrar de mim no outro mundo, como se cobra de um cristão, por eu ter renegado Cristo, quando eu, só pela intenção, ainda antes da excomunhão, já havia sido privado de meu batismo? Portanto, se já não sou cristão, não posso tampouco renegar Cristo, porque neste caso não terei o que renegar (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 190).

O debate sobre se Deus existe ou não, é inglório. E dependendo de quem os realiza parecerá bastante infantil. Se Deus não existe o fundo oco do nada fica mais evidente, se existe há um alento a uma vida difícil e dura, além de uma justificativa para o que se deixou de fazer por negligência ou impossibilidade. O mais importante é que o inventor de Deus instituiu junto a sua outorga os valores morais que fundariam a civilização. As civilizações sendo muitas, supõe-se por esta premissa, no mínimo, como eurocêntrica e dogmática. Ou os deuses são muitos para muitas civilizações, cada Deus feito a semelhança de seu povo, ou cada povo feito a semelhança de seu Deus. De qualquer modo a moral que advém de Deus serve mais a propósitos políticos e comportamentais de determinadas figuras sacerdotais e políticas, que a um bem que ultrapassa a solidão do indivíduo e transcende ao universal. Se de um lado se diz que Deus existe, de outro se dirá que não: Deus é um conteúdo para devoção de foro exclusivamente íntimo, assim como o não Deus. Mas como o teísmo e o ateísmo são configurações do niilismo incompleto, não de sua radicalidade, então exigem do falante a sua militância para poder afirmar a si mesmo que a besteira que acredita realmente tem validade, o ateu crente na ciência, o teísta nos milagres. Contando aos outros conseguem obter aliados que endossam sua crença pelo advento do rebanho, não que a verdade exista, mas o senso do coletivo pela unidade discursiva instaura uma verdade.

- Bem, sendo assim, quer dizer que eu sou um russo, e que tenho um traço russo, e que a ti também, filósofo, posso te apanhar nesse mesmo traço. Se quiseres eu te apanho. Podemos apostar que amanhã mesmo te apanho. Mas, mesmo assim, dize: Deus existe ou não? Só que fala a sério! Agora precisas me dizer a sério. / - Não, Deus não existe. / - Alióchka, Deus existe? / - Deus existe. / - Ivan, a imortalidade existe? Vamos, alguma que seja, mesmo uma pequena, a mais ínfima? / - Também não existe imortalidade. / - Nenhuma? / - Nenhuma. / - Ou seja, o zero mais absoluto ou algo? Será que existe algo, alguma coisa? Apesar de tudo, não é o nada! / - Zero absoluto. / - Alióchka, existe a imortalidade? / - Existe. / - E Deus, e a imortalidade? / - Tanto Deus como a imortalidade. É em Deus que está a imortalidade. / - Hum. O mais provável é que Ivan esteja certo. Deus! só de pensar o quanto sacrificou o homem de fé, quantos esforços de toda espécie dispendeu gratuitamente por essa fantasia, e isso durante tantos milênios! Quem é esse que zomba tanto do homem? Ivan! Pela última vez te pergunto e de modo terminante: Deus existe ou não? Estou perguntando pela última vez! / - E pela última vez não. / - Quem é que zomba dos homens? / - Vai ver que é o diabo - Ivan Fiodórovitch deu um risinho. / - E o diabo existe? / - Não, o diabo também não existe. / - É uma pena. Com os diabos, o que eu faria depois disso com aquele que primeiro inventou Deus! Enforcá-lo num álamo amargo seria pouco. / - Não existiria absolutamente civilização se não tivessem inventado Deus. / - Não existiria? Sem Deus? / - Sim, e nem o conhaque existiria. Mas, apesar de tudo, vou ter de lhe tirar o conhaque (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 196).

O momento de profunda crise por que passava a Rússia impulsionava a sociedade como um todo, mas principalmente os mais jovens ao debate das grandes ideias. Mas Dostoiévski coloca a questão não em termos de o socialismo como alternativa ao cristianismo, advogando em defesa de um ou de outro. Evidente que por ser cristão, o texto sim, tende para este lado,

mas há um encaminhamento para a suspeita de que todos estes valores são vazios. E que, apesar do debate e da urgência de reformas, o socialismo, o anarquismo, o comunismo, são proposições ao desfrute do tempo ocioso para os ateus, adequado ao seu apego a um significativo mestre; do mesmo modo o cristianismo é o significativo mestre *par excellence*, pronto a restaurar das profundezas da escuridão do niilismo qualquer alma pelo poder do espírito santo. Com estas delongas Dostoiévski reforça o imobilismo para a ação do russo, que conversa muito e age pouco. Mas a paralisia é também um aspecto da destruição, não fazer nada tem consequências graves, já que a vida em sociedade exige trabalho. Neste sentido, apesar do engajamento, o debate dos camponeses e operários industriais, não é tão evidente. As elites e a classe média têm protagonismo discursivo no texto, bem traduzidos no seu elitismo e vontade de nada, mesmo quando há vontade para alguma coisa. É importante salientar ainda que é a partir do romantismo que os jovens avançam por uma moda desconstrutivista e um pessimismo resignado e mórbido, o mal do século. Cada vez mais a partir desta época, avançando século XX adentro, os jovens exigirão uma voz e um direito a um posicionamento político mais firme e consistente, digno de respeito como protagonistas da história. Não será diferente na Rússia que as ideias ocidentais estão circulando mais abertamente nas universidades.

- Eu, rindo? Não quero amargar meu irmãozinho, que passou três meses me olhando com tamanha expectativa. Aliócha, encara-me: eu também sou um menino pequeno como tu, tal qual, com a única diferença de que não sou noviço. Ora, como é que os meninos russos agem até hoje? Quer dizer, os outros? Vê, por exemplo, esta taverna fedorenta, vê aqueles ali, eles se juntaram, sentaram-se no canto. Antes nunca se haviam conhecido, vão sair da taverna e passar mais quarenta e cinco anos sem saber nada uns dos outros; pois bem, o que vão discutir agora nesta taverna? Questões universais, não outra coisa: Deus existe, existe imortalidade? E os que não acreditam em Deus vão falar de socialismo e de anarquismo, da reconstrução de toda a sociedade humana segundo um novo princípio, e então só o diabo sabe o que sairá daí, sempre as mesmas questões, só que vistas de um outro ângulo. E hoje uma infinidade, uma infinidade dos mais originais rapazinhos russos não fazem outra coisa a não ser falar de questões eternas. Por acaso, não é assim? (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 322).

A hipótese de Feuerbach, que tivemos a chance de discutir na primeira parte deste artigo, é sempre convocada e enaltecida. Deus, uma invenção do homem. Não porque Deus seja impossível, mas porque sua intromissão na realidade é num contexto de facilitação, consolo, senhor da vingança e dos presentes. Assim, é bastante razoável supor que seja uma invenção humana. Deus deveria ser a última opção enquanto agente moral do mundo, o homem assumindo de uma vez por todas as suas atitudes. Deus deveria ser a última opção como elemento que explique o surgimento do universo, depois de lida toda a literatura escrita em livros sobre o assunto, entulhadas até o teto nas diversas bibliotecas mundo à fora. E Deus não deveria ser tão passional com os desejos dos homens, como se o senhor das esferas tivesse tanto tempo disponível para aprovar Joaquim no SISU porque fizera boa pontuação no ENEM, sem ter estudado, para que ele pudesse ser médico, enquanto Roberto que estudou foi mal na prova. Verdade seja dita, a invenção de Deus é coisa da mente interesseira do homem, pois ao usar do seu amuleto da sorte, conseguiria seus intuitos. Ou seja, não teve Deus ou coisa alguma, ele conseguiu ou não conseguiu, por sua própria força e determinação. Derrotado, atribui a outro o seu fracasso, se consola diante de sua incompetência. Se vence, agradece a Deus, numa falsa modéstia e humildade de um lutador destemido, porém benevolente e gentil que não arrota prepotência por caridade aos fracassados e derrotados.

E o homem realmente inventou Deus. E o estranho, o surpreendente não seria o fato de Deus realmente existir; o que, porém, surpreende é que essa ideia - a ideia da necessidade

de Deus - possa ter subido à cabeça de um animal tão selvagem e perverso como o homem, por ser ela tão santa, tão comovente, tão sábia e tão honrosa ao homem. Quanto a mim, há tempos que decidi não pensar na questão: foi o homem que criou Deus ou Deus que criou o homem? É claro que não vou ficar examinando todos os axiomas que os rapazinhos russos de hoje formulam a esse respeito, todos derivados de hipóteses europeias; pois o que lá é hipótese no rapazinho russo se transforma imediatamente em axioma, e não só nos rapazinhos, mas talvez até em seus professores, porque até hoje os professores russos são, muito amiúde, esses mesmos rapazinhos russos (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 323).

Os jovens progressistas eram entendidos, não como esquerda em oposição a direita. Esta estreiteza do pensamento é algo típico de um lugar como o Brasil. Os progressistas aglutinavam-se em socialistas, anarquistas e comunistas, mas não apenas. Os liberais políticos defensores de uma república sufragista e os liberais econômicos oriundos do pensamento econômico burguês, defensores da não intervenção do Estado na economia, compunham, ainda, o grupo dos progressistas. Estas pessoas estavam divididas em estratos sociais médios, estudantes, escritores, que planejavam uma ação política mais vigorosa contra o que estava dado. Dostoiévski se refere a eles como também niilistas, que questionam os valores estabelecidos. Neste sentido russo niilista equivale a revolucionário, incendiário, subversivo. Na alta sociedade eram vistos com curiosidade como seres quase exóticos, entre seus pares reconheciam a sua missão histórica de transformação da Rússia. As células terroristas estavam espalhadas pelas duas capitais e trabalhavam silenciosamente, sem que os membros fossem expostos e a repressão furasse a articulação. *Os Demônios* trata-se precisamente disto. É uma história fictícia que enreda a trama e os jogos da sociedade como forma de mascarar o discurso, em que algumas destas personagens compõe uma célula terrorista militando nas fábricas, fazendo panfletagem, o grupo anarquista estava pronto para matar líderes políticos e instaurar o caos. Porém, a falta de comunicação entre os vários grupos, não lhes conferia certeza sobre quantos eram em toda a Rússia, quem eram e se estavam dispostos a uma organização para um ataque coordenado.

Essa pressa de um homem tão cheio de si foi o que espicçou Stiepan Trofímovitch da forma mais dolorosa; no entanto, dei a mim mesmo outra explicação: ao convidar um niilista à sua casa, o senhor Karmazínov evidentemente tinha já em vista suas ligações com os jovens progressistas das duas capitais. O grande escritor tinha estremecimentos mórbidos diante dos modernos jovens revolucionários, e imaginando, por desconhecer o assunto, que nas mãos deles estavam as chaves do futuro da Rússia, lambia-lhes os pés de maneira humilhante, principalmente porque eles não lhe davam nenhuma atenção (DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 215).

A revolução russa para Chátov começaria pelo ateísmo, não por causa da noção de ópio do povo de Marx. A preocupação de Marx fundamentava-se no despotismo das religiões e sua instrumentalização política da ideia de Deus. Os revolucionários russos, nos parece, advogavam pela extinção da fé, do credo, não só das religiões, pois é Deus enquanto fantasia orientadora da realidade que justifica este mundo de valores em si, evidente que os maiores veiculadores desta moralidade são as instituições religiosas cristãs. Abolida a ideia de Deus, o nada toma a forma mais cristalina revigorando o povo a ação. Porque Deus impede a ação revolucionária, pois se deixa a ele o milagre de ser, retirando do sujeito o seu protagonismo histórico. Este Deus capturado é nocivo a sociedade porque a mantém estagnada, paralisada, despolitizada. Por isso o desejo da imposição do ateísmo como reestruturador político e social. Além disso, se sabe por toda a Rússia dos abusos por parte da nobreza e da burguesia no que concerne às condições trabalhistas. A recente libertação dos servos não fará da Rússia, do dia para a noite, uma sociedade justa, liberal, respeitosa com os seus trabalhadores. As relações trabalhistas, após a liber-

tação dos servos continuaram servis, isto porque séculos de servidão não se desfazem assim. Além do que, a reforma promovida pelo Estado, sem a luta dos trabalhadores, apesar das revoltas aqui e acolá, tinha a intenção de apaziguar as coisas e dar um salto modernista do ponto de vista econômico, não determinou um desejo da massa como violência e terror parecendo que não há o que se temer por parte do czarismo. Os donos das fábricas confiscavam parte dos salários dos operários lembrando os tributos feudais que os servos pagavam para usufruto da terra, para uso da água, para morrer, para nascer, para existir. Os jovens niilistas sabiam destas injustiças e comentavam entre si, se infiltravam, tentavam cooptar os trabalhadores.

Há três amigos nossos lá, *vous comprenez?*¹³ Falamos de ateísmo e, é claro, abolimos Deus. Estão contentes, dão ganidos. Por outro lado, Chátov assegura que se for para começar uma rebelião na Rússia, então é preciso que se comece forçosamente pelo ateísmo. Talvez isso seja verdade. Estava lá um capitão *burbon*¹⁴ de cabelos grisalhos, o tempo todo sentado, sempre calado, sem dizer uma palavra; de repente se posta no centro do cômodo e fala em voz alta como se falasse consigo: “Se Deus não existe, então que capitão sou eu depois disso?” Pegou o quepe, ficou sem saber o que dizer e saiu. [...] / — É? Não entendi; queria lhe perguntar. Bem, que mais lhe contar: há a fábrica interessante dos Chpigúlin; como você mesmo sabe, tem quinhentos operários, um foco de cólera, faz quinze anos que não limpam o local, subtraem o salário dos operários na hora do pagamento; são uns comerciantes-milionários. Asseguro que alguns dos operários têm uma noção da *Internationale* (DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 228).

Os eslavófilos na sua defesa dos seus ideais introduzem no debate o problema do catolicismo, não só por causa da rivalidade instaurada deste o Cisma do Oriente em 1054, mas porque o catolicismo tem para o mundo ocidental a tutela de sua fundação cultural. O cristo falsificado como anticristo, a igreja romana como o desenvolvimento, expansão e domínio do anticristo na Terra. Isto porque os dogmas de Roma destoam do cristo pregado na cruz. A rica e imponente Igreja contradiz a pobreza de Jesus. A romanização do mundo, que Júlio César não conseguiu efetivar, pelo cristianismo católico efetivou a inversão dos valores, a degenerescência da vontade e a submissão inquestionável ao papado e a sua monarquia eclesial. Não é uma coincidência o linguajar de Dostoiévski e o de Nietzsche, o alemão teve contato com diversas obras do russo traduzidas para o francês. A maneira transformadora que a obra de arte dostoiévskiana introduz no seu leitor catalisou uma semântica dos sentidos nova em Nietzsche levando-o a vários *insights* filosóficos fundamentais ao seu projeto.

— Não; os eslavófilos de hoje a rejeitariam. Hoje o povo está mais inteligente. No entanto você foi mais longe ainda: acreditava que o Catolicismo romano já não era Cristianismo; afirmava que Roma proclamou um Cristo que se deixou seduzir pela terceira tentação do demônio e que, ao anunciar ao mundo que Cristo não conseguia preservar-se sem o reino terrestre na terra, o Catolicismo proclamou o Anticristo e assim arruinou todo o mundo ocidental. Você afirmou precisamente que se a França se atormentava era unicamente por culpa do Catolicismo, pois ela rejeitara o fétido deus romano e não encontrara um novo. Eis o que você conseguia dizer naquela época! Eu me lembro das nossas conversas (DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 249).

A colagem tão prematura entre ateísmo, razão e ciência, é forçada e abrupta. A delicadeza com que Nietzsche trata o assunto nos evidencia pontes mais perspicazes. A ciência como razão elevada a enésima potência numa atitude ateia como a qualificar a um e desqualificar o

¹³ (Você compreende?).

¹⁴ (Grosseiro, descortês; diz-se do capitão que começou a carreira como soldado. (N. do T.)).

teísmo deixa velado que tanto a razão quanto a ciência, são braços bastante sedimentados do ideal ascético. O socialismo, outrossim, o ateísmo, o racionalismo e o cientificismo, adentram ao mesmo saco da vontade de verdade, numa formulação que se assemelha muito ao que se tornou a Rússia socialista. A Rússia de Lênin, mas em Stálin fica mais nítido, a institucionalização destas fórmulas acabadas, terminadas, totalmente prontas, toma corpo como a erupção do poder dos soviets. O socialismo como ditadura do proletariado, o ateísmo como proibição da fé, a razão como estrutura de que nada de errado acontece naquele contexto revolucionário e político, a ciência como instrumentalização do saber para a engenharia de guerra. A proibição de Deus não é uma assertiva ateia, ateus são aqueles que não precisam proibir para se fazer ouvidos. O ateísmo que faz glosa com o fascismo é inseguro e não passa de niilismo incompleto, medroso e frágil. O fascismo de esquerda ao burocratizar o socialismo, o ateísmo, a razão e a ciência, impediu seu avanço livre, escravizando-os e estagnando-os. O ateísmo típico ou mesmo o libertário, nietzscheano, avançaram mais nos países capitalistas liberais que na URSS.

— Povo nenhum — começou como se lesse algo ao pé da letra e ao mesmo tempo continuando a olhar ameaçadoramente para Stavróguin —, nenhum povo se organizou até hoje sobre os princípios da ciência e da razão; não houve uma única vez semelhante exemplo, a não ser por um instante, por tolice. O socialismo, por sua essência, já deve ser um ateísmo, precisamente porque proclamou desde o início que é uma instituição ateia e pretende organizar-se exclusivamente sobre os princípios da ciência e da razão. A razão e a ciência, hoje e desde o início dos séculos, sempre desempenharam apenas uma função secundária e auxiliar; e assim será até a consumação dos séculos (DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 250).

O processo de niilização não se efetivou radicalmente na Rússia, talvez, por suas intenções teleológicas. Ora, a insatisfação com o czar significava, não o esvaziamento de seu sentido fálico, mas a substituição dele por um outro tipo de governo que instituisse uma espécie de paz. Um *telos* como prerrogativa para a felicidade, traduzida também com o nome de justiça social. Mesmo com a queda da monarquia o Estado manteve-se forte.

Considerações finais

Por tudo isto, Deus na sua acepção tradicional ou na sua versão laica sob vestes humanísticas, está aí como mecanismo de defesa contra o desamparo. E não reivindicamos uma condenação a presentificação de Deus como atributo covarde de uma humanidade decaída, ao contrário, sustentamos que Deus possibilita à vida continuar, mesmo depois do seu encontro devastador com o nada. Porém, e aqui vale algumas ressalvas, esses valores teísticos de todos os tipos, podem ser envenenadores e devem ser combatidos numa outra forma de educação que escape ao adestramento disciplinador do cristianismo judaísmo puros. Uma postura poética diante da vida restaura Zaratustra como dançarino capaz de após a morte de Deus, pragmaticamente, fazer uso dos diversos recursos para consolidar sua alegria. Ateísmo e teísmo não são conceitos absolutos, sendo plenamente possível apropriá-los da forma que nos aprouver. Um doente que faz uma prece a Deus não é condenável, um biólogo molecular que descobre as propriedades químicas da Uracila, desdobrando-a num argumento sobre a inexistência de Deus também não. Suas atitudes afirmativas preservam o humano que são. Mesmo o fraco, degenerado, sem forças, devastado pela pusilanimidade proveniente da imensidão da vida, mesquinhos, ressentidos, reativos, canalhas, mentirosos, charlatões do cristianismo, mesmo estes miseráveis elevam sua torpeza leviana para edificar alguma realidade para a sua vida

neste mundo. A promessa do outro mundo serve a estes carcomidos e devastados, sem seus amuletos e bengalas eles sucumbiriam. O forte que se esforça em destruir este pouco destes moribundos e mentecaptos, não passa de um covarde vingador, que trava uma guerra desnecessária contra os vulneráveis: isto não passa de judaísmo cristianismo no sentido *latu*.

Por fim, discutimos até aqui como o ateísmo, apesar de sua aparente descrença, recruta de Deus os vendilhões de sua doutrina. Se o aspecto político do ateísmo é necessário como contraponto aos desmandos do fanatismo religioso, por outro, a solução ontológica para o problema não nos parece criativa no sentido de uma novidade. Ou o ateísmo bebe, principalmente, no cristianismo para endossar uma espiritualidade laica, ou na sua versão militante inverte os valores cristãos numa evidente vingança apaixonada, apesar do semblante de racionalidade e cientificidade. Uma sociedade sem Deus exigiria uma indiferença generalizada com relação a todos os ídolos de alguma maneira inflacionados ao nível da paixão arrebatadora. Mesmo no vácuo do niilismo enquanto tal, sem subterfúgios, há de se ter o cuidado de não fazer do niilismo um novo bastião. Ora, tal dificuldade para o empreendimento ateísta nos autoriza a supor que Deus é condição, na pior das hipóteses, semântica e discursiva no devir humano.

Referências

- ACHARYA, V. *Nietzsche's Meta-Existentialism*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2013.
- ALIAGA, O. D. C. "Dios ha muerto" y la cuestión de la ciencia en Nietzsche. *Estudios de Filosofía*, Antioquia, n. 59, jan./jun. 2019, p. 139-166.
- ALVAR, J. Um tratado fracassado: la ateología como discurso del ateísmo cristiano. *Diálogos da história antiga*, v. 32, n. 2, 2006, p. 125-137.
- AMENGUAL, G. *Crítica de La religión y antropología em Ludwig Feuerbach: la reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*. Barcelona: Editorial Laia, 1980.
- ARALDI, C. L. Hölderlin e Nietzsche: sobre o "abismo" do nada. *Revista Trágica: Estudos de Filosofia da Imanência*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, 2020, p. 43-58.
- ARALDI, C. L. *Nietzsche: do niilismo ao naturalismo moral*. Pelotas: NEPFil online, 2013.
- ARALDI, C. L. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 5, 1998, p. 75-94.
- BADEY, P. B. Nietzsche: A Confused Philosopher? *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, v. 2, n. 6, jun./2012, p. 553-558.
- BARBOSA, W. do V.; LOTT, H. M. "O religioso após a religião": um debate entre Marcel Gauchet e Luc Ferry. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 8, n. 19, out./dez. 2010, p. 71-100.
- BORGES, R. R. *Ateísmo pós-moderno de Michel Onfray: descrição, análise dos pressupostos filosóficos e avaliação crítica*. 2014. 94 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2014.
- BROCK, E. *Nietzsche Und der Nihilismus*. Ruhr-Universität Bochum: De Gruyter, 2015.
- CABRAL, A. M. Nietzsche e a semântica da vontade de poder. *Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, jan./jun. 2009, p. 20-37.

- CABRAL, A. M. *Niilismo e Hierofania: Nietzsche, Cristianismo e o Deus Não-Cristão*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Mauad Editora Ltda., 2015.
- CHAVES, D. de A.; OLIVEIRA, A. A. de. Niilismo e morte de deus como problemas na leitura de Zaratustra de Nietzsche. *Revista Acadêmica UniSerra*, Tangará da Serra, v. 1, n. 1, jan./jun. 2018, p. 41-50.
- COMTE-SPONVILLE, A. *Apresentação da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- COSTA, A. L. F. *Ateísmo e materialismo hedonista: um balanço crítico da ateologia de Michel Onfray*. 2010. 123 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2010.
- DAWKINS, R. *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- DOSTOIÉVSKI, F. *Os Demônios*. São Paulo: Editora 34, 2004.
- ESPÍNDOLA, A. de. Feuerbach: da crítica da religião à defesa da dignidade humana. *Semina: Ciências Sociais e Humanas*, Londrina, v. 32, n. 1, jan./jun. 2011, p. 3-8.
- FERREIRA, D. W. *Ágape e a liberdade: os fundamentos da espiritualidade laica em Luc Ferry*. 2016. 139 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016.
- FERREIRA, G. A. da S. Fé e Razão: uma relação de completudes e verdades. *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, São Paulo, v. 9, n. 15, jan./jun. 2015, p. 144-154.
- FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- FEUERBACH, L. *Preleções sobre a essência da religião*. Campinas: Papyrus, 1989.
- FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- FIGL, J. *Dialektik der Gewalt: Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie; mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte*. Düsseldorf: Patmos Verl., 1984.
- FIGL, J. *Nietzsche und die Religionen*. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges. Berlin: De Gruyter, 2007.
- GILLESPIE, M. A. *Nihilism before Nietzsche*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- GONÇALVES, P. S. L. Religião e ética no cristianismo não religioso: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo. *Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor.*, Curitiba, v. 10, n. 2, mai./ago. 2018, p. 244-268.
- HEIT, H. Ende der Säkularisierung? Nietzsche und die große Erzählung vom Tod Gottes. *En: TERNE, S. D. (Ed.). Nietzsches Perspektiven. Über Dichten und Denken in der Moderne*. Berlín: De Gruyter, 2014.
- HOEDL, H. G. *Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos*. Nietzsche-Forschung, Band 54, Gebundenes Buch 30, 2007.
- KANT, I. *Religião nos limites da Simples Razão*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.
- KUHN, E. *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Band 25, Gebundenes Buch – 1., 1992.
- LANDIM, R. A. *Deus morreu: consequências para pensar a religião em Nietzsche*. 2017. 197 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017.

- LOTT, H. M. Marcel Gauchet e a saída contemporânea da religião. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 15, n. 46, abr./jun. 2017, p. 412-442.
- MAIA, A. G. B.; NICOLAU, M. F. A.; OLIVEIRA, R. A. de. Luc Ferry e Gianni Vattimo: duas perspectivas filosóficas sobre o fenômeno religioso na contemporaneidade. *Argumentos Revista de Filosofia*, Fortaleza, ano 10, n. 19, jan./jun. 2018, p. 48-61.
- MARTINES, C. Ateísmo pós-moderno: análisis y crítica de sus argumentos. *Davarlogos*, v. 9, n. 2, set./2010, p. 195-205.
- MASSUH, V. *Nietzsche y el fin de la religion*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1985.
- MÜLLER-LAUTER, W. Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht. *Nietzsche-Studien*, n. 3, 1974, p. 1-60.
- NIETZSCHE, F. W. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, F. W. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- NIETZSCHE, F. W. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, F. W. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, F. W. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos ídolos ou como filosofar com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, F. W. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, F. W. *Fragmentos póstumos*. Tradução de Oswaldo Giacóia. São Paulo: IFCH/ UNICAMP, 1996.
- NIETZSCHE, F. W. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.
- NIETZSCHE, F. W. *O anticristo e ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NIETZSCHE, F. W. *O nascimento da tragédia no espírito da música*. São Paulo: Abril, 1978.
- NIETZSCHE, F. W. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- NOVAK, P. *The vision of Nietzsche*. Rockport: MA, 1996.
- ONFRAY, M. *In Defense of atheism: the case against Christianity, Judaism, and Islam*. Toronto: Viking Canada, 2007.
- ONFRAY, M. *Tratado de Ateologia: física da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- SILVA, M. de O. *Por uma autópsia do sagrado: o anúncio da morte de Deus como princípio hermenêutico de entendimento de uma possível teoria da religião em Nietzsche*. 2012. 225 f.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2012.

SOMMER, A. U. Inwiefern ist Ernährung ein philosophisches Problem? Ludwig Feuerbach und Friedrich Nietzsche als Relativierungsdenker. *Perspektiven der Philosophie*, v. 38, n. 1, 2012, p. 319-342.

SOUZA, V. C. de. A coragem em André Comte-Sponville e Paul Tillich. *Revista Eletrônica Correlatio*, São Paulo, v. 8, n. 15, jun./2019, p. 134-140.

STACK. G. J. *Lange and Nietzsche*. Berlin; New York: De Gruyter, 1983.

TEZA, R. de S. Nietzsche e ateísmo científico. *Revista Humanidades em Diálogo*, São Paulo, n. 6, out./2014, p. 117-130.

Sobre o autor

Wesley de Jesus Barbosa

Licenciado em História e Bacharel em Psicologia pela UFES. Mestre em Filosofia (PPGFIL-UFES). Doutorando em Filosofia (PPGFIL-UFES) e em Psicologia (PPGP-UFF).

Recebido: 03/03/2024
Aprovado: 01/04/2024

Received: 03/03/2024
Approved: 01/04/2024

Paradigmas da Filosofia Africana para uma educação antirracista brasileira

Paradigms of African Philosophy for Brazilian anti-racist education

Elnora Gondim

<https://orcid.org/0000-0002-4690-131X> – E-mail: elnoragondim@yahoo.com.br

Tiago Tendai Chingore

<https://orcid.org/0000-0001-8227-1637> – E-mail: ttendaigamachingore@gmail.com

Paulo Jorge de Oliveira Viana

<https://orcid.org/0000-0003-1095-7255> – E-mail: paulojorgeoliveiraviana@gmail.com

RESUMO

O presente artigo aborda a importância de uma educação antirracista brasileira na contemporaneidade, trazendo como base argumentativa elementos históricos, ontológicos e raciais frente aos desafios do Afroperspectivismo, tendência filosófica defendida pelo brasileiro Renato Nogueira, e da Intersubjetivação do moçambicano José P. Castiano. Indicam-se esses referenciais da Filosofia Africana como práxis pedagógicas necessárias ao enfrentamento do racismo no ambiente escolar. A pesquisa se apresenta com a característica de uma investigação qualitativa teórica, defendendo a descolonização curricular e metodológica como forma de descentralização filosófica e epistêmica. A criação e aplicação de práxis pedagógicas que visem a interculturalidade nos referenciais da Filosofia Africana são ferramentas imprescindíveis capazes de promover uma educação antirracista.

Palavras-chaves: Filosofia Africana. Educação. Racismo. Afroperspectivismo. Intersubjetivação.

ABSTRACT

This article addresses the importance of a Brazilian anti-racist education in contemporary times. It brings historical, ontological and racial elements as an argumentative basis in the face of the

challenges of Afroperspectivism, a philosophical tendency defended by the Brazilian Renato Noguera, and the Intersubjectivation of the Mozambican José P. Castiano. These references of African Philosophy are indicated as pedagogical praxis necessary to confront racism in the school environment. The research has the characteristic of a theoretical qualitative investigation and defends curricular and methodological decolonization as a form of philosophical and epistemic decentralization. The creation and application of pedagogical praxis that aim at interculturality in the references of African Philosophy are essential tools capable of promoting an anti-racist education.

Keywords: African Philosophy. Education. Racism. Afroperspectivism. Intersubjectivation.

Introdução

Envolto de um manancial de pensamentos filosóficos que fluem da produção de um conhecimento africano e afrodiaspórico, o presente trabalho sugere uma experiência de pensamento do *outro* que requer uma descolonização da própria ideia de filosofia para se proporcionar um caminho de africanização curricular na educação brasileira e indicar práxis pedagógicas afroperspectivistas e intersubjetivas que visem a criação de espaços de diálogos, debates, produção de conhecimentos e novas relações interpessoais, desenvolvendo uma educação antirracista.

Diante disso, o debate contemporâneo sobre a Filosofia Africana se apresenta como uma descolonização do pensamento ocidental, um processo de intersubjetivação e uma abertura para o afroperspectivismo em sua relevância científica e social como fundamento para a discussão sobre alternativas políticas educacionais que problematizem o racismo. As alterações na LDB (Lei nº 10.639/03, alterada pela Lei nº 11.645/08, que tornou obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-brasileira na Educação básica) e posteriormente ratificadas pelo Conselho Nacional de Educação, quando da aprovação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana, enfatizaram a importância do ensino de Filosofia Africana na escola.

Esse contexto realçou, por outro lado, as dificuldades de professoras e professores de acessar fundamentos e perspectivas filosóficas africanas devido à falta de formação inicial e continuada. Por isso, a pertinência do debate sobre o ensino de Filosofia Africana e sua relação com a Lei 10.639/03, fomentando pesquisas e um estudo que tensionem o currículo, tanto em nível básico como superior, ao propor um ensino de filosofia comprometido com ações consoantes à epistemologia afroperspectivista para um novo repensar a educação brasileira.

Ao tematizar a Filosofia Africana nas discussões em sala de aula, podem-se encontrar oportunidades para o desenvolvimento de ideias críticas sobre os paradigmas de vida atuais, abrindo espaço para uma nova perspectiva de pensamento, de visão de mundo e de comportamento de nossos estudantes ao se depararem com situações que incitem o racismo. No ensino de Filosofia, propor uma reflexão acerca de novas alternativas didáticas e metodológicas na sala de aula, pautadas nas visibilidades e no reconhecimento da produção de conhecimento e da circularidade dos saberes africanos se apresenta como o grande desafio e uma problemática que urge vias de solução.

O desafio a ser lançado com essa análise é refletir, conceituar, planejar, desenvolver e aplicar métodos didáticos pautados na intersubjetivação e na afroperspectiva filosófica, ou seja, numa educação antirracista e pelo “denegrir da educação promovendo práticas pedagó-

gicas que contemplem a pluridiversidade e a alteridade” (NOGUERA, 2012, s./p.), conscientizando os discentes sobre a importância de combater qualquer estereótipo que resulte em preconceitos, exclusões e atitudes racistas, uma vez que, frequentemente, estudantes, professores e outros membros da comunidade escolar não reconheçam o *racismo* como um problema, tratando-o como um conflito natural nas relações interpessoais.

Será a partir da leitura do filósofo brasileiro Renato Nogueira e do moçambicano José P. Castiano que abordaremos, respectivamente os paradigmas do Afroperspectivismo e da Intersubjetividade como referenciais para uma educação antirracista. Neste sentido, o objetivo deste estudo é apontar os referenciais da Filosofia Africana como práxis pedagógicas necessárias ao enfrentamento do racismo no ambiente escolar.

Torna-se imprescindível problematizar qualquer ideia preconcebida que favoreça a intolerância, exclusões e atitudes racistas. Trazer uma reflexão e discussão sobre o ensino da história e da cultura afro-brasileira e africana nas escolas pode favorecer uma cultura de paz, mediação de conflitos e respeito às diferenças. Utilizamos a abordagem de uma investigação qualitativa teórica, preocupada em retratar a complexidade do racismo, comprometida com seu enfrentamento e ciente de que a problematização filosófica exposta será tratada ao nível de uma metodologia que atenda a critérios de relevância científica, política e social.

Os tópicos possuem a intenção de expor, a partir de aspectos históricos, ontológicos e raciais, os elementos para uma epistemologia a partir dos referenciais da África, buscando promover uma descolonização no arcabouço curricular brasileiro de tal forma que as práxis pedagógicas afroperspectivistas e intersubjetivas sejam referências para uma educação antirracista no Brasil e em qualquer outra sociedade.

Racismo: conceitos, gênese e impactos na sociedade

Costuma-se pensar que o racismo se constituiu, inicialmente, por via de ideologias, como reflexo de uma manipulação consciente por segmentos interessados na manutenção da organização social. Mas o que é exatamente o racismo? Qual a sua origem na história? Que impacto qualitativo ele tem sobre uma sociedade racializada? Ao abordar o conceito de racismo, Mbembe (2018) na obra *Crítica da razão negra* vai considerar sua complexidade, pois para ele

[...] só é possível falar da raça (ou do racismo) numa linguagem fatalmente imperfeita, dúbia, diria até inadequada. [...] Incapaz de distinguir entre o externo e o interno, os invólucros e os conteúdos, ela remete, em primeira instância, aos simulacros de superfície. Vista em profundidade, a raça é ademais um complexo perverso, gerador de temores e tormentos, de perturbações do pensamento e de terror, mas sobretudo de infinitos sofrimentos e, eventualmente, de catástrofes. Em sua dimensão fantasmagórica, é uma figura da neurose fóbica, obsessiva e, por vezes, histérica. De resto, consiste naquilo que se consola odiando, manejando o terror, praticando o alterocídio, isto é, constituindo o outro não como semelhante a si mesmo, mas como objeto propriamente ameaçador, do qual é preciso se proteger, desfazer, ou ao qual caberia simplesmente destruir, na impossibilidade de assegurar seu controle total (MBEMBE, 2018, p. 27).

Na visão do insigne filósofo camaronês, a raça ou o racismo surge a partir das características externas, isto é, as fenotípicas e evolui para relações de terror, medo, histeria, ódio, domínio e morte do outro (alterocídio). As diversas manifestações do racismo, sob diferentes facetas, continuam a desumanizar os povos africanos e afrodescendentes gerando o racismo antinegro, o qual se trata de um fenômeno eminentemente histórico ligado a conflitos reais ocorridos na história dos povos e que está enraizado no imaginário social e suas “manifestações

assumem, hoje, um elevado grau de complexidade” (MOORE, 2007, p. 30). O racismo não tem um só conceito e nem teve um único berço e período de gestação, assim como não possui uma só manifestação ou característica.

Será possível resolver o enigma da gênese e do desenvolvimento do racismo? Primeiramente, a problemática da gênese histórica do racismo deve levar em consideração todo esse processo evolutivo da espécie humana, partindo dos melanodérmicos (os negros) que passaram por mudanças fenotípicas e que conduziram à emergência dos leucodérmicos (brancos e amarelos).

Secundariamente, compreender que a escravidão econômica greco-romana é a primeira estruturação de um protorracismo. Isso porque, “tanto os gregos quanto os romanos eram profundamente xenófobos, considerando automaticamente como *bárbaros* todo e qualquer estrangeiro, e que tanto Grécia quanto Roma se basearam na escravidão como modo principal e dominante de produção” (MOORE, 2007, p. 55, grifo nosso). Gregos e romanos já faziam uma divisão da sociedade entre classes superiores e inferiores, entre aqueles que eram naturalmente os bem-nascidos e livres e os que naturalmente nasciam para ser escravos.

Surge então o antagonismo entre o civilizado e o bárbaro, constituindo uma das bases epistêmicas da justificação do racismo, ainda que essa concepção greco-romana tenha sido aplicada primordialmente às populações vizinhas eminentemente branca, pois, segundo Moore (MOORE, 2007, p. 55) “em princípio, enquanto a dominação greco-romana não se estendeu para fora da Europa, as definições de ‘superior’ e ‘inferior’, ‘livre’ e ‘escravo’, ‘civilizado’ e ‘bárbaro’ foram aplicadas exclusivamente a populações vizinhas de raça branca”. Tal realidade mudaria significativamente com a extensão do imperialismo helenístico e romano ao norte da África e ao Oriente Médio.

Diop, em sua obra *The cultural unity of Black Africa* (1989), assegura que as sociedades europeias da Antiguidade eram dominadas pelo medo generalizado do “forasteiro”. Contra este, concentrava-se todo tipo de hostilidade e agressividade. Assim, ele concorda com as abordagens psicológicas de que na base do racismo está um “reflexo de medo” (DIOP, 1976, p. 387), o que provoca uma aversão ou hostilidade baseada na raça de alguém, chamada de animadversão racial. É uma forma de racismo, constituindo um problema social e histórico graves.

Eu acredito ser o racismo uma reação ao medo, especialmente quando inconsciente. O racista é alguém que se sente ameaçado por alguma coisa ou alguém que ele não pode ou consegue controlar. Este sentimento de ansiedade e medo face ao elemento desconhecido e incontrolável é certamente um fator essencial do racismo, tanto na Antiguidade quanto nos tempos modernos (DIOP, 1976, p. 386).

O contato com o diferente criou nas relações sociais da Antiguidade uma aversão aos considerados bárbaros e incivilizados, o que gerou a inimizade entre as raças. “Com o desenrolar do tempo, as realidades fenotípicas — convertidas em realidades de ‘raça’ mediante a construção social — podem converter-se numa relação de inimizade ou de proximidade entre indivíduos e coletividades” (MOORE, 2007, p. 163).

Portanto, no pensamento de Moore e Diop, as diferenças raciais atuais são consequência de mudanças genéticas aleatórias, ou ainda o resultado de pressões seletivas que nada têm a ver com a nossa vontade ou consciência individual ou grupal. Partindo desse princípio, pode-se asseverar que o racismo não possui sua origem na contemporaneidade e nem é um fenômeno acidental (DIOP, 1976, p. 385), pois desde seu início, na Antiguidade, sempre foi uma realidade social e cultural pautada exclusivamente no fenótipo, antes de ser um fenômeno político e econômico pautado na biologia.

O mito da democracia racial e questões contemporâneas do racismo

Em 1911, aconteceu em Londres, Inglaterra, o Primeiro Congresso Universal das raças¹, e um dos palestrantes, delegado oficial do Brasil, foi o médico e antropólogo João Batista Lacerda, adepto da tese do branqueamento racial. Ele discursou afirmando que, em 2012, a “raça branca” representaria 80% da população brasileira, os indígenas, 17% e os mestiços, 3%, sendo que a “raça negra” tendia a desaparecer de vez do território nacional (LACERDA, 1912, p. 101).

O projeto de branqueamento da população brasileira através da miscigenação e imigração europeia não obteve o êxito esperado. A partir de 1930, com o fim da Primeira República e o início da Era Vargas, emerge uma forte onda de nacionalismo que redefine a história do Brasil e do seu povo.

É nesse contexto que Gilberto Freyre (1900-1987) publica o livro *Casa-Grande e Senzala* (1933), apresentando uma nova forma de pensar o paradigma racial no Brasil. Na contramão do pensamento eugenista, Freyre (1933) elabora a ideia de povo miscigenado e dá “importância” aos indígenas e negros na formação social e cultural do país.

O que a monocultura latifundiária e escravocrata realizou no sentido de aristocratização, extremando a sociedade brasileira em senhores e escravos, com uma rala e insignificante lambujem de gente livre sanduichada entre os extremos antagônicos, foi em grande parte contrariado pelos efeitos sociais da miscigenação. A índia e a negra-mina a princípio, depois a mulata, a cabrocha, a quadrarona, a oitavona, tornando-se caseiras, concubinas e até esposas legítimas dos senhores brancos, agiram poderosamente no sentido de democratização social no Brasil. Entre os filhos mestiços, legítimos e mesmo ilegítimos, havidos delas pelos senhores brancos, subdividiu-se parte considerável das grandes propriedades, quebrando-se assim a força das sesmarias feudais e dos latifúndios do tamanho de reinos (FREYRE, 2000, prefácio).

O autor reconta a história do período escravocrata, criando no imaginário popular, a ideia de uma escravidão “branda”. Uma suposta harmonia entre senhores e escravizados e a tendência de comparar as relações raciais existentes no Brasil com as dos Estados Unidos, caracterizada pela segregação racial e que constituem alguns dos fatores que criaram a ilusão de um país não racista. E assim, o Brasil entra na era da *democracia racial*, que se caracteriza como uma sofisticada e perversa forma de racismo, porque produz uma consciência distorcida para todos os envolvidos nas relações raciais. Trata-se de uma construção social que visa colocar um grupo, no caso os brancos, em lugares de poder, mantendo o *status quo*, enquanto o grupo dos negros é posto objetiva e subjetivamente em lugares de subalternidade.

A ideia de um país onde todas as raças vivem em harmonia foi amplamente difundida no Estado brasileiro, encantando estrangeiros que viam o Brasil como modelo de Nação, um paraíso tropical, terra de alegria e do carnaval. A falsa democracia racial, além de invisibilizar as questões raciais, gerou dificuldades no processo de construção da identidade do negro, como mostrou o censo de 1976, no qual foram coletadas 135 cores diferentes autodeclaradas pela população brasileira. Entre preto e negro, houve pessoas que se autodeclararam de cor mulata, turva, parda, mulata clara, café-com-leite, castanha-escura, chocolate, sarará, morena cor-de-canela, parda clara, regular, entre outras (PNAD 1976)².

¹ O Primeiro Congresso Universal de Raças (First Universal Races Congress) foi realizado em Londres nos dias 26 a 29 de julho de 1911 e fora promovido no contexto de expansão da política imperialista europeia e das discussões sobre a paz mundial. Seu objetivo tratou da discussão, à luz da ciência e da consciência moderna, das relações gerais existentes entre os povos do Ocidente e do Oriente, entre os assim chamados brancos e os povos de cor.

² Segundo dados do IBGE relativos à Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios realizada em 1976.

A democracia racial se converte no *mito da democracia racial*. A realidade que se verifica é a de que não há harmonia nas relações raciais no Brasil. Durante o século XX, tal mito serviu para falsear o abismo social existente entre brancos e negros. Somente nas duas últimas décadas, através de políticas “reparatórias” de ações afirmativas, uma demanda histórica do Movimento Negro, as desigualdades sociais começaram a ser amenizadas. Mas estamos ainda longe da solução do problema, que persiste desde a construção do Brasil como nação. Torna-se necessário potencializar as relações interpessoais voltadas para o Outro como um germe para a construção de um novo modelo de sociedade.

E hoje, como se caracteriza o racismo no Brasil? O problema racial é uma questão de falta de sensibilidade no desenvolvimento de políticas público-econômico-social, pois majoritariamente a população negra não tem acesso aos direitos sociais mais elementares como educação, habitação, trabalho, acesso a renda e saúde. Os dados revelam: em 2022, dos jovens de 14 a 29 anos fora da escola, 70% eram negros e 28% brancos, índice que teve uma pequena variação na comparação com 2019, quando 71% dos jovens fora da escola eram negros e apenas 27% destes brancos (PNAD 2022 – IBGE). De acordo com o IBGE, enquanto os pretos e pardos representam 56% da nossa população, a proporção deste grupo entre todos os brasileiros abaixo da linha de pobreza é de 71%, já a fração de brancos é de 27%. Quando olhamos os números de extrema pobreza, a discrepância quase triplica: 73% são negros e 25% brancos³. Diante das injustiças causadas à população negra, o racista assume uma atitude de negação desse quadro e, o que é pior, justifica-o.

Assim, o conjunto de preconceitos direcionados à população negra se encontra enraizado no consciente e na subjetividade de indivíduos e instituições, expressando-se em ações e atitudes discriminatórias regulares, mensuráveis e observáveis que são obstáculos que impedem o avanço da sociedade.

É nesse ponto que o Movimento Negro entra com suas demandas por políticas reparatórias de ações afirmativas a partir do afroperspectivismo colaborando na identificação e reparação da falsa compreensão de que a sociedade brasileira não é racista.

Essa forma de autoengano tem constituído um obstáculo sério ao avanço da sociedade [...]. Mas, graças aos esforços perseverantes de décadas do movimento social negro brasileiro, uma parte crescente da sociedade tem identificado a “democracia racial” como uma perigosa falsa visão. Com isso, abrem-se novos espaços para a instituição de um debate fecundo sobre todos os aspectos da construção de uma nova sociedade e uma nova Nação brasileira no século XXI (MOORE, 2007, p. 24).

Para Moore, a construção de uma nova sociedade e uma nova Nação brasileira passa pela criação de espaços que visem um debate fecundo sobre as questões raciais a fim de gerar uma verdadeira democracia. Isso porque o racismo, compreendido como uma construção ideológica baseada no fenótipo e na raça, modula as relações sociorraciais nos diferentes contextos culturais, regendo e padronizando a vida cotidiana entre todos os segmentos fenotípicos envolvidos numa experiência de coexistência no contexto de uma sociedade assimétrica. As desigualdades sociais se desdobram em *iniquidades raciais*, o que reforça as diferenças. E isso precisa ser combatido através do diálogo sobre os problemas raciais existentes na sociedade brasileira.

³ Síntese de Indicadores Sociais – Trabalho, renda e moradia: desigualdades entre brancos e pretos ou pardos persistem no país. Para ampliar a pesquisa e acessar outras estatísticas: <http://www.agenciadenoticias.ibge.gov.br>.

Para tal, é mister a abertura de novos espaços de discussão sobre temáticas envolvendo práticas racistas, sobretudo nas escolas. Uma racionalidade sobre o racismo consiste na compreensão das relações sociais. É preciso *racializar* o debate filosófico, as palestras, discussões e seminários em sala de aula para entendermos de que forma funcionaram, funcionam e poderão funcionar as engrenagens do racismo dentro da sociedade brasileira, pois, como afirma Moore (2007, p. 279), o racismo possui um passado conflituoso, constitui-se um presente comprometido e representa futuro incerto.

A educação dos negros no Brasil: discriminação, resistências e autoafirmação

No Brasil, o interesse pela discussão sobre relações raciais entre brancos e negros vem ganhando terreno em diversas áreas, desde o final dos anos 1990, especialmente no campo educacional. Diversidade racial e educação, Leis 10.639/03 e 11.645/08 e Ações Afirmativas no ensino superior são temas cujo impacto, na primeira década do século XXI, aparece em publicações acadêmicas, produções voltadas à formação docente, debates em fóruns educacionais, assim como na mídia não especializada.

A historiografia brasileira do período colonial, passando pela monarquia e pelo início do período republicano, ao tratar da história da educação e da maneira como a sociedade lidou com a população negra está fundamentada na mentalidade do negro ser ontologicamente dependente de forma absoluta do tutor branco, *ser* ao qual tudo era negado e que não tinha nenhuma capacidade de ação e reação dentro da sociedade escravocrata e patriarcal. Não fora considerado sujeito, porém reduzido a uma condição jurídica de escravo:

O negro foi frequentemente associado na historiografia brasileira à condição social do escravo [...]. Negro e escravo foram vocábulos que assumiram conotações intercambiáveis, pois o primeiro equivalia a indivíduos sem autonomia e liberdade e o segundo correspondia – especialmente a partir do século XVIII – a indivíduo de cor. Para a historiografia tradicional, este binômio (negro-escravo) significa um ser economicamente ativo, mas submetido ao sistema escravista, no qual as possibilidades de tornar-se sujeito histórico, tanto no sentido coletivo como particular do termo, foram quase nulas (CORREA, 2000, p. 87).

Foram quase quatro séculos de escravidão instituída no Brasil. No continente americano, o Brasil foi o país que importou mais escravos africanos. Entre os séculos XVI e meados do XIX, vieram cerca de 4 milhões de homens, mulheres e crianças, o equivalente a mais de um terço de todo comércio negreiro. Uma contabilidade que não é exatamente para ser comemorada. A presença negra, apesar dos grilhões da escravidão, não foi passiva. Constituindo já na época mais da metade dos habitantes, foram inseridos em todos os setores da sociedade – fazendas, engenhos, nas cidades e nos campos, nas matas e quilombos, nas famílias, na igreja, na pesca, nas ruas e no comércio (escravo de ganho) – e influenciaram a configuração cultural do Brasil.

Não podemos esquecer que, no Brasil, a escravidão foi uma instituição que perdurou por quase quatro séculos, que se fez a partir de uma importação massiva de africanos. Em meio a esse processo, os africanos e seus descendentes penetraram em todas as dimensões da sociedade, estabelecendo influências que sempre caracterizaram o Brasil como nação, sendo praticamente impossível às narrativas históricas, entre elas a da educação, não levar em conta os negros (FONSECA *et. al.*, 2016, p. 34).

Elevar a condição moral dos brasileiros livres se apresentou como fator importante de elaboração da nova condição de cidadãos de direitos e deveres, sendo que, neste contexto, grande parte da população brasileira se caracteriza pela combinação entre cor e condição econômica, ou negritude, mestiçagem e pobreza. Na história da escola brasileira, os debates sobre civilizar pela educação consideram que “nivelar as faculdades morais dos brasileiros”, expandir a escola e o acesso aos saberes elementares foram perpassados por um conteúdo étnico e racial altamente relevante. A ênfase na necessidade de produção de uma homogeneização cultural significou a inferiorização das práticas culturais da população à qual se destinava a instrução pública elementar: a população de crianças negras, mestiças e pobres. Hoje seria um processo de heterogeneização valorizando as diferenças e as peculiaridades culturais, regionais e comunitárias.

Outra conquista da população negra em seu processo de autoafirmação foi a criação de grupos e associações em prol da garantia de seus direitos enquanto cidadãos. No início da década de 30 foi criada a Frente Negra Brasileira como expressão da capacidade de união e luta da “população de cor”. Para as lideranças afro-brasileiras, a educação era o que hoje se designa bem inviolável. Além da integração e ascensão social do indivíduo na sociedade, ela possibilitaria a eliminação do preconceito e, no limite, garantiria das condições para o exercício da cidadania plena.

As conquistas empreendidas pela FNB no terreno educacional possibilitaram a inserção condigna de alguns negros na sociedade e, ao mesmo tempo, contribuíram para o acúmulo de forças do movimento social que procurou sensibilizar o Estado e a sociedade civil acerca da importância da construção de uma ordem étnico-racial mais justa e igualitária no país.

Constata-se que na historiografia da educação brasileira houve avanços em sua produção nestas duas últimas décadas, contudo ainda perdura uma certa “invisibilidade dos negros”, segundo Fonseca (2009). Durante o período do surgimento das leis que garantiam a escolarização elementar, verifica-se uma praxe que excluía negros, mestiços, indígenas e brancos pobres. Havia muitas restrições para essas camadas desfavorecidas.

É necessário que haja o debate sobre a importância e os desafios de ontem e de hoje no processo de educação dos grupos subalternizados, tendo as escolas como seu principal palco. Também acreditamos que podemos reafirmar a participação da história da educação no processo de qualificação do debate político sobre as questões relativas à educação dos negros como possibilidade de afirmação da negritude e dos seus contributos na formação da sociedade brasileira com seu aparato cultural e epistêmico. Assim, manifestamos o nosso desejo e compromisso de oferecer uma contribuição para se superar a tradição de discriminação que marcou e ainda marca a educação no Brasil.

A inclusão de referenciais da Filosofia Africana na educação brasileira

Da Silva *et. al.* (2018), ao analisarem os livros didáticos de filosofia distribuídos às escolas públicas, aprovados pelo Plano Nacional do Livro Didático (PNLD), identificaram que o conteúdo ainda trata a filosofia como algo predominantemente europeu. Mesmo que as leis 10.639/03 e 11.645/08 determinem a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e indígena, os materiais didáticos têm infimamente contemplado esse conteúdo.

Reconhecer a existência de saberes e epistemes legítimos fora da Europa é um passo importante, mas não suficiente. Além disso, é necessário não exotizar ou romantizá-los, assim como manter um espírito crítico para evitar uma visão etnocêntrica ou a desconfiguração de conceitos importados. É preciso desprovincializar a Filosofia, construindo pontes com saberes de origens diversas.

O referencial da Afroperspectividade

A Filosofia Africana objetiva desvencilhar o ensino de filosofia das mordaças da colonização europeia do pensamento, que por séculos hasteou a “razão branca” como motor da história, cuja pretensão era conceder ao homem branco a posição de senhor. Desse modo, a crítica que o Afroperspectivismo faz a uma filosofia universal é essencial como marco de abertura para uma compreensão filosófica pluralista, reconhecendo a existência de um conjunto de outras perspectivas cuja “base é demarcada por repertórios africanos, afrodiaspóricos, indígenas e ameríndios” (NOGUERA, 2014, p. 45). Em entrevista ao site Geledés, o autor frisa ainda:

Afroperspectividade define a Filosofia como uma coreografia do pensamento. A Filosofia afroperspectivista define o pensamento como movimento de ideias corporificadas, porque só é possível pensar através do corpo. [...] A Filosofia afroperspectivista define a comunidade/sociedade nos termos da cosmopolítica bantu: comunidade é formada pelas pessoas que estão presentes (vivas), pelas que estão para nascer (gerações futuras/futuridade) e pelas que já morreram (ancestrais/ancestralidade). A Filosofia afroperspectivista é policêntrica, percebe, identifica e defende a existência de várias centricidades e de muitas perspectivas (NOGUERA, 2015, s./p.).

Assim, o Afroperspectivismo critica a superficialidade do pensamento eurocêntrico, rejeita uma obediência cega da razão diante do imperialismo epistêmico europeu e colabora na composição de caminhos que repensem a condição humana por meio do encontro entre filosofias e literaturas africanas e afrodiaspóricas.

É oportuno situar o que entendemos por Afroperspectivismo. A Afroperspectiva é uma tendência na Filosofia brasileira que busca formular conceitos recorrendo às tradições indígena, africana e afro-brasileira. Ela é uma forma de abordar o conhecimento, uma maneira de se construir, uma possibilidade de se pensar a partir de um território epistêmico que não seja ocidental, mas dialogando com esses territórios. Segundo Noguera (2014), a Filosofia afroperspectivista é uma maneira de abordar as questões que passam por três referências: 1ª) Afrocentricidade; 2ª) Perspectivismo ameríndio; 3ª) Quilombismo. Alguns aspectos da formulação intelectual feita por Molefi Asante, articuladas com certas questões suscitadas pela etnologia amazônica de Eduardo Viveiros de Castro com a formulação política do quilombismo de Abdias do Nascimento, são as fontes para a Filosofia afroperspectivista.

Através da crítica autorreflexiva será possível compreender a lógica das contradições e antagonismos oriundos da manutenção de parâmetros eurocêntricos – também norte-americanos – nos currículos brasileiros. Um currículo fundamentado nos princípios da Filosofia Africana concebe a totalidade de uma sociedade marcadamente racista.

Uma práxis afroperspectivista é emancipatória, perpassa espaços sociais, como os ambientes escolares e mentalidades, pondo em xeque-mate práticas discriminatórias, racistas e de exclusão. A contribuição da Filosofia Africana nos currículos escolares está embasada em seu potencial de ampliação de horizontes, porque inclui conhecimentos locais, como a ancestralidade, e lança para a sociedade global desafios e perspectivas não hegemônicas que se assentam numa cosmovisão que tem nas sociedades ancestrais africanas – e ameríndias – um importante cânone.

Nascimento (1980) elucida que o quilombismo é importante para o processo de descolonização mental. Essa postura busca criticar o mentecídio⁴, isto é, o “assassinato no arcabouço

⁴ Menticídio é tomado como sinônimo de epistemicídio, conceito criado pelo sociólogo português Boaventura de Sousa Santos para explicar o processo de invisibilização e ocultação das contribuições culturais e sociais não assimiladas pelo “saber” ocidental.

cognitivo e intelectual que emerge ao lado do racismo antinegro” (NOGUERA, 2014, p. 46). Dessa forma, “quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial. [...] Como sistema econômico o quilombismo tem sido a adequação ao meio brasileiro do comunitarismo” (NASCIMENTO, 2002, p. 212-273). Nesse sentido, as relações comunitárias estão fundamentadas na interdependência e na capacidade de compartilhar recursos, empenhar-se pela comunidade, no trabalho e responsabilidade coletivos, no construir e unir a comunidade, percebendo como nossos os problemas dos outros e cooperar mutuamente para a solução deles; ainda se baseiam no compartilhamento dos recursos, onde o meu é também do outro e vice-versa.

A construção e o desenvolvimento da comunidade se dão de modo harmônico como resultado de uma ação coletiva que visa deixar um mundo mais belo a ser herdado pelas futuras gerações. Para Nascimento (2002, p. 273), “o quilombismo é uma forma de libertação humana”.

Outro horizonte a ser vislumbrado dentro da Afroperspectividade é a afrocentricidade argumentada por Molefi Asante (1991). O filósofo estadunidense articula uma poderosa visão contra-hegemônica e uma crítica assertiva contra o eurocentrismo e sua noção da supremacia branca. Desafiar e criar formas excitantes de conhecimento fundamentado no restabelecimento do contexto social, dos locais de vivência e convivência, da origem de um texto, uma fala ou de um fenômeno são tarefas da afrocentricidade, que para Asante, passa pelo conceito de *centricidade*, ou seja, a capacidade de estar dentro do seu próprio contexto cultural e histórico.

Parte-se da realidade própria e local do povo negro para articular soluções à globalidade de situações e problemas que os envolvem, como o racismo antinegro. De tal forma, a afrocentricidade é uma teoria e um método que surge como resistência antirracista e como uma ideia perspectivista (ASANTE, 2009) e emancipatória que carrega todos os recursos do debate filosófico em favor da liberdade, da justiça e da autonomia.

Para o afrocentrista, ou seja, o praticante da afrocentricidade, começa-se com a presença, isto é, o direito de africanos a estar onde quer que estejam e a reivindicar a agência na localização, no espaço, na orientação e na perspectiva. Historicamente, isso significou e ainda constitui o confronto com estruturas e epistemologias opressivas que concebem os africanos e, de fato, a África como marginais para a criação da realidade.

No Brasil e nos Estados Unidos, milhões de pessoas de herança africana crescem acreditando que a África é uma realidade marginal na civilização humana quando, de fato, África é o continente onde os seres humanos ergueram-se pela primeira vez e onde os seres humanos primeiro nomearam Deus. As implicações para tal reorientação são encontradas na comunicação, linguística, história, sociologia, arte, filosofia, ciência, medicina e matemática (ASANTE, 2016, p. 11).

É importante ressaltar que a afrocentricidade é “uma ideia fundamentalmente perspectivista” (ASANTE, 2009, p. 96).

Deve-se enfatizar que afrocentricidade não é uma versão negra do eurocentrismo⁵ (ASANTE, 1987). Eurocentrismo está assentado sobre noções de supremacia branca que foram propostas para proteção, privilégio e vantagens da população branca na educação, na economia, na política e assim por diante. De modo distinto do eurocentrismo, a afrocentricidade condena a valorização etnocêntrica às custas da degradação das perspectivas de outros grupos[...]. O eurocentrismo impõe suas realidades como sendo

Aqui, o mentecídio está relacionado na invisibilização ou aniquilamento dos saberes africanos, afrodiáspóricos e afro-brasileiros.

⁵ Embora o europeu branco possa dizer que seja sim uma versão negra do eurocentrismo.

“universais”; isto é, apresentando o branco como se fosse a condição humana, enquanto todo não branco é visto como um grupo específico, por conseguinte, como não humano (ASANTE, 1991, p. 171).

Sendo uma ideia, a afrocentricidade articula uma poderosa visão contra-hegemônica questionando epistemologias que estão simplesmente enraizadas nas experiências culturais de uma Europa particularista e patriarcal. Ora, existe uma ética assertiva entre os afrocentristas com o intuito de deslocar o discurso rumo a uma abordagem mais orientada para o campo analítico, investigativo e de observações dos fenômenos, demonstrando a ideia de interrelação multicultural, ao invés da ideia de culturas sendo adotadas por uma ideologia cultural universal e exclusiva.

A afrocentricidade, compreendida como uma ideia intelectual, também se anuncia sob os aspectos e características de uma ideologia antirracista, antiburguesa e antissexista denunciadora, inovadora, capaz de desafiar e de criar formas excitantes de conhecimento baseadas no restabelecimento do contexto social, dos locais de vivência e convivência, da origem de um texto, de uma fala ou de um fenômeno.

Portanto, a interrogação de um fenômeno baseado em perspectivas, atitudes, filosofia ou valores africanos gerará respostas com novas informações, padrões de comportamento e percepções. A afrocentricidade é a resposta para afrouxar a supremacia branca da epistemologia e uma crítica dos vários aspectos da cultura ocidental, inclusive sua ideologia da invisibilização ou deletamento dos negros e de seu *modus vivendi*. O peso da cultura estrangeira fez como que o paradigma da brancura se tornasse fonte de negação da raça e da existência de uma especificidade – também multiplicidade – da cultura africana no Brasil.

A proposta de uma sociedade mais simétrica e multipolar passa pelo reconhecimento, pela difusão e pelo incentivo da produção filosófica africana e afrodiaspórica – aqui denominadas sob a expressão genérica de pensamentos filosóficos afroperspectivistas. O ensino de Filosofia precisa encarar um desafio radical: ampliar as possibilidades de leitura, reescrever a história da filosofia, incorporar uma epistemologia afroperspectivista e, sobretudo, trilhar novas possibilidades, propiciando uma efetiva descolonização do pensamento de tal maneira, que favoreça a coexistência, a cooperação e o diálogo entre a filosofia eurocêntrica e a Filosofia Africana – bem como com todas as perspectivas filosóficas do hemisfério sul. É o que nos propomos chamar de *diálogo-perspectivista-filosófico*.

Um diálogo libertário entre filósofos e filosofias, entre pensadores e correntes de pensamento, entre os hemisférios sul e norte, entre o Oriente e o Ocidente, desde os pré-socráticos até pensadores contemporâneos. Um diálogo que envolva os mais variados temas de importância para a filosofia e aspectos das Filosofias africana, brasileira, indiana, chinesa, islâmica, judaica, por exemplo, que permitam ao pesquisador interrelacionar e interculturalizar conceitos e teorias contraditórias e afins. Tudo isso requer um novo currículo que contemple o afrocen-trismo como paradigma para o curso de formação de bacharéis e licenciados em Filosofia.

Um terceiro potencial dentro do horizonte do pluralismo afroperspectivista vai de encontro ao repertório dos povos indígenas e ameríndios, com o conjunto de seus saberes, tradições e da visão de si, do outro e da natureza, o que constitui uma compreensão ontológica divergente do entendimento filosófico-canônico. É o que Viveiros de Castro (1996) e Noguera (2014) chamam de perspectivismo ameríndio, uma síntese conceitual utilizada para tratar de uma matriz filosófica amazônica no que se refere à natureza relacional dos seres e da composição do mundo – uma cosmologia.

É um conceito que desloca a reflexão filosófica para o objeto de investigação, tornando-o sujeito a partir do qual devemos questionar nossas próprias premissas, ou seja, a alteridade

constitui a base sobre a qual o pensamento é construído – um morto, um espírito, um animal, um corpo, uma alma, uma planta e suas apreensões são imprescindíveis na definição da identidade pessoal e na circulação dos valores sociais. O contexto natural e sobrenatural compõe indissociavelmente o todo e o conhecimento dessa cosmologia amazônica é o que a mitologia se propõe a contar.

[...] o perspectivismo ameríndio conhece um lugar, geométrico por assim dizer, onde a diferença entre os pontos de vista é ao mesmo tempo anulada e exacerbada: o mito, que se reveste então do caráter de discurso absoluto. No mito, cada espécie de ser aparece aos outros seres como aparece para si mesma (como humana), e, entretanto, age como se já manifestando sua natureza distintiva e definitiva (de animal, planta ou espírito). De certa forma, todos os personagens que povoam a mitologia são xamãs [...]. Ponto de fuga universal do perspectivismo cosmológico, o mito fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as afecções, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo – meio cujo fim, justamente, a mitologia se propõe a contar (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 135).

O que é proposto aqui não é o retorno ao mito, porém a difusão do perspectivismo ameríndio como um paradigma relevante na construção do conhecimento a partir de uma nova cosmovisão como matriz concomitante às demais matrizes filosóficas. Indica-se um caminho para se chegar à compreensão de uma filosofia e de novas interações pluriétnicas que envolvam o resgate da história, da arte, da música, da dança, dos rituais e de outros aspectos culturais que contribuam para o conhecimento das cosmologias ameríndias vistas como parte de sistemas de pensamento e organização social que trazem em si um relevante contributo de enfrentamento ao racismo no ambiente escolar⁶.

A educação em perspectiva da Filosofia Africana é um resgate do que foi ignorado pela racionalidade e suas configurações preestabelecidas. Povos como os judeus, os africanos, os indígenas e os latinos foram deixados à margem da sociedade e suas expressões culturais eram vistas como atentado contra os bons costumes ao longo da história. Quanto ao comportamento e aos diferentes modos de ser criaram-se estigmas para aqueles que não faziam parte do padrão de normalidade. Mulheres, homossexuais e afrodescendentes permanecem como pessoas que fogem da constituição identificadora do sujeito. Porém, a literatura, vinculando-se ao ensino de filosofia, possibilita a criação de cenários que podem impactar e desestabilizar a forma como pensamos e discutir novas atitudes frente àqueles que não atendem aos padrões normatizadores socioculturais.

A intenção de uma práxis pedagógica que tenha por base a africanidade filosófica visa impactar os envolvidos de modo crítico-reflexivo e contribuir no processo formativo para, primeiramente, se desconstruir um padrão de aula enciclopedista no qual o professor, considerado dotado de uma inteligência privilegiada, talha a individualidade dos jovens impossibilitando-os de serem sujeitos das transformações postas como causa e efeito pela própria ação-educativa; secundariamente, intenta construir uma metodologia “contranarrativa e anti-hegemônica” (NOGUERA, 2014, p. 55) da historiografia e do ensino eurocêntricos.

⁶ O conceito de perspectivismo ameríndio é muito operado por Eduardo Viveiros de Castro e por Tânia Stolze Lima. Para um maior aprofundamento do tema, sugerimos a bibliografia: (LIMA, 1995; VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

O referencial da Intersubjetivação

É oportuno que o sujeito desenvolva uma práxis autorreflexiva mediante a leitura filosófica da realidade sob os aspectos da afrocentricidade e, com isso, possa repensar suas ações diante das influências sociais, culturais, epistêmicas e familiares estereotipadas, criando e desenvolvendo espaços de intersubjetivação.

Repare-se que decidimos pelo termo “intersubjetivação” e não, como seria de esperar, “intersubjetividade”. Assim procedemos porque entendemos que, já agora, os intersujeitos estão em “ação”, que para o tipo de práxis filosófica com a qual estamos comprometidos, a ação é *fulcral*. E a ação do filósofo deverá buscar e fundamentar novos espaços que podem ser criados para o exercício das liberdades individuais e coletivas (CASTIANO, 2011, p. 11, grifo nosso).

Para o autor moçambicano, a práxis filosófica é *fundamental* na ação do filósofo para a intersubjetivação como ação individual e coletiva dos envolvidos no processo de aprendizagem ao criar espaços favoráveis ao estudo e debate. De tal maneira, a práxis filosófico-africana é emancipadora, afirmativa dos sujeitos nela envolvidos e contribui para a construção de aprendizagens significativas mediante o desenvolvimento humano, tendo como objetivo o estímulo do senso crítico, da sensibilidade e da superação de situações de subalternidade nas quais os estudantes se encontram em muitos casos. Assim, os discentes se constituirão em agentes do discurso filosófico.

É importante sabermos que objetivação, subjetivação e intersubjetivação são “referenciais da filosofia profissional africana na sua marcha de autoinscrição na história universal do pensamento filosófico” (CASTIANO, 2010, p. 38). São, portanto, perspectivas teóricas para a ciência do conhecimento africano que dão resposta à pergunta: como é que os intelectuais africanos se representaram a si mesmos no quadro da produção do saber de natureza científica?

A primeira posição epistemológica, a perspectiva da *objetivação*, significa o estudo dos assuntos africanos (povos, clãs, etnia, cultura, religiões, crenças, mitos etc.) pelos referenciais das *etnociências* e da *etnofilosofia*. O africano é objeto de estudo, generalizado em suas características a partir de um olhar de fora, ou seja, a visão do europeu. “O escravo é objeto e as suas condições de vida são objetivadas em discursos elaborados” (CASTIANO, 2010, p. 27).

O segundo paradigma epistêmico, o da *subjetivação*, tenta recentrar o sujeito africano perante a sua história e a si mesmo, ressaltando a “presença de africanos como actores principais e não como simples objectos” (CASTIANO, 2010, p. 123) a partir dos discursos fundamentados pela *afrocentricidade* e pelo *ubuntuísmo*.

De “um esforço de objetivação deve passar-se para um esforço de subjetivação” (CASTIANO, 2010, p. 123) e, em seguida, chegar à terceira perspectiva, a saber, a da *intersubjetivação*, que se trata de um conceito desenvolvido e defendido por Castiano, obtendo uma denotação *sui generis* no âmbito do debate contemporâneo da Filosofia Africana. O autor concebe por intersubjetivação o processo no qual “os sujeitos do conhecimento entram em diálogo, em debate, em concordância e em discordância. [...] É a criação intersubjectiva de novos conceitos e quadros teóricos que estejam mais ajustados à vida comum colectiva no presente e no futuro” (CASTIANO, 2010, p. 190). Ainda segundo o filósofo moçambicano:

O processo da intersubjectivação da filosofia africana passa necessariamente pela criação de valores e atitudes que levem ao reconhecimento do outro como um interlocutor válido, como um sujeito com dignidade e conhecimento. Há intersubjectivação quando o Eu reconhece o Outro e está predisposto a escutar, a argumentar com este Outro (CASTIANO, 2010, p. 190).

A *intersubjetivação*, que possui como referenciais a *liberdade* e a *interculturalidade*, é capaz de tornar o discurso filosófico africano fundamental para o debate sobre a história e a cultura dos africanos e afro-brasileiros em sala de aula. Os alunos poderão compreender que não são apenas objetos, mas sujeitos do conhecimento. E mais ainda, serão capazes de, numa participação ativa e coletiva, tornar a escola um “espaço epistêmico no qual o diálogo da intersubjetivação pode ser exercido duma forma sistemática” (CASTIANO, 2010, p. 232). O autor ressalta ainda:

Para nós está claro que, insistimos, é na educação, especialmente a formal. [...] É lá onde podem e devem preparar-se para o diálogo inter e multicultural. Para isso devem primeiro ser confrontados com textos culturais que lhes dê a firmeza ontológica a partir da qual podem entrar com pés firmes nos círculos dos debates subsequentes, nomeadamente o inter e o multicultural (CASTIANO, 2010, p. 232).

O que defendemos nesta abordagem é que se deve desenvolver na educação formal brasileira tendências de superação do estatuto periférico dos saberes produzidos pelos pesquisadores africanos para um estatuto paradigmático central na produção (pesquisa) e na disseminação (educação). Este cultivo e sementeira de saberes africanos e afro-brasileiros encontram seu pressuposto básico para uma mudança no engajamento do professor-pesquisador, seja na educação básica ou superior, no intuito da criação intencional e na ampliação de espaços de intersubjetivação dos conhecimentos produzidos como práxis pedagógicas nas escolas brasileiras que visem o diálogo inter e multicultural.

Considerações finais

Não é só factível como urgente lançar um caminho que vise uma práxis pedagógica capaz de conduzir os indivíduos a um estágio de relações interpessoais embasadas no respeito, na tolerância e na cultura de paz. Este artigo considera que os referenciais da Filosofia Africana são capazes de oferecer uma enorme contribuição a fim de uma ressignificação e potencialização do ensino de filosofia nos currículos escolares, desfazendo as barreiras coloniais do pensamento através de uma libertação que inclui a África como *locus* de atividade filosófica e o conhecimento africano como paradigma pelo qual as relações para todo encontro filosófico são possíveis, promovendo uma epistemologia pluriétnica, relações multiculturais e uma educação antirracista empenhados na tarefa de uma transformação social, ampla, revolucionária e emancipadora.

Destarte, o desejo é que este trabalho possa emergir para o mundo como luta e resistência contra o processo de deslegitimação e silenciamento dos saberes africanos – também indígenas – promovido pelo mentecídio/epistemicídio e pela lógica de um sistema excludente, exploratório e desigual, que produziu subjetividades subalternizadas pelo processo do colonialismo e do imperialismo.

A dimensão histórica da educação no Brasil, aqui abordada, não demonstra apenas uma sociedade supressiva e racista, mas uma história de resistência e autoafirmação do povo negro, que fomenta o desejo pelo respeito à diversidade, a ânsia de um currículo pautado na multiplicidade étnica e uma formação que se apresente como um movimento de alteridade.

Diante disso, apropriamo-nos da discussão sobre a construção de uma metodologia anti-hegemônica e pluriétnica através de práxis pedagógicas que visem a interculturalidade em consonância com os referenciais da Filosofia Africana, propondo uma mudança de paradigma e uma abertura ao diálogo.

O discurso sobre o racismo aponta que o conjunto de preconceitos direcionados mormente à população negra se encontra enraizado no consciente e na subjetividade de indivíduos e instituições, sendo expresso através de ações e atitudes discriminatórias regulares, mensuráveis e observáveis, sobremaneira no ambiente escolar. O racismo fora empregado no intuito de fazer apologia ao mito da barbárie africana e dos demais povos não-europeus, configurando-se no epistemicídio, termo utilizado para designar o mecanismo colonial que promove a invalidação sistemática dos saberes tradicionais produzidos nos territórios colonizados e que se constitui um racismo epistêmico, o que infere ao homem negro propriedades bestiais utilizando-se de um discurso segregacionista acerca da diversidade humana e tornando essa zoomorfização uma questão social a ser superada ainda na contemporaneidade.

Esta compreensão ontológica do *ser negro* nos levou a considerar as constantes iniciativas dos movimentos negros a nível global e local. No Brasil, a Lei nº 10.639/2003, implementada pela Lei nº 11.645/2008, se apresenta como uma grande conquista e peça essencial na implementação de práxis pedagógicas antirracistas, não obstante os entraves em sua aplicação, como a dificuldade dos profissionais em transpor o ensino nos currículos e projetos, a falta de conhecimento, informação, orientação sobre a lei, bem como a ausência de engajamento e formação continuada dos docentes.

Uma exploração paradigmática *intersubjetiva e afroperspectivista* na área da filosofia poderá contribuir no desenvolvimento de práxis pedagógicas cujo intuito são um ensino e um currículo pluriétnico avessos à ideologia da inferiorização ontológica de negros, africanos, indígenas e outros grupos humanos subalternizados. A construção de tal currículo abarca valores e princípios africanos, abrange a diversidade cultural e étnica, prima por uma ética de inclusão (ética Ubuntu), pensa e repensa epistemologias no intuito de propiciar uma vida e um mundo melhores. Ainda, trabalha gnoseologias para uma educação antirracista. Educadores, currículos e instituições educacionais precisam de uma descolonização não exclusivamente curricular, mas também uma descolonização da mente, das relações de alteridade e da forma como se observa a realidade.

As projeções desta investigação nos remetem a apontar caminhos importantes frente aos desafios da Filosofia Africana: primeiramente, a descolonização curricular e metodológica como forma de descentralização filosófica e epistêmica; segundo, a criação e aplicação de práxis pedagógicas que visem a interculturalidade nos referenciais da Filosofia Africana; terceiro, a introdução da Intersubjetivação e do Afroperspectivismo como práxis pedagógica curricular capaz de promover uma educação antirracista; e, por fim, formação inicial e continuada dos docentes, associada ao incentivo dos mesmos para que assumam um perfil afroperspectivista e tornem a sala de aula um espaço de intersubjetivação. Representa um eficiente recurso objetivando o enfrentamento do racismo no ambiente escolar.

Referências

- ASANTE, M. K. Afrocentric idea in education. *The Journal of Negro Education*, Washington, v. 60, n. 2, 1991, p. 170-180.
- ASANTE, M. K. Afrocentricidade como crítica do paradigma hegemônico ocidental: introdução a uma ideia. *Ensaios Filosóficos*, Rio de Janeiro, v. XIV, dez./2016, p. 9-18.
- ASANTE, M. K. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 93-110. (Coleção Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira. Vol. 4).

- ASANTE, M. K. *The Afrocentric Idea*. Philadelphia: Temple University, 1998.
- CASTIANO, J. P. *Referenciais da Filosofia Africana: em busca da intersubjectivação*. Maputo: Ndjira, 2010.
- CASTIANO, J. P.; NGOENHA, S. E. *Pensamento engajado: ensaios sobre Filosofia Africana, Educação e Cultura Política*. Maputo: Editora Educar, 2011.
- CORREA, S. M. de S. O negro e a historiografia brasileira. *Revista Ágora*, Santa Cruz do Sul, n. 1, 2000.
- DA SILVA, L.; BATISTA, T. S.; SOARES, A. A filosofia africana nos livros didáticos de filosofia. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, João Pessoa, v. 9, n. 4, 2018, p. 36-49.
- DIOP, C. A. Interview with Cheikh Anta Diop. Entrevista concedida a Carlos Moore e Shawna Madlangbayan. *Black Books Bulletin*, Chicago, v. 4, n. 4, 1976, p. 307-331.
- FONSECA, M. V. Civilização e branqueamento como dispositivos das escolas de Minas Gerais no século XIX. In: AGUIAR, M. A. da S. (Org.). *Educação e diversidade: estudos e pesquisas*. v. 2. Recife: Gráfica J. Luiz Vasconcelos Ed., 2009.
- FONSECA, M. V.; BARROS, S. A. P. (Orgs). *A História da educação dos negros no Brasil*. Niterói: EdUFF, 2016.
- FREYRE, G. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- LACERDA, J. B. de. Réplica à crítica da memória – *Sur les méfis au Brésil*. In: LACERDA, J. B. de. *Informações prestadas ao Ministro da Agricultura Pedro de Toledo*. Rio de Janeiro: Papelaria Macedo, 1912. p. 85-101.
- MBEMBE, A. *Crítica da Razão Negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MOORE, C. *Racismo & sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Belo Horizonte: Mazza, 2007.
- NASCIMENTO, A. *O quilombismo: os documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- NASCIMENTO, A. *O quilombismo*. 2. ed. Brasília; Rio de Janeiro: Fundação Cultural Palmares; OR, 2002.
- NOGUERA, R. Afroperspectividade: por uma filosofia que descoloniza. *Portal Geledés*. Entrevista com o doutor em filosofia e professor da UFRRJ, Renato Nogueira, 12/07/2015. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/afroperspectividade-por-uma-filosofia-que-descoloniza/>. Acesso em: 23.set.2023.
- NOGUERA, R. Denegrindo a educação: um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, n. 18, mai./out. 2012, p. 62-73.
- NOGUERA, R. *O ensino de filosofia e a lei 10.639*. Rio de Janeiro: Pallas; Biblioteca Nacional, 2014.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *MANA*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1996, p. 115-144.

Sobre os autores

Elnora Gondim

Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). Docente da Universidade Federal do Piauí (UFPI).

Tiago Tendai Chingore

Pós-doutor em Educação pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Doutor em Filosofia pela Universidade de Pedagógica de Maputo. Docente da Universidade Licungo de Moçambique.

Paulo Jorge de Oliveira Viana

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). Graduado em Filosofia pela Universidade Entre Rios (PI) e em História pela Universidade Estácio de Sá (UNESA-RJ).

Recebido: 06/12/2023

Received: 06/12/2023

Aprovado: 16/01/2024

Approved: 16/01/2024

A questão da angústia como forma da existência própria em Martin Heidegger

The question of anguish as a form of a proper self-existence in Martin Heidegger

Manuela Saadeh

<https://orcid.org/0000-0003-3707-1921> – E-mail: santosmanuela0@gmail.com

RESUMO

Este artigo se constitui como uma breve exegese da primeira parte da obra *Ser e Tempo*, na qual Heidegger disserta sobre as disposições fundamentais que abrem o existir (*Dasein*) enquanto *ser-no-mundo*, e que são determinadas como: angústia, medo e tédio. Enquanto disposições fundamentais, elas se distinguem das suas manifestações fáticas de superfície, como os medos e pânicos (oriundos da disposição fundamental do medo), as inquietações e ansiedades (oriundas da angústia estrutural), o desinteresse e mesmo o aparente “contrário” deste último, a curiosidade devassadora (oriundos do tédio). Esses aqui são, para Heidegger, todos modos fáticos derivados das disposições fundamentais (estruturais) que podem ser assim apreciadas de forma ôntica (faticamente). Este artigo se propõe, portanto, a sucintamente elaborar uma exegese sobre esta questão na fenomenologia heideggeriana, para que possamos dar mais um passo na compreensão do que o filósofo pensa por respeito à estrutura própria do Ser-homem.

Palavras-chave: Ontologia. Fenomenologia. *Dasein*. Ser.

ABSTRACT

This article constitutes a brief exegesis of the first part of the work *Being and Time*, in which Heidegger discusses the fundamental dispositions that open existence (*Dasein*) as *being-in-the-world*, and which are determined as: anguish, fear and boredom. As fundamental dispositions,

they are distinguished from their surface factual manifestations, such as fears and panic (derived from the fundamental disposition of fear), restlessness and anxieties (derived from structural anguish), disinterest and even the apparent “opposite” of the latter, the overwhelming curiosity (derived from boredom). These here are, for Heidegger, all phatic modes derived from fundamental (structural) dispositions that can thus be appreciated ontically (phatically). This article proposes, therefore, to succinctly elaborate an exegesis on this issue in Heidegger’s phenomenology, so that maybe we can take one more step in understanding what the philosopher thinks with respect to the very structure of the Being-man.

Keywords: Ontology. Phenomenology. *Dasein*. Being.

Introdução

Para Heidegger, a disposição fundamental da angústia é o lugar da compreensão que pode sintonizar o *Dasein* a sua existência mais apropriada de si, menos perdida para o sentido estabelecido do ente no interior do Mundo de sentido no qual emerge. Desde a obra *Ser e Tempo*, podemos, num esclarecimento bem sucinto como nos permite a extensão de um artigo, indicar o que Heidegger pensa por respeito ao que ele nomeia de disposição fundamental da angústia – a qual se difere essencialmente daquilo que entendemos por medo. A disposição do medo concerne ao desconhecimento das possibilidades do ente com o qual o *Dasein* tem que lidar, seja que essa lida se constitua de uma intervenção direta sobre o ente, seja que se constitua da preservação do *Dasein*. Nas duas direções, o ente pode apresentar possibilidades nocivas dele na lida. A disposição da angústia é uma disposição ainda mais essencial que a do medo, porque concerne à condição estrutural de puro possível do Ser do *Dasein* o qual nunca está dado, consumado, subsistente, mas constantemente aí para ser (fático). Já a disposição fundamental do tédio tem, para Heidegger, sua origem no fato do *Dasein*, ao ser esta compreensão pré-ontológica, fenomenal, do seu próprio e contínuo Ser sempre aí *por ser* (o *poder-ser* [*Seinkönnen*]), isto é, de se compreender a si mesmo imediatamente como uma carga a ser portada, carregada e desdobrada. Todas essas disposições encontram seu agravamento no desdobramento fático do existir (histórico) na medida em que se reiteram mais profundamente no âmbito da impessoalidade pública da significação estabelecida do Mundo de sentido no qual já sempre somos lançados.

As disposições fáticas já são fundadas no fato de que somos já sempre dispostos pelo Mundo de sentido no qual emergimos, de tal modo que só posso ter uma indisposição disso ou daquilo faticamente porque já sou estruturalmente disposta:

A imperturbável equanimidade, assim como o tolhido descontentamento da ocupação cotidiana, o deslizar daquela a esta e vice-versa, o resvalo na indisposição, não são ontologicamente um nada, possam estes fenômenos alegados permanecer desapercibidos como o mais fugaz e indiferente *Dasein*. Que as disposições se deterioreem e possam virar [*umschlagen*], isto só significa que o *Dasein* está sempre já disposto (HEIDEGGER, 1993, p. 14).

Isto quer dizer que o *Dasein* só pode ter disposições de humor ônticas (fáticas) porque a estrutura de abertura, isto é, a compreensão, já se abre na condição de ser afinada ou desafinada: o *Dasein* sempre já se abre compreensivo na condição da afinação do seu Ser com um Mundo de significação possível o qual ele é e concerne. E como está o *Dasein* afinado com o

Mundo imediata e cotidianamente? Precisamente de modo “desafinado”, no modo da absorção no estabelecido: da compreensão impropria, impessoal e genérica do seu Ser, do Ser de outrem e do ente na lida. É a própria estrutura compreensiva enquanto disposição, no modo em que ela se dá dispondo o *Dasein* na impessoalidade do Mundo de sentido em que emerge, que se manifesta fenomenalmente no desafinamento deste ente com seu Ser próprio, com sua estrutura própria singular. E por isso Heidegger ensina que as possibilidades de abertura do conhecimento que o *Dasein* tem à mão no impessoal suportam muito pouco se colocar frente a este abrir originário das disposições, que outro não é que o abrir do Ser na angústia. Tal disposição fundamental, enquanto o fenômeno que, justamente pela fuga fática do *Dasein*, apela ao mais próprio e singular *poder-ser* livre, possibilita o resgate do seu Ser próprio frente à significação impessoal estabelecida do Mundo, ou seja: a disposição da angústia se manifesta a partir da dissonância da estrutura existencial de possível (singular) com a facticidade imediata estabelecida. Sendo assim, a angústia é a disposição fundamental que retira (fenomenalmente, isto é, não-tematicamente) o *Dasein* do mais imediato *poder-ser* impessoal dado para todos e para ninguém. E é aqui que entram todas as possibilidades tanto de liberdade do *Dasein*, quanto o contrário, ao se aferrar ainda mais no ente para tentar elidir esse “mal” que ele experimenta sempre já fenomenalmente por respeito ao seu próprio Ser imerso no discurso público do impessoal. Contudo, apesar da compreensão impessoal tentar elidir o fenômeno se aferrando ainda mais no estabelecido de sentido, Heidegger ensina que esse “mal-estar” nunca pode se apagar porquanto o *Dasein* não compreender, expressamente ou não, o seu existir como o que tem que ser constantemente assumido no seu Ser o mais próprio: o seu mais singular, inefável e indelegável *poder-ser*.

A disposição fundamental da angústia

Após o esclarecimento breve e introdutório do fenômeno pré-ontológico (não-teórico ou não-reflexivo) compreensivo da angústia, Heidegger começa a analisar a disposição fundamental da angústia enquanto isto desde o qual se ramificam todas as outras disposições fundamentais (medo, tédio). A sua elucidação nos esclarece mais pormenorizadamente acerca da estrutura da compreensão do *Dasein*. Para o filósofo o *Dasein*, enquanto um fenômeno de compreensão, é sempre já estruturalmente disposto, desde que a compreensão é estruturada pelo Mundo de sentido no qual emerge. Imediata e regularmente, o *Dasein* se desvia das disposições fundamentais (estruturais) da angústia e do medo, sendo que no medo ele se desvia do ente intramundano encontrado e na angústia ele se desvia dele mesmo enquanto Ser (*poder-ser*). Heidegger demonstra nos primeiros capítulos de *Ser e Tempo*, que essas disposições não se apresentam reflexivamente ao *Dasein* imediato porque o compreender se sustenta muito pouco reflexivamente frente a elas. A prática regular do compreender é sempre a da fuga do seu Ser enquanto puro possível, porque o *Dasein* se orienta primeiramente pelo ente intramundano compreendido implicitamente como subsistente no Mundo imediato da lida – pelo fato de, estruturalmente enquanto ocupação, já emergir absorvido no ente, o *Dasein* toma o ente subsistente que não tem a forma do seu Ser sempre como princípio para a compreensão do seu Ser próprio. Para Heidegger, a absorção do Ser do *Dasein* (enquanto *Ser-junto* ao ente intramundano encontrado e *Ser-com* com o outro *Dasein* no Mundo ocupado da lida), já manifesta de imediato, algo assim como uma fuga do *Dasein* dele mesmo enquanto este nada de subsistência; e é precisamente quando o *Dasein* está absorvido na significação impessoal, que esse caráter de fuga aparece juntamente com esta absorção do *Dasein* no impessoal. Heidegger ensina que o traço fenomenológico que evidencia o decair da compreensão enquanto fixação

no estabelecido impessoal se constitui enquanto esta fuga do *Dasein* dele mesmo (do seu Ser próprio, ao “apaziguar-se”, assegurar-se e alienar-se no discurso público), o que, para o filósofo, conduz o *Dasein* sempre mais para longe de si, isto é, para longe da sua possibilidade mais própria: o *ser-livre* deliberado para o seu próprio Ser, seu *poder-ser*.

No decair no imediato do sentido impessoal, no Mundo de sentido estabelecido e questionado, o *Dasein*, conseqüentemente, se renuncia diante dele mesmo enquanto propriedade de si – pois enquanto um fenômeno de compreensão, e conseqüentemente enquanto linguagem e significação, ele se vê sempre já apropriado pelo sentido impessoal do Mundo – e a angústia, enquanto a invocação oriunda da estrutura própria e singular que é o *Dasein*, se abre tanto mais nesta decadência. Este “diante do que” da angústia é o *Dasein* se angustiando enquanto Ser próprio, singular, no seu lançamento no Mundo de sentido impessoal que já era aí antes de ele ser, concernente também ao encargo do *Dasein* de ter que ser continuamente – e este Ser constantemente *por-ser* se fenomenaliza no sentido. (Enquanto um fenômeno de compreensão é, portanto, neste contínuo e inevitável “ter que ser própria ou impropriamente no sentido” que estão alocados para o *Dasein* todos os problemas concernentes à propriedade, à impropriedade, à liberdade, à escravidão, à responsabilidade). E como a angústia não é nenhum ente significado intramundano, ela não pode ter com o ente nenhuma conformidade essencial, isto é, nenhum ente entra em conformação com a angústia angustiando-se no lançamento do *Dasein* no Mundo (o ente só entra em conformação com a disposição do medo).

Na disposição da angústia, a totalidade de conformidade das significações interiores a um Mundo de sentido histórico-circunscrito, o todo da significatividade, se mostra finalmente sem interesse: nada do que algo possa significar ou ser importa. O *Dasein* enquanto um fenômeno natural de compreensão é, para Heidegger, sempre somente significação, linguagem, isto é, sempre somente possível, ele é inteiramente *no* e *enquanto* sentido. E o fenômeno da angústia mostra exatamente isso: porque o *Dasein* se toma seu Ser de imediato e irreflexivamente, ou seja, pré-ontologicamente pelo ente pensado enquanto uma concretude subsistente, ele tem que se angustiar frente a sua própria estrutura de possível sempre já experimentada pré-ontológica e fenomenalmente, frente ao que constitui seu Ser: o sentido, que é o âmbito do possível no qual ele pode somente ser e se mover – precisamente o *nada* (de coisa alguma) do seu Ser e, portanto, do Mundo de significação histórico-circunscrita enquanto um caráter deste Ser. A angústia enquanto fenômeno oriundo do ente que é pura abertura (compreensão) e curso de abertura se fazendo, lida com o *poder-ser* próprio no sentido e, portanto, o ente da lida pensado sempre implicitamente como um subsistente não pode ser questão para a angústia. Deste modo, o ameaçador da angústia não está ente algum (como acontece com o medo) e também não está em lugar nenhum; o *Dasein* angustiando-se fenomenal e originariamente, isto é, não-tematicamente, não sabe o que é *isto diante-do-qual* ele se angustia exatamente porque na compreensão imediata e regular, impessoal, ele foge e não se confronta com isto do qual ele desvia.

De fato, o que está em tudo e não está em lugar nenhum é precisamente o *poder-ser-no-mundo*. Heidegger esclarece com isto que este “diante do que” da angústia é, portanto, o próprio Mundo de sentido (enquanto um caráter do Ser do *Dasein*), pensado na perspectiva do puro Ser compreensivo. O angustiar-se é, por conseguinte, o que abre fenomenalmente, ou seja, não expressamente, a estrutura do Mundo enquanto Mundo – ele é o fenômeno que traz o *Dasein* a sua estrutura ela mesma e, portanto, é a disposição que possibilita o singularizar-se do *Dasein* no seu próprio Ser (para “fora” do impessoal). Na angústia, o Mundo impessoal, sempre pensado como uma concretude subsistente, deixa de oferecer significação, porque na medida em que o *Dasein* ouve à angústia singularizando-se (não *de mas*) em um Mundo impes-

soal, o ente pensado nestes termos deixa de ter sentido e o Mundo que não é ente algum se abre exatamente na sua importância:

O *diante-do-quê* da angústia se torna o nada e o “em nenhuma parte”. A insubordinação do nada intramundano e do “em nenhuma parte” não significa uma ausência do Mundo, significa antes, que o ente intramundano está nele mesmo tão inteiramente destituído de interesse que, sobre o fundamento desta *insignificância* do intramundano, o Mundo unicamente ainda se impõe na sua mundanidade (HEIDEGGER, 1993, p. 187).

Contudo, foi visto que este abrir do Mundo na angústia, Heidegger o esclarece, não significa que o *Dasein* consiga trazer esse abrimento fenomenal da angústia à condição de conceito: o *Dasein* não pensa este fenômeno, apenas só reage a ele fugindo dele, “virando-se de costas” para o *por-motivo-do-qual* da angústia, que é o seu próprio (ter que) *ser-no-mundo*, tendo continuamente este seu Ser existencial, possível, por ser fático.

A angústia é, nestes termos, a possibilidade da singularização do *Dasein*: ela pode retirá-lo, fenomenalmente, da compreensibilidade pública, mas também, ao mesmo tempo, por conta da fuga de volta para esta compreensibilidade pública, a angústia pode retirá-lo da possibilidade de se compreender dentro desta sua decadência impessoal¹. Há nesta verificação, uma ambiguidade: a angústia, por um lado interdita o *Dasein* à compreensão do seu Ser a partir da explanabilidade pública, porque essa compreensão, por momentos, não o satisfaz e, por outro, ela, imediata e regularmente, ao partir da sua derivação enquanto um “incômodo” fático, “impede” o *Dasein* (que se põe em fuga) de se ver determinado por esta explanabilidade pública. Heidegger ensina que enquanto singularizado no fenômeno da angústia, o *Dasein*, somente através da ocorrência fenomenal da estrutura sem a tentativa de compreendê-la *de algum modo*, isto é, de “enfrentá-la” sustentando-se nela, não pode se voltar para o *por-motivo-do-qual* dele próprio, ficando assim num impasse. É somente obediente à disposição fundamental da angústia, na escuta desta, que pode ocorrer de a compreensão da publicidade não orientar mais, o que pode lançar o *Dasein* para o seu *poder-ser* o mais próprio – podendo assim “sintonizar” a facticidade com sua própria estrutura existencial.

A angústia, enquanto fenômeno da estrutura singular *Dasein* é, portanto, o que pode colocar a compreensão em um estado da mais alta aporia – aporia esta, estritamente necessária ao *poder-ser* porque manifesta para o *Dasein* a possibilidade dele se retirar da publicidade, da sua “casa” cotidiana, para a estrangeiridade do *ser-no-mundo* que ele é estruturalmente, na medida em que, através do fenômeno da angústia, a compreensão genérica do seu Ser e do Mundo deixa de orientar ou de satisfazer. A angústia traz *fenomenalmente* (não expressamente) o *Dasein* diante dessa aporia e para a possibilidade do seu *ser-livre-para*; é, portanto, na medida em que a projeção se projeta a partir da sustentação na angústia, que se dá ao *Dasein* a possibilidade própria para uma liberdade.

E como a angústia não é produto de uma apreensão ou reflexão teórica, não poucas vezes o *Dasein*, sem refleti-la, toma-a como um incômodo, pensando que a publicidade impessoal, porque já sempre reiterada, assegurada, é sua “casa”, fugindo ao refletir sobre tal “sentimento”, ao tentar resgatar a intimidade e o conforto do seu Mundo público. A angústia então faz com que o *Dasein* se sinta estrangeiro por vezes, o acometendo dentro do que ele pensa ser a morada própria do seu Ser (o âmbito do impessoal). O *Dasein* se desdobra assim, quase que ininterruptamente, em uma “decadente renúncia oculta à perda de ambiência” (HEIDEGGER,

¹ Lembrando que o decair do *Dasein*, porque é fenômeno de compreensão, corresponde sempre somente a um decair do sentido, isto é, de Mundo.

1993. p. 189). Contudo, a sua ambiência própria é o “em casa” do seu Ser, que se configura enquanto a estrangeiridade ela mesma, concernente ao nada de ente próprio. Mas a forma como a qual o *Dasein* se depara com essa perda de ambiência no impessoal provocada por sua estrutura existencial através do fenômeno da angústia, é na forma da decadente renúncia oculta a esta perda. Esta renúncia oculta manifesta a perda da capacidade do *Dasein* de poder se desdobrar compreensivamente, de uma forma ou de outra, dentro da sua própria estrutura. Sendo assim, é o *ser-no-mundo* apaziguado no impessoal que é, ao contrário, a estrangeiridade fundamental posta pela angústia, e não o Ser próprio dele que seria tal estrangeiro; o que quer dizer que não é a estrangeiridade da angústia que se funda no impessoal, mas o impessoal que tem suas gêneses (enquanto fuga) na angústia estrutural. A “casa” do *Dasein* é, em verdade, o seu *Ser-com* e *Ser-junto* próprio, a cada vez, enquanto as suas possibilidades as mais próprias. Mas quando a estrangeiridade “da casa” posta pelo seu Ser próprio é “solapada” pelo ente intramundano no modo da compreensão genérica impessoal, as possibilidades de confronto com o próprio Ser se fecham sempre de novo. É preciso, portanto, compreender, isto é, *experimentar* o fenômeno, deixar ele ser. Ele dá indícios essenciais que não se sustentam porque não se os compreende, o que logo se transforma em ocupação imprópria.

A determinação do *Dasein* como *poder-ser* já o determina de partida, enquanto um *poder-ser* angustiado, incerto, e isto de forma tácita e imperiosa. A angústia estrutural é a incerteza decorrente da possibilidade constitutiva do Ser do *Dasein*, o que quer dizer que a angústia, originariamente, não se confunde com os sentimentos ônticos de angústia ou ansiedade (estes são oriundos dela). A angústia estrutural não tem nada ainda de uma tristeza, melancolia ou ansiedade; ela se fenomenaliza na tácita (e incompreendida tematicamente) certeza absoluta da incerteza e na compreensão pré-ontológica mais determinante porque a mais certa: a compreensão da possibilidade da impossibilidade (finitude). A angústia é assim, fenômeno do possível estrutural correspondente ao *poder-ser* projetivo, que nunca está dado. O *Dasein*, imediata e regularmente, compreende a angústia como um sentimento ôntico de inquietude e ansiedade, mas este não responde pela angústia estrutural porque a angústia não atormenta o *Dasein* como tais sentimentos – ela só o atormenta na medida em que ele não suporta sua própria condição estrutural de inefável, do Ser. Aqui ela se dissimula em angústia ôntica, nesse sentido da inquietação e do desentendimento com o real, mas ambos são fenômenos derivados, fundados no fenômeno estrutural. Não teria como o *Dasein*, sendo possibilidade pura, não ser no âmago do seu Ser angustiado, porque permanentemente ele está sob a determinação de um “desafio” do próprio Ser, uma vez que um ente sob total determinação do possível, do constante *por-ser*, só pode ser sempre um ente desafiado ele mesmo a ser². Uma das “provas” desta estrutura é um fenômeno decorrente da tácita e sempre implícita tentativa histórica (me-

² Todavia, devemos refletir que um tal “desafio” porque estrutural, não pode ser nada de “negativo” – ele é tão somente a maior positividade da estrutura do *Dasein*, porque corresponde ao fato concreto do seu Ser possível, corresponde ao seu contínuo *Ser-no-sentido-por-ser*. Nietzsche interpretou a angústia estrutural como a “ferida da existência” e acusou o Cristianismo de ter tentado fechar tal ferida que, para o filósofo, não se fecha. Mas a angústia não é pensada aqui como a “ferida da existência”, e sim como a determinação inelidível da constituição do Ser do *Dasein*, a cada vez, enquanto abertura projetiva. Ela é a forma existencial da compreensão do Ser, dessa própria abertura. Quando se fala em “ferida”, já se projetou um ressentimento sobre a estrutura. Um tal sentido de “ferida”, pelo contrário, pode sim se manifestar propriamente desde a não adesão, não sustentação, não aceitação e, portanto, fuga da angústia estrutural que angustia-se no possível do *poder-ser* [*Seinkönnen*] e do Mundo. A ferida aqui seria positiva, (no sentido da tentativa de suprimir a angústia) a qual se manifestaria então nos modos do se alienar e se apaziguar constantemente no “seguro” da subsistência percebida na compreensão pelo sentido público impessoal do ente. Mas toda a questão é que o *Dasein* não pode suprimir o aberto sempre por ser que constitui seu Ser próprio enquanto *Dasein*, pois suprimindo este aberto, ele simplesmente não pode ser. A “ferida”, talvez poderia se dizer então que se fenomenaliza quando há a tentativa de aterrar o Ser do *Dasein* enquanto *ser-no-mundo*, enquanto um Ser ao seu encargo para ser no aberto e no incerto como o *ser-no-sentido* *projetivo angustiado*, assegurando-o, encerrando-o e fechando-o constantemente em uma subsistência.

tafísica) do pensamento, de se assegurar em um conhecimento universal (ôntico) ou em uma subsistência que encerre de uma vez por todas esta angústia estrutural angustiando-se fenomenalmente no possível do Mundo; mas o inefável da possibilidade se manifesta justamente nestas tentativas. O contínuo (e existenciário) projetar-se angustiado silencioso sobre as próprias possibilidades desde o existencial *Ser-para-a-morte* [*der vorlaufenden Entschlossenheit*], isto é, o fenomenal projetar-se na condição do Ser enquanto antecipador das próprias possibilidades sempre à frente (inclusive o *précurso* tácito da última possibilidade, a mais própria), o *si-antecipado*, enquanto a compreensiva (de algum modo, tematizada) sustentação fática desta estrutura de possível e conseqüente recusa da subsistência, é o que, para Heidegger, concerne à propriedade do Ser do *Dasein*. A cura [*Sorge*] é a condição de possibilidade porque é a estrutura que, querendo ou não, através da angústia e do apelo da consciência (ouvido ou não), mantém fenomenalmente aberto para o *Dasein* este seu *si-antecipado* sempre por ser, esta sua absoluta ausência de subsistência pronta, dada. A estrutura da cura é a condição de possibilidade dessa estrutura de possível ser assumido faticamente (compreensivamente) pela via da angústia, a qual mostra precisamente ao *Dasein* que a ideia da subsistência, enquanto um dado concluído e pronto a ser reiterado, é a ideia que tacitamente tenta suprimir a “falta” existencial deste *si* possível sempre por ser faticamente.

Também, a determinação do *Dasein* pela possibilidade o mantém, através da disposição da angústia, em uma distância insuperável de todo ente nos limites da sua significação. De fato, a angústia é o anúncio e o apelo tácito do existir (desde o “apelo da consciência”) por respeito ao seu próprio Ser possível – e é nestes termos que ela mantém o *Dasein* em uma distância insuperável frente ao ente. E por isso o homem de Heidegger é um Ser da distância:

O homem é um Ser da distância! E somente por meio da distância real primordial é que o homem, na sua transcendência, reporta-se para todo o ente, e que a proximidade verdadeira com as coisas começa a crescer nele. Só a capacidade de ouvir na distância convoca o despertar da resposta naqueles que precisam estar próximos (HEIDEGGER, 1982, p. 220).

Porque nenhuma “concretude ôntica” basta para suprir esta distância abismal entre o sentido e o “sem sentido”, o *Dasein* sempre inevitavelmente mantém fenomenalmente (não-tematicamente) distante este seu *Ser-possível*, o qual não se funde a ente algum. Embora o *Dasein* seja ele mesmo constituído pelo *Ser-junto* e pelo *Ser-com*, isto é, pelo Mundo, este seu Ser não-subsistente impede estruturalmente qualquer pretensão de acoplamento ao ente ou de dissolução do encargo da existência na subsistência. A angústia vai sempre manter fenomenalmente distante da estrutura tanto o ente que não tem a forma do Ser do *Dasein* (o *à-mão* e o subsistente) quanto o outro *Dasein* (enquanto *outra* estrutura de possibilidade); embora o *Dasein* só exista tendo que se orientar pelo ente nos três modos nomeados.

A angústia é a invocação da cura, é fenômeno oriundo do integral *ser-no-sentido* e do Mundo enquanto um caráter do Ser do *Dasein*. A seguir, pensaremos a angústia no plano da estrutura da cura, para ver como é que este *ser-no-mundo* é sempre o *ser-no-mundo* ocupado enquanto o primordial Ser *si-antecipado*, posto que a angústia se manifesta na tácita, fenomenal e pré-ontológica compreensão do Ser nunca dado, assegurado, mas sempre à frente (por ser) do *Dasein*. O fundamento mais elementar da angústia é precisamente a ausência deste *si*. E o *Dasein* não se volta compreensivo para este *por-motivo-do-qual* da angústia porque ele, de certa forma, expressamente ou não, teme encontrar somente um “vazio”, uma vez que vai sempre encontrar este seu “eu” (isto é, as verdades e orientações que lhe constituem) enquanto o singular *nada* de ente, nada de subsistência, nada de concretude, concernente ao Mundo no

qual o *Dasein* é a pura reiteração de um sentido histórico-circunscrito – isto que o configura como um ente que necessita, permanentemente, de orientação para *poder-ser*.

A estrutura da cura [*Sorge*]

Após o abrimento prévio desta estrutura existencial a partir do fenômeno da angústia, Heidegger pôde finalmente transcender o fenômeno *ser-no-mundo* para pensar mais profundamente o lugar próprio onde a angústia se enraíza, a estrutura mais elementar determinante do *poder-ser* do *Dasein*: a cura [*Sorge*]. A pergunta que pretendia saber se é possível apreender a totalidade estrutural do Ser do *Dasein* pela via da angústia, foi respondida positivamente: “o conjunto do fenômeno da angústia manifesta, portanto, o *Dasein* enquanto o fático *ser-no-mundo* existente” (HEIDEGGER, 1993. p. 191). Na verificação tácita fenomenal (não teórica), do existencial *si-antecipado* [*sich-vorweg*], a projeção enquanto a própria estrutura do Ser deste ente, o *Dasein* está lançado tendo seu existir para ser, entregue a ele mesmo para realizar. É essa compreensão fenomenal e pré-ontológica de que o existir está entregue a sua própria possibilidade para ser, que Heidegger pôde sintetizar neste esquema: o *si-antecipado*. O *si* tem aqui o sentido de completude, do “é” subsistente, de perfeição, de configuração determinada, fixada, concluída, consumada; precisamente o que nunca se dá para o *Dasein* e, portanto, o que é o continuamente buscado. A projeção existencial enquanto a estrutura da compreensão do Ser, configura o *si* sempre à frente, adiantado, sempre aí por ser; este é o ponto de partida do fenômeno da angústia e o ponto de chegada dela, na morte.

O *em-face-do-que* da angústia é o *poder-ser-no-mundo*; isto é, a angústia se angustia pelo *ser-no-mundo* enquanto *poder-ser*. Todo o conjunto do fenômeno da angústia manifesta, nestes termos, o *Dasein* no plano estrutural da existencialidade do *ser-no-mundo*, sendo que: “os caracteres ontológicos fundamentais desse ente são a sua: existencialidade, a facticidade e o *ser-cadente*” (HEIDEGGER, 1993. p. 191). Em suma, os três momentos da estrutura da cura são: a existencialidade, a qual prefigura a constituição formal-ontológica imediata concernente à projeção, a abertura; a facticidade que concerne ao lançamento, onde sempre se projeta o *Dasein*, o aberto do Mundo; e o *Ser-cadente* do *Dasein* enquanto lida ocupada, propriamente o modo dessa facticidade se apresentar, a determinação dessa facticidade, deste “já lançado”, a queda. Esses três momentos são distintos, mas não podem ser pensados de modo estanque, isolados, como partes subsistentes que entram ou não em uma conexão: um momento só se manifesta articulado no outro. É na unidade dessas determinações, que o Ser (ontológico) do *Dasein* de todo se torna perceptível.

A sentença de Heidegger: “O *Dasein* é um ente que marcha para ele mesmo”, inaugura para o pensamento todo o processo de articulação existencial deste ente, o que ainda é uma constatação ontológica da forma fática dele ser em consequência do seu *si-antecipado* – a marcha é a consequência do *si-antecipado*, uma vez que o *Dasein* só tem a possibilidade de marchar para seu próprio Ser porque, enquanto *poder-ser*, ele não tem este seu Ser efetivado, subsistente. Podemos concluir então que o primeiro momento da estrutura *Dasein* é precisamente o “não ter o *si*”: o *Dasein* é “em-si” sem o “*si*”, ele é, enquanto totalidade estrutural, a “não completude” da subsistência, o “não ser subsistente”, a pura abertura, a pura marcha enquanto fenômeno de projeção compreensiva. Heidegger esclarece que este *marchar para* se configura enquanto o projetar-se para uma compreensão sempre já aí pressuposta em uma totalidade de conformidade, em vista de um *poder-ser* em lida. Este aqui, enquanto aquilo *por-motivo-do-qual* o *Dasein* é tal como ele é, é sempre já lançado, e o é porque a projeção se projeta para a

reiteração do que já está aberto enquanto possibilidade e sentido, ou seja, para a pura necessidade ontológica do *poder-ser*. E a angústia é a disposição que funda para o *Dasein* a compreensão tácita de que há um *poder-ser* ao invés de uma subsistência dada; se assim não o fosse, o *Dasein* não poderia ter fenomenalmente o problema de algo outro que a sua imersão no ente intramundano e na publicidade impessoal. Mas o *poder-ser* na publicidade do impessoal é sempre também fundamentalmente marcha para o próprio *poder-ser*, neste caso, impessoal. Acontece que por conta do fenômeno da angústia, se realça um problema neste *poder-ser* impessoal. A possibilidade de ser para o mais próprio *poder-ser* significa que o *Dasein* é estruturalmente seu próprio-singular *poder-ser* sempre já (estruturalmente, não faticamente) antecipado. O *Dasein* está sempre já à frente de si mesmo enquanto projetivo, ao mesmo tempo em que está atrás de suas possibilidades enquanto lançado, o que gera essa condição "circular" intransponível de possível. O *Dasein* marcha para porque se manifesta essencialmente enquanto o originário e livre *nada de fundamento* (cf. HEIDEGGER, 1979, p. 140-148), enquanto ele mesmo o "(a-)fundamento" fundador concernente a sua estrutura de compreensão do Ser própria a cada vez. Esta nada (de ente), enquanto o "fundamento" do Ser, "se revela na angústia" (HEIDEGGER, 1973, p. 57).

O sustentar-se na angústia se angustiando frente à determinação impessoal, significa se projetar para a possibilidade mais própria enquanto *poder-ser-no-Mundo*, a qual, por sua vez, só pode ser compreendida se o *Dasein* já existe fenomenalmente sob a disposição da angústia e, portanto, sob a determinação estrutural possível de um *querer-ter-consciência* [*Gewissen-haben-wollen*], oriundo da possibilidade da sua abertura própria (cf. HEIDEGGER, 1993, §60). Se o *Dasein* singular não se desdobra compreensivo (fático) de uma forma ou de outra aí, não pode compreender este seu *poder-ser* estrutural a cada vez aberto a ele: o *poder-ser* o mais próprio. E precisamente por isso, não há para esta filosofia compreensão sem ser (experiência fática). Isto quer dizer que se o *Dasein* não estiver *sendo* sua própria compreensão, não há a possibilidade desta mesma compreensão ser própria, pois o *Dasein* enquanto um fenômeno de compreensão, só pode ser (faticamente) o que compreende. E é por isso que o *Dasein*, determinado pelo impessoal, pode estudar anos a fio um mesmo autor e não compreendê-lo propriamente, uma vez que o que possibilita a compreensão das nuances fundamentais de um pensamento é poder estar *sendo* em tal compreensão – o que não significa que o *Dasein* deva se mover de modo "prático" ao invés de "teórico":

A cura, enquanto cuidado ocupado, abarca o Ser do *Dasein* tão originária e integralmente, que é necessário pressupô-la continuamente enquanto um todo na distinção do procedimento teórico e prático, sem que se possa construí-lo com estas faculdades e com a ajuda de uma dialética necessariamente sem base por infundada existencialmente (HEIDEGGER, 1993, p. 300).

Sem a compreensão ontológica propriamente verificada e experimentada na facticidade, o *Dasein* pode então repetir o que "apreendeu" e armazenar uma imensidade de conceitos compilando-os na memória; mas, no momento em que o *Dasein* em lida tiver que manifestar espontaneamente tal compreensão no seu imediato afazer, a compreensão impropriamente teórica do seu Ser (sempre já perdido para o impessoal) não a tem e não pode tê-la à mão. Isto porque tais nuances próprias a um pensamento aparecem tão somente a partir de um *situamento* (fático) do encontrar-se compreensivo, e não meramente através da pura "teoria" memorizada. O fato da compreensão do *Dasein* poder estar fora deste seu ser fático, fora das suas projeções *existenciárias*, não carrega para o imediato da lida a compreensão que ele se propôs a ter – tal desapropriamento do sentido (a não atinência ao fenômeno) se dá porque,

para a compreensão impessoal, os conceitos não aparecem experimentados: o que aparece é tão somente a repetição da razão articulada. E, precisamente, não é possível a compreensão a cada vez na lida, a cada projeção, se manifestar através da lógica racional (que se quer aplicável, igualando todo variável), pois enquanto um pensamento subsistente que se quer fixado, tal lógica não tem conexão essencial com o momento; o momento, a lida, não concerne ao seu Ser. Pode-se assim formalizar e repetir o próprio no discurso mas, contudo, pode-se verificar na ação (onde efetivamente se mostra a compreensão) a falta deste próprio, posto que o *Dasein* só pode ser de fio a pavio (isto é, de fato) a sua própria compreensão. Isto, já ensinava Parmênides, “ser e pensar são o mesmo”. Por isso Heidegger frisa sempre mais que o *Dasein* deve poder não só compreender formalmente, mas, porque a sua estrutura é a de um possível fático, ele deve poder estar faticamente na determinação própria do seu existir desde o existenciário “querer ter consciência” desde o apelo da consciência disposto na angústia, para que haja a possibilidade real de compreensão da estrutura. Isto porque é sempre o *poder-ser* fático que deixa o abrimento compreensivo se mostrar. É então, somente na facticidade, na lida, não fora dela, que a compreensão, enquanto

[...] a abertura *própria*, modifica com a mesma originalidade o “descobrimento” do Mundo fundado nela e a abertura do coexistir dos outros. Não é que o “conteúdo” do “Mundo” *à-mão* se torne outro, nem que o círculo da coexistência seja trocado, mas o compreensivo ser-por-respeito ao *à-mão* ocupando-se dele e o “coexistir assistindo a outrem” são agora determinados a partir do poder-ser-o-Mesmo mais próprio de ambos (HEIDEGGER, 1993, p. 297s).

Só quando obediente à angústia estrutural do singular *poder-ser*, pode o *Dasein* resgatar sua propriedade compreensiva na lida com as coisas e com o outro, propriedade esta que nunca se dá por antecipação no lançamento (a propriedade estrutural é antecipada enquanto fenômeno; mas o *Dasein* enquanto um fenômeno de compreensão, tem que poder ser compreensivamente este seu fundamento). Como a estrutura do existir não permite qualquer conteúdo imutável ôntico posto por uma regra geral, como pretende a Metafísica, o *Dasein* é sempre o “fora” *no momento*, sempre o permanente não-subsistente *por-ser* nas necessidades da lida e na possibilidade de resgate do seu Ser próprio.

Conclusão

O que é logrado com a analítica do *Dasein* na primeira seção de *Ser e Tempo* (e ainda não na sua totalidade fenomenal) é o fenômeno *ser-no-mundo*. Tal analítica excluiu de si qualquer forma de dogmatismo, uma vez que, se a existência é uma ideia manifesta no *Dasein* fenomenalmente enquanto compreensão da sua facticidade, então isto comprova que o seu pressuposto não se constitui de nenhuma ideia dogmática imposta ao ente privilegiado. E ainda que o *Dasein* já recubra essa ideia sob a perspectiva da subsistência, do mesmo modo que recobre a utensilidade imediatamente apreendida do ente pela subsistência, o que Heidegger faz notar na primeira seção de *Ser e Tempo*, é que esta compreensão pré-ontológica da sua própria estrutura resiste sempre, e se manifesta enquanto tal enquanto angústia a despeito da tendência do *Dasein* de se ver e ver tudo sob o véu da da subsistência.

Heidegger compreende que a essência do *Dasein* é a sua existência e isto quer dizer: o *Dasein* é nessa constituição na condição de Ser a pura marcha para o seu próprio Ser – ou seja, ele é, permanente e estruturalmente, enquanto *poder-ser*, seu Ser ausente, seu Ser por ser: o *si-antecipado*. Este momento é a condição estrutural primária de possibilidade de todo e cada

Dasein, a qual já contém, necessariamente em si, uma determinação temporal: sempre sou, originariamente, somente a marcha contínua *para* o meu *poder-ser* enquanto compreensão, isto é, a marcha contínua da própria compreensão para ela mesma enquanto um fenômeno do Ser.

A partir desta primeira analítica também pudemos compreender que o *Dasein*, a cada vez meu, é concreto, isto é, ele é de fato e não meramente formal, exatamente porque se ele fosse este geral formal ôntico conceitual, ele não poderia ser estruturalmente livre porque não poderia ser a cada vez este “meu” (si)Mesmo. Concluímos também que o *Dasein* enquanto lançado é sempre já trazido essencialmente à compreensão de si mesmo a partir do Mundo e não a partir da compreensão dele mesmo enquanto o ente próprio e singular que ele é. Nestes termos, *sendo*, ele é o *poder-ser* que pertence a ele mesmo e enquanto ele mesmo não próprio, pois já sempre determinado, enquanto o *poder-ser* que ele é a cada vez, pelo imediato Mundo impessoal. Ele é estruturalmente a propriedade, a estrutura é sempre tal como ela é integralmente, mas na sua facticidade ela é própria ou imprópria, sendo que, imediata e regularmente, o *Dasein* já é dado a si mesmo pela compreensão impropria do seu Ser apropriado pelo Mundo da lida. Ele já é dado a si mesmo, portanto, na condição da alienação da sua própria liberdade. Ele é o ente que, enquanto um fenômeno de compreensão, não é (fático) de partida seu fundamento, mas tem seu fundamento por ser, isto é, por compreender. Podemos perceber com isto, que tal alienação é, por conseguinte, sempre uma ocorrência fática e nunca estrutural, porque o *Dasein* pode sempre retornar compreensivamente, enquanto projeção (desde a sustentação na angústia), à sua estrutura, para o seu *ser-livre* para suas projeções existenciárias. Nestes termos o *Dasein* tem sempre, continuamente, o dever de se resgatar, ele nunca existindo vai partir do próprio, uma vez que o Mundo no qual ele emerge é um caráter constitutivo do seu próprio Ser. Como visto, o seu Ser próprio será sempre conquista, será sempre continuamente o resgate do seu *poder-ser* imerso no impessoal ou na impropria determinação do seu Ser sempre já tomado pelo ente. Isso porque o *Dasein* só é enquanto o ente que pode existir tão somente entregue a si enquanto o ente que ele é, existindo, o fundamento do seu *poder-ser*. Assim, o estrutural existencial da cura é assim como que “o outro” (primordial) do mesmo fenômeno; e só por isso pode o *Dasein* se resgatar, porque a estrutura existencial (sempre própria) não é idêntica à facticidade que pode ser própria ou imprópria. Efetivamente, em termos de abertura, o fático é o fundamento, o começo, para o *poder-ser* dentro da impropriedade. “Tudo começa pelo futuro”, ensina Heidegger. Ou seja, tudo principia desde o *si-antecipado*, desde a projeção enquanto a condição de possibilidade, mas, faticamente, tudo começa pelo *sido*, ou seja, pelo lançamento. A estrutura da cura é reiteração (temporal) da compreensão, que é sempre fática; e para que a estrutura possa ser tal, a condição de possibilidade (o *Ser-projetivo*) já tem que ter sido dada. Portanto, o *Dasein* é tanto seu fundamento ontológico (*si-antecipado*) quanto seu fundamento ôntico – no estrutural existencial só há o próprio, primeiro porque aí há só a estrutura de possibilitação ela mesma, segundo porque o improprio só pode advir de um próprio (da estrutura de possibilitação pura e simples).

Referências

HEIDEGGER, M. Que é Metafísica? In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. 17. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag Gmbh e Co. 1993.

HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência do Fundamento*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, M. *The Metaphysical Foundations of Logic*. Translated by Michael Heim. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1982.

Sobre a autora

Manuela Saadeh

Pós doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (2022). Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2015 a 2019). Mestre em Filosofia pela UFRJ (2014), com foco na filosofia de Martin Heidegger.

Recebido: 14/09/2023
Aprovado: 16/04/2024

Received: 14/09/2023
Approved: 16/04/2024

Outras filosofias? Notas sobre a proposta de descolonização filosófica

Other philosophies? Notes on the philosophical decolonization proposal

Dannyl de Castro

<https://orcid.org/0000-0003-4061-3664> – E-mail: dannyeltelesdecastro@gmail.com

RESUMO

O objetivo deste artigo é refletir sobre a descolonização filosófica proposta por alguns pensadores latinoamericanos e africanos contemporâneos, entre os quais destacamos Enrique Dussel, Raúl Fornet-Bettancourt, Nelson Maldonado-Torres, Renato Nogueira e Mogobe Ramose. Tais pensadores sustentam que o problema central do eurocentrismo filosófico e da colonialidade como um todo é ontológico, resultando na exclusão e ocultação de uma pluralidade filosófica. Metodologicamente, trata-se de um estudo bibliográfico que busca estabelecer um diálogo intercultural crítico com os autores evidenciados. Entre os resultados, destaca-se o apontamento da necessidade de compreensão da natureza pluriversal da filosofia, entendida pelos autores consultados como uma potencialidade humana inerente aos diversos povos e culturas da humanidade.

Palavras-chave: Filosofia latino-americana. Filosofia africana. Filosofia intercultural.

ABSTRACT

The objective of this article is to reflect on the philosophical decolonization proposed by some contemporary Latin American and African thinkers, among whom we highlight Enrique Dussel, Raúl Fornet-Bettancourt, Nelson Maldonado-Torres, Renato Nogueira and Mogobe Ramose. These authors maintain that the central problem of philosophical eurocentrism and coloniality

as a whole is ontological, resulting in the exclusion and concealment of a philosophical plurality. Methodologically, it is a bibliographical study that seeks to establish a critical intercultural dialogue with the highlighted authors. Among the results, stands out the need to understand the pluriversal nature of philosophy, understood by the consulted authors as a human potential inherent to the different peoples and cultures of humanity.

Keywords: Latin American Philosophy. African Philosophy. Intercultural Philosophy.

Introdução

O projeto colonial europeu alcançou muitas vitórias políticas, econômicas, territoriais, culturais, etc., para aqueles que o idealizaram. Porém, a tarefa de submeter o outro, “conquistá-lo”, vencê-lo, dominá-lo, não se encerra com o fim da ação colonial, pois a colonialidade implantada nas formas de produção e reprodução do conhecimento e da filosofia permanece surtindo efeito, como uma espécie de programação mental, até os dias de hoje.

Esta é uma das razões que levaram Enrique Dussel, filósofo argentino radicado no México, a acreditar na necessidade de reconstruir a integridade histórico-filosófica da América Latina. Em sua obra *Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad*, Dussel (2017) sustenta que o desenvolvimento da civilização capitalista, aliado ao colonialismo, permitiu à filosofia latino-medieval, antes regional e restrita ao continente europeu, posicionar-se como a filosofia moderna europeia. Isto se deu, por um lado, pela decaída de outras filosofias regionais, como a chinesa, a árabe, a hindu, a budista, entre outras, e por outro, pela total negação e invisibilização das filosofias ameríndias e africanas:

A expansão colonial moderna, devido à abertura de Portugal ao Atlântico, na África, e mais tarde ao Oceano Índico, que então ultrapassou o “muro” do Império Otomano, e o da Espanha em direção ao Caribe e à América, sitiou o mundo Islâmico e paralisou o seu desenvolvimento civilizacional (e, portanto, filosófico) desde o final do século XV. A filosofia árabe clássica não conseguiu superar a crise do califado de Bagdá e declinou definitivamente. Da mesma forma, a presença do Império Mongol também destruiu a possibilidade de um novo desenvolvimento das filosofias budista e vedanta no século XVI. Por sua vez, desde finais do século XVIII, a China começou a sentir o peso de não ter sido capaz de levar a cabo a Revolução Industrial como a Grã-Bretanha o faria, e também deixou de produzir novas filosofias hegemônicas desde finais do século XVIII. Na América Latina, o processo de conquista espanhola destruiu todos os recursos teóricos das grandes culturas ameríndias e, posteriormente, as colônias espanholas e lusitanas não conseguiram superar as conquistas da escolástica renascentista do século XVI, não alcançando grande criatividade através da escolástica barroca (DUSSEL, 2017, p. 22)¹.

¹ “La expansión colonial moderna, por la apertura de Portugal al Atlántico, en la África, y después en el océano Índico, que superó entonces el ‘muro’ del Imperio otomano, y la de España hacia el Caribe y América, sitió al mundo islámico y paralizó su desarrollo civilizatorio (y filosófico, por lo tanto) desde finales del siglo XV. La clásica filosofía árabe no pudo sobreponerse a la crisis del Califato de Bagdad y decayó definitivamente. Asimismo, la presencia del Imperio mongol destruyó igualmente la posibilidad de un nuevo desarrollo de las filosofías budista y vedanta en el siglo XVI. Por su parte, desde finales del siglo XVIII, China comienza a sentir el peso de no haber podido realizar la Revolución Industrial como la haría Gran Bretaña, e igualmente deja de producir nueva filosofía hegemónica desde finales del siglo XVIII. En América Latina, el proceso de conquista española destruyó todos los recursos teóricos de las grandes culturas amerindias y, posteriormente, las colonias españolas y lusitanas tampoco pudieron superar los logros de la escolástica renascentista del siglo XVI, no alcanzando gran creatividad por medio de la escolástica barroca”.

Desse modo, a filosofia moderna europeia logrou a si mesma e ao resto do mundo colonial em extrema prostração o título de “filosofia universal”. Tal universalidade, nos diz Dussel, é inválida, pois na realidade se trata de uma filosofia particular, regional, que foi imposta, de forma tirana, por meio da ação colonial, como a melhor e mais segura maneira de produção do conhecimento.

A mudança de paradigma ocorre, segundo Dussel (2014, p. 209), quando os integrantes de outras tradições filosófico-culturais tomam consciência de sua própria história filosófica, bem como de seu valor. Nesse construto, o presente trabalho propõe situar o tratamento da questão da descolonização filosófica a partir do pensamento esboçado por autores latino-americanos, entre os quais Enrique Dussel, Nelson Maldonado-Torres, Paulo Freire e Aníbal Quijano, bem como pensadores/pesquisadores africanos, com destaque para a construção teórica de Mogobe Ramose acerca da pluriversalidade da filosofia.

O problema filosófico

Por muitos séculos, a filosofia foi concebida como “criação do gênio helênico”, ou “mi-lagre” grego responsável pela passagem do *mythos* ao *logos* (REIS, 2021, p. 334). A partir de Tales de Mileto, Sólon, Eudoxo, Pitágoras e Platão, a relativização do conhecimento mítico possibilitou um afastamento da crença mitológica em razão da supervalorização do conhecimento lógico, caracterizado por discursos claros, objetivos e ordenados em que se assume o sentido racional daquilo que pode ser explicado pelo ser humano (consciência filosófica). Nessa direção, descredibiliza-se completamente o pensamento não-grego pela natureza entendida como sendo mítica ou religiosa (irracional, segundo os critérios da tradição filosófica grega) de suas reflexões, assim como também pelo seu assentamento na tradição oral.

Apesar de convencionalmente aceita pelos seguidores da filosofia moderna ocidental, a teoria do helenismo nato da filosofia vem sendo desconstruída há alguns anos, sobretudo por filósofos africanos e latino-americanos. Autores como George James, Cheikh Diop, Théophile Obenga, Molefi Asante, Mogobe Ramose e José Nunes Carreira advogam a hipótese de a filosofia não ter nascido grega. Com base em fontes históricas diversas, estes autores expõem a ocorrência de textos filosóficos egípcios anteriores aos escritos gregos. Tais fontes levariam a crer que os gregos “meramente continuaram e desenvolveram, às vezes parcialmente, o que os egípcios inventaram” (DIOP, 1974, p. 230).

O filósofo Molefi Asante (2014, p. 119), indaga-nos: “por que os filósofos gregos estudaram na África?”. Conforme o autor, o motivo é a seguir explicitado:

Tales, o primeiro filósofo é lembrado por ter estudado na África. Dizem que aprendeu filosofia dos egípcios. Eles estudaram no Egito porque era a capital cultural do mundo antigo. Pitágoras é conhecido por ter estudado por pelo menos vinte e dois anos na África. Pode-se obter uma boa educação em vinte e dois anos, talvez até alcançar um Ph.D.! Os gregos buscavam a informação filosófica que os africanos possuíam. Quando Isócrates escreveu sobre seus estudos no livro *Busirus*, disse: “Eu estudei filosofia e medicina no Egito”. Ele não estudou esses assuntos na Grécia, na Europa, mas no Egito e na África. Não é só a palavra filosofia que não é grega, a prática da filosofia já existia muito antes dos gregos. Imhotep, Ptahhotep, Amenemhat, Merikare, Duauf, Amenhotep, filho de Hapu, Akhenaton e o sábio de Khunanup, são apenas alguns dos filósofos africanos que viveram muito tempo antes da Grécia ou de algum filósofo grego existir (ASANTE, 2014, p. 119).

Para o filósofo brasileiro Renato Noguera, contudo, o nascimento da filosofia é um falso problema:

Não se trata de afirmar que a filosofia nasceu no Egito e substituir Tales de Mileto ou Platão por Ptahhotep. Não pedimos a retirada da “certidão grega da filosofia” dos manuais, mas sim que ela não venha sozinha, sem o registro de que existem posições a favor do nascimento africano. Os manuais de filosofia precisam incluir versões diversas sobre suas origens, reconhecendo a legitimidade de todas, assim como não ignoramos perspectivas diferentes em várias questões filosóficas. É perigoso e reducionista para uma boa formação filosófica limitar toda a filosofia a poucas tradições. Com efeito, o problema não seria estritamente teórico, mas político (e obviamente filosófico). O projeto de dominação do Ocidente tem um aspecto epistemológico que pretende calar qualquer filosofia que tenha sotaques diferentes. Afinal, a filosofia foi “eleita” como suprassumo da cultura ocidental (NOGUERA, 2015, p. 1).

Segundo Enrique Dussel (2017, p. 15), o ato de deixar para trás a pura expressão racional mítica para, semanticamente, atribuir a certos termos ou palavras um significado unívoco, definível, com conteúdo conceitual resultante de uma elaboração metódica, analítica, que pode ir do todo às partes para fixar gradualmente seu significado preciso, ocorreu em todas as grandes culturas urbanas do Neolítico. Ou seja, se esta é uma prerrogativa que determina o surgimento de uma consciência filosófica em determinado contexto, nos termos de Dussel, a filosofia se desenvolveu concomitantemente nos quatro cantos do mundo.

Conforme o autor, as narrativas com categorias filosóficas aparecem na Índia (posterior aos *Upanishads*), na China (a partir do *Livro das Mutações*, ou *I Ching*), na Pérsia, na Mesopotâmia, no Egito (com textos como o denominado “filosofia de Menfis”), no Mediterrâneo oriental (entre fenícios e gregos), nos Andes (entre os aymaras e quéchuas que se organizaram no Império Inca), etc. (DUSSEL, 2017, p. 16).

A este respeito, Dussel menciona alguns exemplos na obra *Filosofías del Sur*. Entre os astecas, *Quetzalcóatl* era a expressão simbólica de um deus dual original (“é composto de *quetzalli*, palavra que designa as preciosas penas verdes brilhantes da cauda do pássaro *quetzal*, [...] e *cóatl*, ‘serpente’” (LEÓN-PORTILLA *apud* DUSSEL, 2017, p. 15)) que os *tlamatinime* (“os que sabem das coisas”, a quem Frei Bernardino de Sahagún chamava de “filósofos” (DUSSEL, 1995, p. 25)) chamavam *Ometéotl* (*ome*, “dois”, e *téotl*, “o divino”), deixando de lado o símbolo. No caso chinês, não se pode ignorar a densidade argumentativa e racional dos escritos de filósofos como Lao-Tse e Confúcio; a filosofia confuciana atravessou 2.500 anos, com clássicos em cada século, inclusive durante a modernidade europeia, como é o caso dos autores Huang Zongxi (1610-1695) e Wang Yangming (1472-1529), tendo este último desenvolvido a tradição neoconfuciana que se prolonga até os nossos dias.

Entre as filosofias indostânicas, Dussel cita um trecho do *Chandogya Upanishad* indiano em que há uma reflexão sobre o Ser (*sat*) e o Não-ser (*asat*), onde diz-se que aquele emergiu deste: “Como isto poderia ser? Como poderia o Ser emergir do Não-ser? Pelo contrário, querido, no começo do mundo só existia o Ser”, diz o texto indiano. Nessa direção, o filósofo argentino indaga-nos: “Isso não é filosofia? Seriam, ao contrário, Parmênides ou Heráclito filósofos, e os da Índia não? Qual seria o critério de demarcação entre o texto citado e o dos pré-socráticos?” (DUSSEL, 2017, p. 17)².

Ainda a respeito das filosofias orientais de grande importância para a história da filosofia mundial, o próprio hinduísmo apresenta uma série de categorias e noções filosóficas, como os conceitos de: *brahman*, que se refere à totalidade do Universo; *atman*, que está relacionado com a subjetividade; *karma*, entendido como a ação humana e *moksha*, que faz referência à

² “¿No es esto filosofía? Por el contrario, ¿fueron Parménides o Heráclito filósofos y no los de la India? ¿Cuál sería el criterio de demarcación entre el texto citado y el de los presocráticos?”

relação entre o *atman* e o *brahman*. Esses são os núcleos centrais através dos quais foi construído um discurso categorial filosófico desde o século V a.C., que alcançou um desenvolvimento clássico quase mil anos depois, com Adi Sankara (788-820), e que ainda hoje se faz presente (DUSSEL, 2017, p. 17). Por sua vez, a filosofia budista nega os conceitos de *brahman* e *atman* a partir de Siddhartha Gautama (563-483 a.C.), através do entendimento de que a totalidade do universo é um eterno devir interconectado, negando ainda mais claramente as tradições míticas (como a dos Vedas) e construindo uma narrativa estritamente racional.

Dussel sustenta que a filosofia grega foi um exemplo do gênero entre as filosofias produzidas pela humanidade, e historicamente desenvolveu-se ao se entranhar nas filosofias do Império Romano, que, por sua vez, abriu um horizonte cultural para o que o autor chama de “Idade Média europeu-latino-germânica” (DUSSEL, 2017, p. 18). Esta última, por fim, culminou na tradição da filosofia europeia que fundamentou o fenômeno da Modernidade – com a invasão da América, a instalação do colonialismo e do capitalismo – e se tornou a civilização central e dominante do sistema-mundo até a Revolução Industrial, desde o final do século XVIII até o início do século XXI. Para Dussel, isso produz um fenômeno de ocultação e distorção na interpretação da história, que nos impede de ter uma visão de mundo do que realmente aconteceu na história da filosofia.

Muitos advogam que a filosofia é grega em razão da sua etimologia, contudo, autores como Asante (2014), González (2011), Dussel (2017), Fernet-Betancourt (2011) e Ramose (2011)³ defendem que essa prática (a de filosofar) apenas chegou até nós pela clássica definição grega que une os termos *philo* (amor ou amante) e *sophoi* (sabedoria) em razão da dominação imperialista explicitada no parágrafo anterior. Em seu texto sobre o paradigma da afrocentricidade, Asante (2014) questiona a respeito da origem do termo *sophia*, evidenciando que este remete ao termo *seba* (sábio), da língua africana *Mdu Ntr*, do antigo Egito. Segundo o autor, essa palavra aparece pela primeira vez em 2052 a.C., muito antes da existência da Grécia ou do grego, e deu origem aos termos *sebo*, em copta, e *sophoi* ou *sophia*, em grego.

Por sua vez, no manuscrito *Filosofía Intercultural*, Raúl Fernet-Betancourt (2011) toma a etimologia da palavra filosofia como uma “hipoteca normativa” em que atividade humana designada na Grécia por esse termo não pode ser vinculada a nenhuma exclusividade do espírito grego ou da cultura grega. Também nessa direção, Mogobe Ramose, em diálogo com Théophile Obenga, sustenta que:

A experiência humana é o chão inescapável para o começo da marcha rumo à sabedoria. Onde quer que haja um ser humano, há também a experiência humana. Todos os seres humanos adquiriram, e continuam a adquirir sabedoria ao longo de diferentes rotas nutridas pela experiência e nela fundadas. Neste sentido, a filosofia existe em todo lugar. Ela seria onipresente e pluriversal, apresentando diferentes faces e fases decorrentes de experiências humanas particulares (RAMOSE, 2011, p. 5-6).

Para Dussel, todos os povos possuem núcleos problemáticos que são universais e consistem no conjunto de questões ontológicas fundamentais a respeito da existência, para as quais o *homo sapiens* se volta quando atinge determinada maturidade, a saber:

O que são as coisas reais e como se comportam no seu conjunto, desde os fenômenos astronômicos até à simples queda de uma pedra ou à produção artificial do fogo? Em

³ “Afrocentricidade, a teoria de mudança social”, de Asante (2014); “Excurso: las fundaciones de la filosofía latinoamericana”, de González (2011); “Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad”, de Dussel (2017); “Filosofía intercultural”, de Fernet-Betancourt (2011); “Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana”, de Ramose (2011).

que consiste o mistério da sua própria subjetividade, do eu, da interioridade humana? Como podemos pensar sobre o fato da espontaneidade humana, da liberdade, do mundo ético e social? E, no final, como interpretar o fundamento último de tudo o que é real, do universo? – o que levanta a questão sobre o ontológico nisso: “Por que o ser e não o nada?” (DUSSEL, 2010, p. 15)⁴.

São núcleos centrais de questionamento que o ser humano passa a se fazer em virtude de seu desenvolvimento cerebral, com capacidade de consciência, autoconsciência, desenvolvimento linguístico, ético e social. Essas questões norteiam o ser humano em um sentido de enfrentamento da totalidade da realidade, a fim de gerenciá-la e desenvolver a vida humana comunitária. É diante do conflito e confusão perante as possíveis causas dos fenômenos naturais adversos que enfrenta, bem como da imprevisibilidade de seus próprios impulsos e comportamentos, que o ser humano se encontra no centro desses núcleos problemáticos, que são racionais – os “porquês” universais (DUSSEL, 2010, p. 16).

Conforme Dussel, a produção de mitos (*mitopoiesis*) foi a primeira forma racional de explicação ou interpretação do real (do mundo, da subjetividade, do horizonte ético-prático, ou da referência última da realidade que foi simbolicamente descrita). Na perspectiva do autor, os mitos podem ser entendidos como enunciados simbólicos que requerem para a sua compreensão todo um processo hermenêutico que descubra as razões, portanto, são atividades racionais que: 1) contêm significados universais (já que se referem a situações repetíveis em todas as circunstâncias) e 2) são construídos com base em conceitos (categorizações cerebrais de mapas neocorticais que incluem milhões de grupos neuronais pelos quais múltiplos fenômenos empíricos e singulares enfrentados pelo ser humano são unificados em seu significado) (DUSSEL, 2010, p. 16).

Assim, os numerosos mitos se ordenam em torno dos núcleos problemáticos da existência e se guardam na memória da comunidade, primeiro através da tradição oral e depois, desde cerca de 3 mil anos antes de Cristo, já escritos, são coletados e interpretados por grupos de sábios,

[...] que admiram o real, “mas quem não encontra explicação e se admira reconhece sua ignorância, portanto quem ama o mito (filomythos) é como quem ama a sabedoria (filósofos)”, segundo a expressão de Aristóteles (Metafísica i, 2, 982b, p. 17-18). Assim nascem “tradições” míticas que dão às pessoas uma explicação com razões para as questões mais árduas que confrontam a humanidade e que chamamos de “núcleos problemáticos”. Povos tão pobres e simples como os Tupinambás do Brasil, estudados por Levy-Strauss, cumpriram suas funções em todos os momentos de suas vidas graças ao significado que seus numerosos mitos lhes deram (DUSSEL, 2010, p. 16)⁵.

No que diz respeito à passagem do *mythos* ao *logos*, Dussel questiona o helenocentrismo inerente a esse movimento como central na designação de uma consciência filosófica. Para o

⁴ “¿Qué son y cómo se comportan las cosas reales en su totalidad, desde los fenómenos astronómicos hasta la simple caída de una piedra o la producción artificial del fuego? ¿En qué consiste el misterio de su propia subjetividad, el yo, la interioridad humana? ¿Cómo puede pensarse el hecho de la espontaneidad humana, la libertad, el mundo ético y social? Y, al final, ¿cómo puede interpretarse el fundamento último de todo lo real, del universo? – lo que levanta la pregunta sobre lo ontológico en aquello de que: ‘¿Por qué el ser y no más bien la nada?’”

⁵ “[...] que se admiran ante lo real, ‘pero el que no halla explicación y se admira reconoce su ignorancia, por lo que el que ama el mito (filomythos) es como el que ama la sabiduría (filósofos)’, según expresión de Aristóteles (Metafísica i, 2, 982b, p. 17-18). Nacen así las ‘tradiciones’ míticas que dan a los pueblos una explicación con razones de las preguntas más arduas que acuciaban a la humanidad y que hemos denominado los ‘núcleos problemáticos’. Pueblos tan pobres y simples como los tupinambás de Brasil, estudiados por Levy-Strauss, cumplían sus funciones en todos los momentos de su vida gracias al sentido que les otorgaban sus numerosísimos mitos”.

autor, não se trata de um salto que parte do irracional e chega ao racional, do empírico concreto ao universal, ou do sensível ao conceitual. É, antes, uma passagem que se dá de uma narrativa com determinado tipo de racionalidade para outro discurso com outro tipo de racionalidade, o que representa um progresso na precisão inequívoca, na clareza semântica, na simplicidade, na força conclusiva do fundamento, mas é também uma perda de muitos dos sentidos do símbolo, que pode ser redescoberto hermeneuticamente em diversos momentos e lugares (características da narrativa mítica racional). De outro modo: “o discurso racional unívoco ou com categorias filosóficas, que de alguma forma pode definir seu conteúdo conceitual sem recorrer ao símbolo (como o mito), ganha em precisão, mas perde em sugestão de significado” (DUSSEL, 2010, p. 16, grifo do autor).

Temos então que, assim como a filosofia não nasceu (nem somente e nem primeiramente) na Grécia, a filosofia grega também não pode ser tomada como o protótipo do discurso filosófico pelo seu conteúdo. Ao descrevermos as características fundantes dos critérios de demarcação entre mito e discurso categorial filosófico, não podemos tomar a filosofia grega como definição de filosofia em si mesma. Segundo Dussel, isto é confundir a parte com o todo, e um caso particular não inclui a definição universal.

De acordo com a corrente de pensamento esboçada pelos autores que trouxemos neste tópico, a filosofia é uma prática coextensiva a toda experiência humana. Significa dizer que todas as culturas do mundo apresentam em seus distintos contextos a passagem de um movimento (racional) de explicação mítico e simbólico a respeito do mundo para a construção (também racional) de narrativas e categorias reflexivas. Porém, o helenocentrismo e o eurocentrismo filosófico produziram diversas assimetrias que dificultam hoje o trabalho de reconhecer as filosofias indígenas e africanas, negadas e ocultadas.

O problema da europeização cultural

A colonização, segundo o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2007), ultrapassou a mera subordinação de outras culturas pela europeia em uma relação externa e atuou no interior das culturas oprimidas, na colonização do imaginário daqueles que foram dominados. Em um primeiro momento, houve a repressão não apenas de crenças, ideias, imagens, símbolos e conhecimentos que não serviam para a dominação colonial global, mas também do modo de conhecer e produzir conhecimento e perspectivas, dos recursos, padrões e instrumentos de expressão formalizada e objetivada, intelectual ou visual (QUIJANO, 2007). Foi, assim, seguida pela imposição do uso dos padrões de expressão, crenças e produção de conhecimento dos dominadores europeus, como forma de impedir a produção cultural dos dominados e desta forma obter controle social e cultural sobre eles.

Conforme Quijano, os colonizadores europeus impuseram também uma imagem mistificada de seus próprios padrões de produção de conhecimento e significações, o que foi responsável por tornar a europeização cultural uma aspiração para as outras culturas:

A cultura europeia também se tornou uma sedução: ela dava acesso ao poder. Afinal, além da repressão, o principal instrumento de todo poder é a sua sedução. A europeização cultural tornou-se uma aspiração. Era uma forma de participar no poder colonial, mas também poderia servir para destruí-lo e, mais tarde, para obter os mesmos benefícios materiais e poder que os europeus; para conquistar a natureza. Em suma, para “desenvolvimento”. A cultura europeia tornou-se um modelo cultural universal. O imaginário nas culturas não europeias de hoje dificilmente poderia existir e, sobretudo, reproduzir-se, fora destas relações (QUIJANO, 1992, p. 13).

Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel (2007) sustentam que a divisão internacional do trabalho entre centros e periferias, bem como a hierarquia étnico-racial das populações, formada durante séculos de expansão colonial europeia, não se transformaram significativamente após o fim do colonialismo e a formação dos estados-nação na periferia global. Para os autores, o que houve foi uma transição do colonialismo moderno para a colonialidade global, que perpetua a estrutura das relações desiguais de poder entre centro e periferia. O capitalismo contemporâneo é responsável por manter essa estrutura, ressignificando

[...] as exclusões causadas pelas hierarquias epistêmicas, espirituais, raciais/étnicas e de gênero/sexualidade implantadas pela modernidade. Desta forma, as estruturas duradouras formadas durante os séculos XVI e XVII continuam a desempenhar um papel importante no presente (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 14).

Dessa forma, a *modernidade/razionalidade* não pode ser pensada separadamente à noção de *colonialidade*, esta última referindo-se à perpetuação da negação e inferiorização das culturas dominadas após o fim do colonialismo jurídico-político. A modernidade está intrinsecamente vinculada ao projeto de dominação da mentalidade eurocêntrica, e desta forma a colonialidade é sua constituinte.

Para Quijano, a colonialidade é um dos elementos constitutivos de um padrão mundial de poder iniciado com a invasão da América e consagrado com o advento do capitalismo contemporâneo. É um padrão que:

Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjectivos, da existência social quotidiana e da escala societal (QUIJANO, 2010, p. 73).

Diz respeito a esse padrão um dos principais núcleos da colonialidade/modernidade eurocêntrica: “uma concepção de humanidade segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos” (QUIJANO, 2010, p. 75). Na modernidade, tal entendimento é responsável por uma estrutura de poder através da qual se moldam os diferentes planos da existência, dentre os quais o autor chama atenção para as relações político-econômicas e de trabalho existentes entre centro e periferia mundiais (Norte e Sul globais).

É nesse contexto que se desenvolvem relações sociais pautadas na exploração, dominação e conflitos, articuladas em torno do controle e disputa por diversos âmbitos da existência social, tais quais: (1) o trabalho e seus produtos; (2) a natureza e seus recursos de produção; (3) o sexo, seus produtos e a reprodução da espécie; (4) a subjetividade e seus produtos materiais e intersubjetivos, incluindo o conhecimento; (5) a autoridade e seus instrumentos, de coerção em particular, para assegurar a reprodução desse padrão de relações sociais e regular suas mudanças (MOTA NETO, 2015).

Um outro grave problema do colonialismo perpetuado pela colonialidade anunciado por Quijano, em seu texto *Colonialidad y modernidad/razionalidad* (1992), foi o da repressão aos diferentes modos de conhecer e de produzir conhecimento dos dominados pela ação colonial. Trata-se da atuação da dominação colonial no interior do imaginário dos povos indígenas e africanos, com a repressão às suas crenças, ideias, representações, símbolos, enfim, ao conhecimento como um todo, seguida da imposição dos padrões culturais e de conhecimento europeus.

A este problema Catherine Walsh (2009) dá o nome de *colonialidade do saber*, noção cara a esta tese, responsável pela negação do legado intelectual dos povos indígenas e africanos em

detrimento da hegemonia da epistemologia moderna europeia e seus meios de produção do conhecimento. Segundo Walsh (2009, p. 19):

A colonialidade do saber deve ser entendida como a repressão a outras formas de produção de conhecimento (que não sejam brancas, europeias e científicas), elevando uma perspectiva eurocêntrica de conhecimento e negando o legado intelectual dos povos indígenas e negros, reduzindo-os como primitivos a partir da categoria básica e natural de raça.

Sendo a colonialidade um processo de dominação generalizada, isto é, com dimensões políticas, econômicas, culturais, filosóficas, entre outras, podemos compreender a colonialidade do saber como a sua dimensão epistêmica, que se refere ao efeito de “subalternização, folclorização ou invisibilização de uma multiplicidade de conhecimentos que não respondem às modalidades de produção de conhecimento ocidental associadas à ciência convencional” (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 136).

Mignolo (2005) chama atenção para o fato de que essa afirmação da hegemonia epistêmica europeia foi reproduzida ao longo do tempo pelas ciências humanas, responsáveis por legitimar a invenção do Outro. Castro-Gómez (2005) acrescenta que a história e áreas afins, como a etnografia, a geografia, a antropologia, a paleontologia, a arqueologia, etc., justificam o colonialismo quando realizam comparações com o mundo europeu ao estudarem o passado das civilizações e seus produtos culturais e institucionais.

A opressão epistemológica empreendida com a colonialidade do saber causa o apagamento das formas de produção de conhecimento operadas pelos povos dominados pela ação colonial. O resultado disso se traduz na marginalização, folclorização e até demonização dos conhecimentos indígenas e africanos, como pode facilmente ser percebido na sociedade brasileira hoje. Assim, a epistemologia moderna ocidental é responsável pela negação e inferiorização das epistemologias indígenas, africanas e outras.

Conforme Eduardo Restrepo e Axel Rojas (2010, p. 137):

A colonialidade do saber opera dentro do eurocentrismo, uma vez que considera as modalidades teológicas, filosóficas e científicas do conhecimento não apenas como propriamente europeias, mas como epistemicamente superiores ou mesmo como as únicas válidas. A suposta superioridade destas modalidades de conhecimento tem estado intimamente ligada ao domínio europeu sobre outras populações e regiões. De tais modalidades derivaram uma série de tecnologias de sujeição e exploração das populações e regiões da periferia colonial e pós-colonial. Portanto, pode-se afirmar que o cerne da colonialidade do conhecimento consiste no governo dos outros e de si mesmo em nome da verdade produzida pelo conhecimento especializado (do teólogo, do filósofo, do gramático ou do cientista).

A dita superioridade da epistemologia moderna afina-se na pretensiosa noção do conhecimento ocidental como detentor de universalidade, objetividade e neutralidade, o que, na retórica da modernidade, são elementos suficientes para discriminar outras formas de conceber e produzir conhecimento. Ou seja, o saber científico, moderno, tido como válido, com pretensão de universalidade, está assentado nas supostas objetividade e neutralidade de uma epistemologia onde o sujeito deve distanciar-se de si mesmo para produzir um conhecimento supostamente não contaminado pelas suas particularidades e interesses (RESTREPO; ROJAS, 2010; CASTRO-GÓMEZ, 2007).

Para Santiago Castro-Gómez (2007), tal distanciamento de si com pretensão de produzir um conhecimento de alcance universal ocorre desde um ponto de vista que subsume todos os

outros pontos de vista, mas não se mostra como tal. Nesse ínterim, a ciência moderna produz conhecimento através de um modo de observação pelo qual julga a si mesma como onipresente e onisciente, que tudo vê, mas não pode ser vista:

Tal como Deus, o observador observa o mundo a partir de uma plataforma de observação não observada, a fim de gerar uma observação verdadeira, sem qualquer dúvida. Tal como o Deus da metáfora, a ciência ocidental moderna está situada fora do mundo, mas, ao contrário de Deus, não consegue obter uma visão orgânica do mundo, mas apenas uma visão analítica (CASTRO-GÓMEZ, 2007, p. 83).

O modo de produção de conhecimento moderno evidencia, portanto, um ponto de vista particular que se esconde e se disfarça de universal como se estivesse além dos demais pontos de vista (GROSFOGUEL, 2006; DUSSEL, 2017). Esta é, para Castro-Gómez, a dimensão epistêmica do colonialismo, e o que Restrepo e Rojas (2010) consideram como o marco da colonialidade do saber, que parte da visão colonialista da incapacidade de produção do conhecimento por parte dos sujeitos não modernos.

Ramón Grosfoguel (2006) utiliza o termo *ego-política do conhecimento* para se referir a esta forma de proceder da epistemologia moderna ocidental. Trata-se de privilegiar um ego não situado, pois na filosofia e ciência ocidentais o sujeito que fala está sempre escondido ou disfarçado, borrando-se da análise, não sendo expostas relações entre a explicação epistêmica do sujeito que produz conhecimento, o conhecimento gerado e suas articulações com processos de dominação. Grosfoguel (2006, p. 22) entende que todos os conhecimentos estão situados epistemologicamente do lado dominante ou do lado subalterno das relações de poder, e portanto, a neutralidade e objetividade “desencorpadas e deslocalizadas” desta ego-política do conhecimento são um mito ocidental.

Para Walsh, umas das formas de enfrentamento à colonialidade do saber reside no fazer epistemológico intercultural. Conforme a autora, uma prática intercultural precisa assumir como ponto de partida o reconhecimento de que as diferenças culturais são construídas a partir de uma matriz colonial de poder, racializado e hierarquizado, onde os brancos estão em cima e os povos indígenas e afrodescendentes estão embaixo. A esta práxis, a autora chama de interculturalidade crítica.

A interculturalidade crítica apresenta-se como um projeto social, político, ético, pedagógico e epistêmico, necessariamente decolonial, que pretende visibilizar e enfrentar a matriz colonial de poder, assim como a ligação histórica entre a ideia de raça, como instrumento de classificação e controle social, e o desenvolvimento do capitalismo mundial (moderno, colonial, eurocentrado), iniciado como parte constitutiva da construção histórica da América (WALSH, 2009, p. 15). Para Walsh, trata-se de uma prática sensível à negação, subalternização e inferiorização, que objetiva visibilizar maneiras distintas de ser, viver e saber.

Superação da diferença ontológica e a pluriversalidade da filosofia

Para o filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres (2007), o principal problema da colonialidade reside em seu aspecto ontológico determinante. O autor lembra o *ego cogito* de René Descartes e relaciona-o com o *ego conquiro*, apontado por Dussel, para nos dizer que o ser na modernidade, este que pensa, logo é, só pode ser considerado como tal se estiver dentro dos padrões da razão moderna. Desse modo, o homem branco europeu assume a condição de ser, enquanto o outro, subalterno, dominado, é o não-ser. Não pensar é uma marca do não-ser

na modernidade, ao passo em que apenas o “eu” europeu civilizador está na luz da razão. Tem-se assim uma dimensão ontológica da colonialidade, onde o privilégio do conhecimento e a negação de faculdades cognitivas aos sujeitos dominados (racializados) fundamentam a base de uma negação ontológica (MALDONADO-TORRES, 2007).

Nisto consiste o que Maldonado-Torres chama de diferença ontológica colonial, que está para a colonialidade do ser como a diferença epistêmica colonial está para a colonialidade do saber, ambas estando relacionadas com o poder (dominação, exploração, controle). Assim, o não-ser, ou o ser-colonizado, emerge quando poder e pensamento se tornam mecanismos de exclusão.

Para Quijano (2005), a classificação social da população mundial através da ideia de *raça* é um dos eixos centrais do padrão de poder europeu que emergiu com o advento da modernidade, ancorado na colonização das Américas, no processo de globalização e na constituição do capitalismo. Esta classificação expressa uma construção mental que respalda a dominação colonial de um povo (europeu, branco) sobre outro (indígenas, amarelos, africanos, mestiços) e permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua forma de racionalidade específica, o eurocentrismo (QUIJANO, 2005). A ideia de *raça* se originou como referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, respaldando, para os europeus, supostas diferenças biológicas que os diferenciavam dos grupos colonizados, e tornou-se responsável por fundamentar as relações sociais, de dominação, do padrão colonial de poder imposto.

Ou seja, a colonialidade do poder diz respeito, antes de qualquer coisa, à produção de uma noção mundial de humanidade definida a partir de marcadores raciais que passaram a produzir e legitimar relações de poder e de exploração dos povos subalternizados que se estendeu desde a colonização até os dias atuais (MISSIATO, 2020; QUIJANO, 2005). Por isso, sustentamos, assim como Missiato e Maldonado-Torres, que a diferença ontológica responsável por coisificar, oprimir e violar o outro, desde sua condição de ser, para além da dominação territorial, econômica ou política, é o elemento fundante da situação de colonialidade vivenciada pela população mundial nos últimos séculos.

A questão enunciada também está presente no pensamento filosófico de Paulo Freire, uma vez que o sentido ontológico do termo oprimido está relacionado com a colonização e seu papel enquanto negadora do direito de ser dos oprimidos. De outro modo, a condição ontológica de negação é a base do processo de opressão. Daí a inferência de Freire a respeito da consciência crítica e da capacidade de vir a ser do ser humano através de sua vocação para *ser mais*, enquanto ser inconcluso e em constante processo de formação. Conforme Oliveira (2015, p. 73):

A partir do reconhecimento da desumanização como negação da viabilidade ontológica de homens e mulheres e como uma realidade histórica é que se visualiza a possibilidade da humanização. Vocação humana negada na injustiça, na exploração, na opressão e afirmada no anseio de liberdade, de justiça e na “recuperação de sua humanidade roubada” (FREIRE, 1983, p. 30).

Em um contexto de opressão, notadamente enraizado na diferença ontológica, segundo Mota-Neto (2015, p. 219): “[...] o desânimo e a desesperança estão associados ao sentimento de inferioridade que marcam, ambos, a estrutura profunda da personalidade dos oprimidos, dos colonizados, dos violentados”. De acordo com o autor:

Para Freire (2008), por isso mesmo, este sentimento de inferioridade precisa ser substituído pelo da autoconfiança, ao tempo em que os esquemas e modelos antes importados devem

ser substituídos por projetos e planos resultantes de estudos sérios e autônomos sobre a realidade. É desse modo que as sociedades dependentes, periféricas, neocolonizadas vão construindo mais confiança em si mesmas (MOTA-NETO, 2015, p. 219).

Nesse construto, a diferença ontológica assume “uma dimensão originária da natureza conflitiva manifesta em espaços em que histórias que são locais estão sendo impostas como globais pela perspectiva de que tais cosmologias são universalizantes ou universais” (MISSIATO, 2020, p. 32). A condição basilar desta diferença para o contexto de colonialidade global é uma noção que está explicitamente esboçada na construção teórica de alguns autores nos estudos decoloniais, como vimos, e implicitamente presente no pensamento de muitos outros autores, que centralizam suas críticas às estruturas de dominação políticas, econômicas e epistêmicas, bem como suas relações para produção e gestão de poder, do Norte Global.

A noção de diferença ontológica faz referência a um outro conceito presente nos estudos decoloniais, o de diferença colonial, cunhado pelo filósofo argentino Walter Dignolo (2003). A diferença colonial diz respeito ao embate conflitivo entre conhecimentos e culturas que, através do domínio colonialista europeu, produz assimetrias. Trata-se da globalização dos conhecimentos locais europeus em detrimento dos conhecimentos locais ameríndios e africanos, aos quais os valores e crenças europeias foram impostos como valores globais (MIGNOLO, 2003). Segundo Alcoff (2017), o conceito de diferença colonial implica em reconhecer as ferramentas utilizadas pela colonialidade do poder para produzir a ideia de atraso dos povos colonizados, marginalizando seus saberes, culturas, memórias ancestrais, espiritualidades, etc.

Por sua vez, a diferença ontológica, conforme Missiato (2020, p. 33-34):

[...] diz respeito à retomada da dimensão do conflito que impôs às diferenças uma ontologia que as reduziu a algo que não se assemelhava ao sujeito europeu, consiste também em conceber as fragilidades do pensamento colonial que foram ocultadas pelo seu complexo de superioridade, trata-se por fim em compreender como esse pensamento inflexível sobre o Ser derradeiramente permitiu que os povos europeus considerassem suas histórias locais como dignas de globalização, processo sustentado por uma lógica de negação do Outro, silenciando suas histórias locais, suas culturas, seus saberes ancestrais, suas cosmologias.

A marginalização do ser humano e de sua forma de ser, saber, pensar e viver é, portanto, a base do sistema de dominação colonial, matriz através da qual o ser humano europeu impõe-se estrategicamente através da cultura, da epistemologia, da política, da economia. Nesse sentido, Missiato (2020, p. 34) considera a diferença ontológica como a fratura central da modernidade capitalista, sendo

[...] o esteio que sustenta a diferença colonial, abrindo espaço para colonialidade do poder, formando esse tempo, o qual chamamos de modernidade, em que a humanidade, cindida entre humanos e não humanos, vive profundas relações de dominação e subalternização.

Na perspectiva de Paulo Freire, contudo, apesar de a desumanização que destitui o ser humano de sua capacidade de *ser mais* localizar-se na história, ela não é uma vocação ontológica; “é, portanto, a própria condição de desumanizado que sugere a luta por sua libertação” (CHABALGOITY, 2015, p. 169). Trata-se de um processo de insurgência, pois para se humanizar, para *ser mais*, o ser humano precisa irromper contra tudo aquilo que o impede de ser, em um processo de luta contra a constante desumanização que sofre por parte dos dominadores no contexto de opressão.

A produção de assimetrias entre as culturas pela colonização consistiu na globalização de uma auto-imagem da Europa como sendo o ápice da iluminação, do esclarecimento, do conhecimento e da nobreza humanas, mas também na ocultação de sua desumanização e truculência ao violar e devastar vidas e exterminar culturas e saberes (MISSIATO, 2020). Por isso, a modernidade amplamente discursada nos espaços de saber é pura fantasia (DUSSEL, 1992). A única história contada ocultou a violência e o sofrimento de muitos, os quais os dominadores europeus foram incapazes de reconhecer como semelhantes pelo fato de conceberem o mundo de uma outra forma.

A diferença ontológica como elemento fundante da situação de colonialidade por nós vivenciada foi e é o motor da ocultação e negação dos conhecimentos ameríndios e africanos. Despreza-se o pensamento filosófico, os processos pedagógicos e as epistemologias que subjazem a essas culturas em nome de um pensamento regional tornado universal pelos maliciosos mecanismos de poder da ação colonial europeia, nisto incluso a implementação da ideia de *raça*. A filosofia “iluminada” da Europa que deu origem às epistemologias científicas é tida como a única fonte confiável do saber e de verdade (MISSIATO, 2020).

Um dos principais problemas acarretados pela pretensiosa universalidade da filosofia moderna europeia, identificados por Dussel, González e Maldonado-Torres, é ressaltar a herança helenocêntrica do pensamento fundado na razão. De um ponto de vista moderno europeu, a noção de racionalidade é responsável por respaldar a discriminação de outros tipos de pensamentos, como os dos povos ameríndios e africanos, considerados, pelos critérios da racionalidade moderna, irracionais. O que ficou imperceptível aos olhos europeus, devido à sua incapacidade de dialogar com o outro, foi o fato destes povos possuírem outras racionalidades, assentadas em outras epistemologias que brotam de pensamentos filosóficos singulares. Ora, como bem destacam González e Fernet-Bettancourt no decorrer de suas construções teóricas, o ato de filosofar é coextensivo à toda experiência humana. Neste sentido, todos os povos e agrupamentos sociais existentes ao longo da história possuem uma dimensão filosófica. Para González (2011, p. 256) o ato de filosofar refere-se a:

[...] toda forma de pensamento mediado discursivamente que tenha notas de autenticidade, reflexividade e criticidade. Entendemos por autenticidade a capacidade de levantar questões de sentido que o ser humano possui. A reflexividade visa a elaboração especificamente conceitual dessas questões em busca de critérios universais, não vinculados à designação de situações particulares. Por fim, a criticidade refere-se ao poder dos conceitos filosóficos em propor avaliações das realidades humanas e dos ideais de mudança.

Para o filósofo sul-africano Mogobe Ramose (2011, p. 8), “a dúvida sobre a existência da Filosofia Africana é, fundamentalmente, um questionamento acerca do estatuto ontológico de seres humanos dos africanos”, e nós entendemos que o mesmo é válido no caso das Filosofias Indígenas. Por isso, Fernet-Bettancourt (2011) ressalta a necessidade de resgatar a pluralidade filosófica, ocultada pelos mecanismos de poder coloniais, através do exercício decolonial de considerar o pensamento filosófico como um ato contextual plural inerente a todas as culturas da humanidade.

Em uma análise do conceito de universalidade, Ramose (2011, p. 10) nos diz:

Considerando que “universal” pode ser lido como uma composição do latim *unius* (um) e *versus* (alternativa de...), fica claro que o universal, como um e o mesmo, contradiz a ideia de contraste ou alternativa inerente à palavra *versus*. A contradição ressalta o um, para a exclusão total do outro lado. Este parece ser o sentido dominante do universal, mesmo em

nosso tempo. Mas, a contradição é repulsiva para a lógica. Uma das maneiras de resolver essa contradição é introduzir o conceito de pluriversalidade.

Conforme o autor, a conceito de universalidade tornou-se corrente em um momento no qual a ciência entendia o universo como um todo dotado de um centro, enquanto a ciência subsequente demonstrou que o universo não possui um centro. Para Ramose, é necessário que haja um deslocamento do paradigma, baseado na concepção do cosmos como um pluriverso. A base para o “questionável” conceito de universalidade reside em um equívoco presente na disposição filosófica do ser,

[...] experimentada como a exclusão dos outros, que não aparecem como sendo o mesmo que nós, ou que são percebidos como uma ameaça à mesmidade inscrita em nossa particularidade. Esta lógica da exclusão foi experimentada historicamente, como o foi para nós, na cristianização e colonização dos outros povos do mundo. O significado filosófico desses eventos históricos é a afirmação de que uma perspectiva particularista pode reivindicar o direito de se impor como a primeira e única experiência, conhecimento e verdade se encaixam e se tornam válidos para todos os outros seres humanos independentemente de suas condições existenciais. Esta é a peculiaridade do esforço de suprimir e mesmo eliminar a pluriversalidade do ser (RAMOSE, 2011, p. 11).

Ontologicamente, o Ser é concebido como a manifestação da multiplicidade e da diversidade dos entes, portanto a pluriversalidade do Ser é a sua natureza sempre presente. As particularidades específicas atuam como instrumentos de identificação e determinação para que essa condição existencial dos entes faça sentido. Contudo, Ramose defende que a assunção da primazia destas particularidades como modo de entender o ser acaba atuando como delimitadora de uma condição ontológica originária do ser, o que é errôneo; “Reivindicar que só há uma filosofia ‘universal’ sem cultura, sexo, religião, história ou cor, é afirmar que a particularidade é um ponto de partida válido para a filosofia” (RAMOSE, 2011, p. 11).

Nesses termos, a particularidade demonstra ser um ponto de partida válido para a filosofia somente se for reconhecida como um meio para compreender e interagir com a pluriversalidade do ser:

Ao falar da particularidade, temos em mente aquilo que está incrustado na natureza e na cultura, revelando as características específicas, mas interrelacionadas, que constituem a sua identidade. Isto significa que o conceito de filosofia seria indevidamente restritivo e cego se pretendesse excluir elementos da natureza, cultura, sexo, religião ou história. Do ponto de vista da pluriversalidade de ser, a filosofia é a multiplicidade das filosofias particulares vividas num dado ponto do tempo. Excluir outras filosofias e negar seus estatutos simplesmente por conta de uma definição inerentemente particularista da filosofia como uma disciplina acadêmica significa anular a validade da particularidade como o ponto de partida da filosofia (RAMOSE, 2011, p. 12).

Dentro da noção de pluriversalidade trazida pelo autor é fundamental o reconhecimento de que todas as perspectivas são válidas, sendo o privilégio de apenas um ponto de vista considerado um equívoco. Nesse sentido, conforme a leitura de Ramose, a filosofia é um exercício pluriversal de pensamento e representa o conjunto da multiplicidade de filosofias particulares (NOGUERA, 2012). De outro modo:

[...] a filosofia entendida como universal estaria ligada à educação entendida como um território com centro e periferias. Por outro lado, a pluriversalidade filosófica aqui defendida concebe a educação como um exercício policêntrico, perspectivista, intercultural que busca um polidiálogo considerando todas as particularidades (NOGUERA, 2012, p. 65).

Nesta perspectiva, Ramose (2011, p. 13) ressalta que temos uma obrigação moral de reconhecer a legitimidade da “necessidade ontológica de continuar sendo”, onde se torna legítimo fazer e estudar filosofia a partir de um ponto de vista particular, assumindo que fazer filosofia exige uma disposição para reconhecer outras filosofias e engajar-se no diálogo com elas:

O reconhecimento não é uma mera questão de cortesia. Ele é a realização filosófica da pluriversalidade do ser. Deste modo, o diálogo pertence ao mais íntimo significado da palavra filosofia. Ele é a obrigação moral e científica de reconhecer a existência de filosofias que não sejam a nossa própria. Ele é o convite para estudar outras filosofias (RAMOSE, 2011, p. 13).

A filosofia moderna não é capaz subsidiar uma educação pautada pela diversidade epistêmica. Por isso a importância de se empreender uma virada epistemológica nessa configuração, eliminando a ideia de que a filosofia moderna eurocentrada é universal e assumindo o ato de filosofar como caracterizado pela pluriversalidade.

Assumir a pluriversalidade da filosofia implica reconhecer o status filosófico dos conhecimentos africanos, indígenas e outros. E, por isso mesmo, devemos reconhecer a necessidade de buscar outros caminhos para a educação, a partir de um enfoque intercultural crítico, isto é, que assuma as diferenças colonial e ontológica como elementos fundantes do conhecimento moderno disseminado como universal.

Considerações finais

A filosofia moderna europeia logrou a si mesma e ao resto do mundo colonial em extrema prostração o título de filosofia universal. Tal universalidade, como vimos, é inválida, pois na realidade se trata de uma filosofia particular, regional, que foi imposta, de forma tirana, por meio da ação colonial, como a melhor e mais segura maneira de produção do conhecimento.

Destacamos, neste artigo, a urgência em descolonizar a filosofia, que desde uma matriz eurocêntrica de conhecimento, legítima, através de categorias, noções, conceitos e formas de pensar, a estrutura desigual de poder que opera na civilização ocidental. Vimos que, conforme o pensamento crítico tecido por Freire, Dussel, Maldonado-Torres e Fernet-Bettancourt, que a filosofia se dá através de uma pluralidade de formas de pensar e de fazer, por se tratar de um quefazer contextual que compreende uma potencialidade humana inerente aos diversos povos e culturas da humanidade.

Nessa direção, a partir da obra do filósofo sul-africano Mogobe Ramose, é preciso deslocar o entendimento de universalidade da filosofia para a compreensão de sua pluriversalidade, que, ao contrário daquilo que foi imposto pela filosofia moderna eurocentrada, é inerente ao pensamento filosófico. Por isso, é preciso reconhecer as diferentes formas e línguas nas quais a construção deste quefazer filosófico se realiza.

Referências

- ALCOFF, L. A epistemologia da colonialidade de Mignolo. *Epistemologias do sul*, Foz do Iguaçu, v. 1, n. 1, 2017, p. 33-59.
- CASTRO-GÓMEZ, S. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. In: LANDER, E. (Org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 189-186.

CASTRO-GÓMEZ, S. Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGUÉL, R. (Orgs.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 63-78.

CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGUÉL, R. (Orgs.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

DUSSEL, E. *Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad*. Ciudad de México: AKAL, 2017.

DUSSEL, E.; MENDIETA, E.; BOHÓRQUEZ, C. (Orgs.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "Latino" [1300-2000]*. Ciudad de México: XXI, 2011.

FORNET-BETTANCOURT, R. La filosofía intercultural. In: DUSSEL, E.; MENDIETA, E.; BOHÓRQUEZ, C. (Orgs.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "Latino" [1300-2000]*. Ciudad de México: XXI, 2011, p. 639-646.

FREIRE, P. *Pedagogia do Oprimido*. 29. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GONZÁLEZ, L. Excurso: las fundaciones de la filosofía latinoamericana. In: DUSSEL, E.; MENDIETA, E.; BOHÓRQUEZ, C. (Orgs.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "Latino" [1300-2000]*. Ciudad de México: XXI, 2011. p. 255-261.

GROSGUÉL, R. Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias decoloniais. *Ciência e cultura*, São Paulo, v. 59, n. 2, 2007, p. 32-35.

GROSGUÉL, R. La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 4, 2006, p. 17-48.

MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGUÉL, R. (Orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Brasília: Autêntica, 2018.

MALDONADO-TORRES, N. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, 2008, p. 71-114.

MALDONADO-TORRES, N. El Pensamiento filosófico del "Giro descolonizador". In: DUSSEL, E.; MENDIETA, E.; BOHÓRQUEZ, C. (Org.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "Latino" [1300-2000]*. Ciudad de México: XXI, 2011, p. 683-697.

MIGNOLO, W. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 71-103.

MIGNOLO, W. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Um manifesto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGUÉL, R. (Orgs.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 25-43.

- MIGNOLO, W. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003
- MISSIATO, L. Diferença ontológica: a dicotomia humana como espaço de produção da diferença colonial. *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu, v. 4, n. 1, 2020, p. 22-45.
- MOTA NETO, J.C. *Educação popular e pensamento decolonial latino-americano em Paulo Freire e Orlando Fals Borda*. 2015. 368 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2015.
- NOGUERA, R. Denegrindo a educação: um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, Brasília, n. 18, mai./out. 2012, p. 62-73.
- OLIVEIRA, I. A. *Paulo Freire – Gênese da educação intercultural no Brasil*. Curitiba: CRV, 2015.
- RAMOSE, M. Sobre a legitimidade e o estudo de filosofia africana. *Ensaio Filosóficos*, Rio de Janeiro, v. IV, out./2011, p. 6-25.
- RESTREPO, E.; ROJAS, A. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2010.
- WALSH, C. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, V. M. (Org.). *Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.

Sobre o autor

Dannyel de Castro

Doutor em Educação pela Universidade do Estado do Pará. Realiza estágio de pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará (PDPG - Amazônia Legal). Membro do Grupo de Estudo e Pesquisa em Pensamento Social e Educacional das Margens Amazônicas (GEPPSEMA/UEPA).

Recebido em: 30/05/2023

Received: 30/05/2023

Aprovado em: 22/03/2024

Approved: 22/03/2024

A natureza autoerótica da alma humana na teoria platônica de éros

The autoerotic nature of the human soul
in the Platonic theory of eros

Jéssyca Aragão de Freitas

<https://orcid.org/0000-0003-0702-004X> – E-mail: jessycaragao@hotmail.com

RESUMO

O artigo propõe uma análise integrada da concepção antropológica desenvolvida por Platão no diálogo *Banquete* e no livro IV da *República*, na qual o filósofo proclama o desejo como uma *dýnamis* originária da natureza humana, que atua como impulso vital e determinante na *psyché* humana. Essa abordagem não apenas aprofunda nossa compreensão da dinâmica interna e das motivações fundamentais do ser humano, mas também está em consonância com a defesa de um autoerotismo da alma humana.

Palavras-chave: Alma. Éros. Epithymía.

ABSTRACT

The article proposes an integrated analysis of the anthropological conception developed by Plato in the dialogue *Symposium* and in book IV of *Republic*, in which the philosopher proclaims desire as an original *dýnamis* of human nature, which acts as a vital and determinant impulse in the human psyche. This approach not only deepens our understanding of the internal dynamics and fundamental motivations of the human being, but also aligns with the defense of an autoeroticism of the human soul.

Keywords: Soul. Eros. Epithymía.

Introdução

Ao longo do *Banquete*, Platão elabora uma concepção antropológica que proclama o erotismo como uma *dýnamis* (*Ban.*, 212b) originária da natureza humana, cujo poder perpassa diversas esferas e nos mobiliza em direção aos mais variados objetos. Essa concepção coaduna com as teses sobre o desejo desenvolvidas a partir da teoria da tripartição da alma e de suas motivações conflitantes, na *República*, na qual o filósofo afirma que cada um dos elementos constituintes da alma humana é impulsionado por um determinado tipo de desejo, próprio de sua natureza.

Através do relacionamento desses diálogos, pretendemos apresentar uma leitura unificada da teoria platônica de éros e do desejo, demonstrando como o desenvolvimento dessa concepção erótica ampliada nos fornece base para a defesa de um autoerotismo da alma humana, responsável por todos os movimentos anímicos do homem – concupiscíveis, irascíveis e racionais.

Éros e a concepção antropológica do *Banquete*

Ao longo do discurso de Sócrates e Diotima no *Banquete*, Platão nos apresenta duas características fundamentais da natureza de éros: 1) todo amor (*érōs*) possui um caráter relacional, isto é, é desejo (*epithymía*) de um determinado objeto (*Ban.*, 199e-200a); 2) qualquer manifestação de desejo implica uma carência, pois só desejamos aquilo que nos falta (*Ban.*, 200a-b; *Lís.*, 221d). Desse modo, é “em função daquilo que o homem não tem, que não faz parte do seu ser e de que se sente privado, que tanto o amor [*érōs*] como o desejo [*epithymía*] existem” (*Ban.*, 200e)¹.

Partindo dessa conjectura, o filósofo retorna ao discurso de Ágaton, no qual o poeta trágico afirmava que éros é amor ao belo, “pois amor [*érōs*] ao que é feio é coisa que não se pode haver” (*Ban.*, 201a), para determinar que a beleza é esse objeto do qual éros carece e, portanto, do qual éros é desejo, estabelecendo ainda que, na medida em que tudo “aquilo que é bom também é belo” (*Ban.*, 201c; *Alc. I*, 115c), éros também é carência e desejo do bem.

Platão recorre a uma linguagem mítico-poética para determinar as características do impulso erótico, personificando essa *dýnamis* em um ente que, enquanto carente de beleza e bondade, não pode, como sustenta a tradição mítica na qual a maioria dos discursos preliminares do diálogo se fundamentam, ser identificado como um deus, posto que beleza e bondade são condições de possibilidade da felicidade e todos os deuses são felizes (*Ban.*, 202c).

Assim, utilizando o poder imagético da linguagem mítica, Platão determina que éros, apesar de ser carente de bondade e de beleza, não é feio nem mal, mas uma espécie de intermediário entre opostos – como beleza e feiura, bondade e maldade, divino e humano, imortalidade e mortalidade, sabedoria e ignorância –, um *daímon* concebido entre extremos, recurso (*póros*) e pobreza (*penía*), mas capaz de harmonizá-los e comportá-los em sua natureza:

Eis a razão por que o Amor [*Érōs*] nos surge como companheiro e servidor de Afrodite: concebido nas festas em honra do seu nascimento, é, por natureza, um apaixonado do Belo, pois que Afrodite é bela. Por outro lado, a condição de filho do Engenho e da Pobreza ditou-lhe o seu destino. Condenado a uma perpétua indigência, está longe do requinte e da beleza que a maior parte das pessoas nele imagina... Rude, miserável, descalço e

¹ Recorremos à tradução ao português de Maria Teresa Schiappa de Azevedo (PLATÃO, 2016).

sem morada, estirado sempre por terra e sem nada que o cubra, é assim que dorme, ao relento, nos vãos das portas e dos caminhos: a natureza que herdou de sua mãe faz dele um inseparável companheiro da indigência. Do lado do pai, porém, o mesmo espírito ardiloso em busca do que é belo e bom, a mesma coragem, persistência e ousadia que fazem dele o caçador temível, sempre ocupado em tecer qualquer armadilha; sedento de saber e inventivo, passa a vida inteira a filosofar, este hábil feiticeiro, mago e também sofista! Deste modo, não é por natureza mortal nem imortal. No mesmo dia, tanto floresce e vive, segundo está senhor dos seus recursos, como morre para voltar à vida, graças à natureza do seu pai. Porém, os seus achados escapam-lhe continuamente das mãos, de tal sorte que nunca se encontra na indigência nem na riqueza: antes, num meio termo que é, de igual modo, entre sabedoria e ignorância (*Ban.*, 203c-e)².

Assim relevam-se as características do impulso erótico: éros é um desejo que se desenvolve como uma carência fundamental inerente ao homem, que o mobiliza incessantemente em direção àquilo que não possui, mas almeja possuir: o belo e o bem, dos quais a posse traz felicidade. Enquanto carência fundamental, esse impulso nunca é completamente saciado, mas sempre se renova. Assim, ao alcançar determinado desejo, éros se direciona para outros objetos, conservando sua carência intrínseca e transpassando inúmeros graus de *ousía*, nos direcionando, analogamente à opinião correta (*orthè dóxa*), para busca do conhecimento.

Desse modo, “os seus achados escapam-lhe continuamente das mãos” (*Ban.*, 203e), uma vez que ao efetivarmos um desejo obrigatoriamente o transferimos para um outro objeto, posto que não podemos desejar o que já temos, “de tal sorte que [éros] nunca se encontra na indigência nem na riqueza” (*Ban.*, 203e).

Ao longo da ascese erótica de Diotima, essas características de éros são manifestas de forma muito clara: dirigidos pelo impulso erótico, os indivíduos continuamente estabelecem objetos de desejo que, quando alcançados, são gradativamente substituídos por outros objetos, de valores éticos e epistêmicos superiores. Como sede de saber que nunca é saciada e, portanto, que sempre se localiza entre a sabedoria e a ignorância, o impulso erótico impele o homem a percorrer os diversos graus da *scala amoris* em busca de novos conhecimentos, cada vez mais próximos das Formas, permanecendo “a filosofar por uma vida inteira” (*Ban.*, 203d).

Ao reconhecer a felicidade como a posse de coisas belas e boas (*Ban.*, 202c, 205a), Platão necessariamente conduz todo o agir humano em direção ao belo e ao bem, posto que a felicidade representa a aspiração máxima de todos os homens e constitui um fim em si mesmo (*Ban.*, 205a; *Lís.*, 207d). Logo, enquanto desejo que se manifesta como carência do belo e do bem, éros traduz o próprio desejo de felicidade e torna-se um impulso inerente a todos os indivíduos, condutor de todas as ações humanas³. No passo 205a-d do *Banquete*, Platão esclarece:

– “Porém, esta aspiração [*boúlésin*] e este amor [*érôta*] de que falamos, crês que seja comum a todos os homens e todos aspirem [*boúlesthai*] a possuir sempre as coisas boas, ou tens outra opinião?”

² Em *La théorie platonicienne de l'amour*, Léon Robin apresenta diferentes leituras sobre o mito do nascimento de éros, dentre as quais podemos destacar a de Plotino, cuja interpretação pretende decifrar o mito à luz de toda filosofia platônica: “En résumé, l'Amour existe du jour où Aphrodite, c'est à-dire l'Âme, est née elle-même: il provient de ce que, dans l'âme naissante, coexistent, en la personne de Poros, les Raisons dont il s'est enivré et, d'autre part, avec Pénia, l'indétermination et l'indigence, et enfin de ce que la réminiscence confuse des Raisons a fait éclore en elle cette activité qui tend vers le bien et dont le nom est amour. L'être qui résulte de cette union de l'irraisonnable et du désir indéterminé avec la simple émanation de la Raison (non Poros, mais sa semence), ne peut être parfait ni complet; il désire le bien, mais il ne le possède jamais, et il n'est jamais satisfait, parce qu'il a toujours en lui quelque chose de l'indétermination maternelle” (ROBIN, 1933. p. 106).

³ Irving Singer chega a conclusões análogas: “Whatever anyone does, whatever he desires, whatever he strives for, Plato will always explain it as a direct or circuitous means of acquiring goodness. This being so, it would follow that all human activity is motivated by love” (SINGER, 1984. p. 54).

– “Isso mesmo”, confirmei, “é um sentimento comum a todos”.
 – “Vejam então, Sócrates”, replicou, “por que não afirmamos então que todos os homens amam [erân]? Se é verdade que as mesmas coisas são sempre objeto de desejo [erōsin] por parte de todos [as coisas belas e boas], por que motivo dizemos de uns que amam [erân] e dos outros, não? [...] É que nós restringimos o sentido, chamamos amor [érōtós] apenas uma certa forma de amor [érōta], aplicando-lhe a designação do todo, enquanto, para outras formas, nos servimos de outros nomes. [...] de um modo geral, toda a forma de desejo [epithymía] ao bem e à felicidade é ‘esse amor [érōs] tão forte como em tudo enganador...’ Porém, de uns que o procuram por numerosas vias, como seja os negócios, a ginástica ou a filosofia, nem se diz que amam [erân] nem se lhes dá o nome de ‘amantes [erastaí]; só a outros, cujo interesse e zelo vai para uma forma específica de amor, se aplicam os termos próprios do todo: amor [érōtá], amar [erân], amantes [erastaí]” (Ban., 205a-d).

Segundo Platão, toda manifestação de *boúlomai* e *epithymía* de bem é equivalente a éros e, na medida em que todos desejam o bem (Rep., 438a, 505e; Gorg., 468b)⁴, todos os indivíduos são erastas. No passo 205e, o filósofo ainda acrescenta que, ao contrário do que alegava o mito aristofânico das metades perdidas (Ban., 189d et seq), não é possível estimarmos nada além do bem e da ausência do mal, “dado que aquilo que os homens amam [erōsin] de verdade não é outra coisa senão o bem” (Ban., 206a). Desse parecer, cujo preceito delimita todo desejo humano ao “bem”⁵, infere-se que se nenhum homem pode desejar algo que não se assemelhe a um bem⁶ e se éros é definido como desejo do belo e do bem (Ban., 201a), todo desejo é, necessariamente, éros⁷.

Nesse sentido, “negócios”, “ginástica” ou “filosofia” representam, para cada indivíduo e em cada busca particular por satisfação e felicidade, esse objeto de amor universal a que chamamos

⁴ No *Lísis*, esse bem é identificado como o “primeiro amigo/amado” (*prōton philon*), objetivo final em vista do qual os homens desejam todas as demais coisas: “a medicina, afirmamos nós, é um amigo em vista da saúde. [...] Sendo assim, a saúde também não é um amigo? [...] Se é um amigo, então é em vista de algo. [...] Certamente em vista de algo amigo, seguindo o raciocínio com o qual concordamos previamente. [...] Então também esse será amigo, por sua vez, em vista de um amigo, não é? [...] Acaso não é necessário que renunciemos a esse caminho e encontremos algum princípio que não mais recaia sobre um outro amigo, mas remeta àquilo que é o primeiro amigo em vista do qual, afirmamos nós, todas as outras coisas são amigas? [...] É isto o que quero dizer: temo que todas as demais coisas que dissemos serem amigas em vista dele, estejam nos iludindo, como se fossem apenas simulacros, e que seja aquele primeiro amigo o que é verdadeiramente amigo” (Lís., 219c-d), tradução ao português de Helena Andrade Maronna (Dissertação de Mestrado, 2015). Em *Plato II*, Friedlander observa que o diálogo *Lísis* procura, sem sucesso, antecipar a identificação de *philia* com o desejo do bem, realizada de forma satisfatória apenas posteriormente, por meio de éros, no *Banquete* (Cf. FRIEDLANDER, 1964. p. 101-104).

⁵ Em consonância com nossa interpretação, María Fierro escreve: “Este argumento permite una extensión y transformación del éros en al menos dos sentidos respecto de su significación habitual: por un lado, hay una ampliación de los sujetos de deseo: el éros comprende a todos los seres humanos y no únicamente a los enamorados en el sentido corriente; por el otro, hay una redefinición del objeto: el éros está dirigido no a una persona bella en particular, sino a lo bueno en general, que pasa a ser lo que absorbe el interés de la vida de cada persona” (FIERRO, 2008, p. 27).

⁶ Embora todo desejo seja necessariamente desejo do bem, nada garante que o “bem” almejado por um indivíduo seja verdadeiro, pois a ignorância, a desmedida e os conflitos entre as partes da alma podem gerar equívocos. Contudo, ainda que esse bem seja apenas aparente – portanto, mal –, ele só é desejado graças a essa incorreta identificação com a ideia de bem. Nos passos 505d-506a da *República*, Platão discorre sobre essa dificuldade humana em compreender claramente o verdadeiro bem: “aquele bem, que toda a alma procura, e por causa do qual faz tudo, adivinhando-lhe o valor, embora ficando na incerteza e sendo incapaz de apreender ao certo o que é, nem de se apoiar numa crença sólida, como relativamente a outras coisas, motivos por que perde também as outras, no caso de lhe poderem ser úteis” (Rep., 505d-506a). Adotamos a tradução ao português de Maria Helena da Rocha Pereira (PLATÃO, 2014). Em *A homossexualidade na Grécia Antiga*, Dover escreve: “A causa última, em direção à qual toda explicação racional se dirige, é o próprio Bem. Enquanto forma, é o objetivo perseguido pela razão, enquanto bem é o objeto último de todo desejo. Assim, percebê-lo é amá-lo e desejá-lo, enquanto o erro nos torna cegos para com o Bem” (DOVER, 2007. p. 222). Em “Facultés et parties de l’âme chez Platon”, Sylvain Delcomminette esclarece: “en tant que pur et simple désir, tout désir est désir du bien, mais en tant que tel désir particulier, il est désir de tel objet particulier; et c’est seulement à ce second niveau que surgit la possibilité de conflits, car le bien ne nous apparaît pas toujours de la même manière, non seulement parce qu’il se manifeste différemment dans des circonstances différentes, mais aussi et surtout parce que nous sommes incapables de saisir suffisamment ce qu’il est et d’avoir une conviction ferme à son égard (Cf. VI, 505 e2-4)” (DELCOMMINETTE, 2008. p. 11).

⁷ Hyland defende uma tese contrária, procurando efetuar uma distinção entre *érōs*, *epithymía*, *boúlesthai* e *philia*. Vide: (HYLAND, 1968). Bury (1909, p. xxxvi), por outro lado, também admite que *érōs* e *èpithymoûn* mostram-se equivalentes.

de “bem”. A ascese erótica de Diotima amplia ainda mais essa variedade de objetos para os quais éros se direciona à procura do bem, conduzindo o erasta pelo “reto caminho” da beleza sensível à inteligível através do amor aos corpos, almas, ocupações, normas e conhecimentos (*Ban.*, 210a-d, 211b-d).

Os variados objetos de amor que compõem o “vasto oceano do belo” (*Ban.*, 210d) apresentado por Diotima pertencem a classes distintas – corpórea, espiritual, moral, cultural, intelectual –, que também exigem modos de captação e operações cognitivas distintas e, conseqüentemente, afetam e são desejadas por partes distintas da alma humana. Logo, éros não atua apenas em um elemento da alma, mas manifesta-se em todos os seus componentes, perpassando as mais variadas esferas da vida humana, tais como a ética, a política, a epistemologia e a metafísica.

A teoria de éros desenvolve, assim, um princípio filosófico fundamental para a compreensão da filosofia de Platão, sobretudo no que se refere à sua concepção psicológica, na qual éros não é apresentado somente como um impulso inerente a todos os homens, mas também como uma *dýnamis* atuante em todos os elementos da alma humana.

Éros e a tripartição da alma na *República*

Essa concepção antropológica desenvolvida no *Banquete*, em que o amor e o desejo ocupam um lugar primordial, também pode ser encontrada na *República*, na qual Platão, partindo da observação das motivações psíquicas conflitantes dos indivíduos, apresenta a sua tese da tripartição da alma.

O ponto de partida utilizado pelo filósofo para postular a existência de três elementos na alma humana é o princípio de não contradição, pelo qual se designa que uma mesma coisa não pode, ao mesmo tempo e em relação a um mesmo objeto, realizar e sofrer efeitos contrários (*Rep.*, 436b). Logo, se conseguirmos identificar essas motivações psíquicas conflitantes, podemos concluir que a alma humana possui elementos distintos (*Rep.*, 436b-c).

Diante disso, Platão divide a alma humana em três diferentes partes (*méres*), determinando que todos os indivíduos são constituídos por três categorias psíquicas fundamentais, que esgotam todas as suas tendências psicológicas e das quais advêm todas as motivações das ações humanas: 1) um elemento de ordem concupiscível (*epithymetikon*) e irracional (*alogiston*), pelo qual desejamos (*epithymoumen*) e somos impelidos em direção à satisfação de prazeres de ordem corpórea, relativos à alimentação e à geração; 2) um elemento de ordem racional (*logistikon*) e calculativa, pelo qual compreendemos (*manthanomen*) e governamos a alma, visando ao domínio do desejos concupiscíveis; 3) um elemento irascível (*thymoeidés*)⁸, pelo qual nos encolerizamos (*thymoumetha*), nos indignamos e nutrimos desejo de honra e coragem, auxiliando a razão “quando há luta na alma” (*Rep.*, 440e).

No livro IX, Platão esclarece que cada um desses elementos constituintes da alma é movido por um determinado tipo de desejo, próprio de sua natureza: “se há três partes, parece-me que haverá também três espécies de prazer [*hēdonai*], cada um específico de cada uma delas. E do mesmo modo com os desejos [*epithymiai*] e os poderes [*arkhai*]” (*Rep.*, 580d)⁹. Desse modo,

⁸ No passo 441a-c da *República*, Platão desenvolve três justificativas para sustentar que o elemento irascível se distingue do racional, podendo ser verificado em seres desprovidos de razão: 1) mesmo as crianças que ainda não desenvolveram suas racionalidades sentem, além dos desejos concupiscíveis, cólera (*Rep.*, 441a-b); 2) os animais possuem cólera, apesar de não possuírem racionalidade (*Rep.*, 441b); 3) os indivíduos podem se encolerizar sem razão, como exemplifica o verso XX. 17 da *Odisseia*, no qual Odisseu, por meio da racionalidade, repreende o seu coração encolerizado (*Rep.*, 441b-c).

⁹ Em sua introdução à tradução dos passos 576b-588a da *República*, Cornford afirma: “It appears here, more clearly than elsewhere, that each part of the soul has its characteristic desire, and that desires are defined by differences in their objects. This fits in with

embora Platão empregue a palavra *epithymetikon* para se referir ao elemento concupiscível da alma, sintetizado pelo desejo de comida, bebida e sexo – o que poderia levar um leitor menos atento a compreender que o desejo, aqui, representa apenas os apetites corpóreos –, a *epithymia* é um desejo comum a todos os outros elementos constituintes da *psykhé* humana.

No passo 580d-e, Platão ainda esclarece o porquê do emprego de *epithymetikon* para designar o elemento responsável pelas paixões corpóreas:

Uma parte era aquela pela qual o homem aprende, outra, pela qual se encoleriza; quanto à terceira, devido à variedade de formas que ostenta, não dispomos de um nome único e específico, mas designámo-la por aquilo que nela é mais eminente e mais forte: chamámo-lhe concupiscência, devido à violência dos desejos relativos à comida, à bebida, ao amor [*afrodísia*] e a tudo quanto o acompanha (*Rep.*, 580d-e).

É a ausência de um único termo que comporte a variedade de formas apresentadas pelo terceiro elemento da alma humana que compele o filósofo a nomeá-lo pela sua característica mais proeminente, “devido à violência [*sfordrotêta*] dos desejos” relativos ao corpóreo. Torna-se claro, portanto, que a *epithymia* não é um desejo específico do elemento anímico referente às paixões e prazeres de natureza física, mas pode ser definida como todo e qualquer desejo por um determinado objeto amado¹⁰.

Para o filósofo, cada elemento da alma é impelido à satisfação dos desejos que lhe são próprios e, nesse sentido, todo conflito motivacional, no qual sofremos um impulso que nos ordena (*keleûon*) para um determinado objeto e, ao mesmo tempo, uma aversão que nos impede (*kolûon*) de agir, é constituído por um conflito entre desejos distintos, derivados de diferentes partes da alma¹¹.

Nesse sentido, essas três categorias psíquicas fundamentais da natureza humana, pelas quais os indivíduos direcionam suas diferentes motivações, atendem a um mesmo e único fundamento, uma vez que todas as suas manifestações podem ser compreendidas como disposições advindas do âmbito primitivo do desejo, que, como vimos no *Banquete*, constitui uma expressão dessa sede de bem nomeada de éros.

Desse modo, enquanto as motivações referentes ao elemento concupiscível visam à consecução dos desejos de natureza corpórea, as motivações referentes ao elemento racional visam à realização dos desejos de natureza intelectual e as motivações referentes ao elemento irascível visam à efetivação dos desejos de natureza colérica.

O desejo erótico configura-se, assim, como um elemento originário da alma humana, do qual advêm as múltiplas e distintas motivações do homem e ao qual todos os movimentos

the suggestion at 485 D that desire is a single fund of energy which can be turned from one object to another like a stream diverted into another bed” (CORNFORD, 1950. p. 69).

¹⁰ “No Livro I [da *República*] em 328d, Céfalos declara que à medida que a idade avança os prazeres do corpo diminuem e aumentam na mesma proporção os desejos e os prazeres pelos discursos (αἱ περὶ τοὺς λόγους ἐπιθυμῖαι τε καὶ ἡδοναί), aqui a ἐπιθυμία não é um desejo apenas pelos prazeres corporais, mas também pelos discursos, conversas etc. Em 338a, Sócrates declara que Trasímaco ao querer discursar sobre a justiça estava desejoso de ser estimado, honrado (καὶ ὁ Θρασύμαχος φανερόν μὲν ἦν ἐπιθυμῶν εἰπεῖν ἴν' εὐδοκίμησειεν) – sabemos que a estima, a honra e a vitória são os objetos de desejo do elemento irascível; também em 586d fala-se da ἐπιθυμία do amante do lucro e da vitória. E por fim, em 475b, a ἐπιθυμία está ligada ao desejo pela sabedoria: ‘por conseguinte, dizemos que o filósofo deseja ardentemente a sabedoria’ (οὐκοῦν καὶ τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι). Portanto, não é pela ἐπιθυμία que identificamos e determinamos o elemento apetitivo e, por conseguinte, o diferenciamos dos outros elementos” (SILVA, 2012. p. 46-47).

¹¹ Se, por um lado, o princípio de não contradição impossibilita um indivíduo de sentir um desejo de fazer $[x \wedge \sim x]$, por outro, nada impede que esse indivíduo sinta, ao mesmo tempo, um desejo de fazer x e um desejo de fazer $\sim x$, posto que esses desejos se derivam de diferentes elementos da alma humana (Cf. ZINGANO in VÁSQUEZ, 2008. p. 66). Os conflitos motivacionais entre desejos obedecem à tripartição da alma e, portanto, podem ser resumidos a 1) desejo racional contra desejo concupiscível; 2) desejo racional contra desejo irascível; e 3) desejo irascível contra desejo concupiscível.

anímicos visam satisfazer, em uma relação de posterioridade. É éros que, diante da natureza tripartite do homem, movimenta cada elemento da alma humana “quando somos impulsivados [*hormésōmen*]” (*Rep.*, 436a-b) a executar qualquer ação, de acordo com seus diferentes objetos de desejo, na qualidade de princípio unificador dos registros pulsionais psíquicos.

Assim, todas as ações e motivações humanas, por mais diversificadas que sejam, possuem uma fonte comum: o desejo erótico. Independentemente do seu grau de elevação, toda aspiração representa esse desejo fundamental de apreensão do bem, manifesto em inúmeros objetos e classes. No elemento concupiscível, por exemplo, o bem se confunde com os prazeres relativos à alimentação e à geração e o impulso erótico se manifesta como desejo de comida, bebida, sexo e tudo mais desse gênero. Já no elemento racional, o bem se vincula ao conhecimento e à virtude e o impulso erótico se manifesta como desejo de sabedoria, verdade, ordem, justiça, aprendizagem e demais atividades de aperfeiçoamento humano. No elemento irascível, enfim, o bem se apresenta na forma de ânimo e coragem e o impulso erótico se manifesta como desejo de honra, vitória, grandeza e fama.

Na *República*, o conceito de *epithymía* adquire a mesma amplitude semântica e variedade de objetos atribuídos a éros no *Banquete*, direcionando-se aos mais distintos campos de extensão, na qualidade de impulso primário de todas as ações humanas, que, a partir da postulação da tripartição da alma, buscam realizar três gêneros específicos de satisfação, de acordo com cada uma dessas partes.

Considerações finais

Através das informações colhidas nos diálogos abordados podemos verificar uma concordância entre as teses sobre o desejo desenvolvidas na *República* e a teoria de éros apresentada no *Banquete*, a partir das quais a associação nos permite concluir que éros não é apenas mais um dos elementos constituintes da configuração psíquica do homem, mas representa uma *dýnamis* originária e determinante da natureza humana, como aquilo que há nela de mais arcaico e visceral¹².

Enquanto impulso originário, éros não age em um campo específico da alma humana, mas perpassa todos os domínios de nossa constituição psíquica, influenciando todos os seus elementos e nos mobilizando em direção aos mais variados objetos de desejo, na medida em que possui uma grande multiplicidade de bens para o qual se direciona, em sua diversidade de manifestações.

O desejo erótico não é meramente acidental, causal ou secundário, mas um componente primário da alma humana, do qual se originam todas as demais demandas particulares que mobilizam o homem. Por conseguinte, o amor não “surge” diante da visão da beleza do objeto amado, mas apenas redireciona-se para ele, uma vez que a alma já é nativamente detentora dessa força erótica primordial.

Através da teoria de éros, na qual todas as formas de *epithymía* encontram-se sintetizadas, a alma humana não é apenas automovente (*Fedr.*, 245c-246a; *Sof.*, 248e-249c; *Leis*, 896a, 897a), mas também é essencialmente autoerótica¹³ e, como tal, determinada a percorrer conti-

¹² Em *Eros – demone mediatore*, Giovanni Reale (2000, p. 179) escreve: “nel *Fedro* Eros e anima sono strettamente connessi: Eros è la connotazione o funzione che caratterizza l’anima più di ogni altra”.

¹³ A tese da natureza autoerótica da alma humana – que reflete a natureza autoerótica da própria vida – encontra-se apoiada na tese da natureza automovente da alma, na medida em que a negação desse autoerotismo de nossas paixões implicaria no reconhecimento de que toda paixão amorosa seria provocada e justificada pela ação de um objeto externo, contradizendo essa teoria da natureza automovente da alma. Vide: (SANTOS, 2016, p. 1-12).

nuamente o caminho da beleza, encontrando o sentido de sua existência na busca pelo bem¹⁴ e instituindo essa busca como um modo de vida.

Referências

BURY, R G. Introduction. In: *The Symposium of Plato*. Edited with introduction, critical notes and commentary by Robert Greeg Bury. Cambridge: W. Heffer and Sons, 1909. p. vii-lxxi.

CORNFORD, F. M. The Republic of Plato. In: MELDEN, A. I. (Ed.). *Ethical Theories*. New York: Prentice Hall Inc., 1950. p. 20-80.

DELCOMMINETTE, S. Facultés et parties de l'âme chez Platon. *The electronic Journal of the International Plato Society*, n. 8, 2008, p. 1-39.

DOVER, K. J. *A homossexualidade na Grécia Antiga*. Tradução de Luís Sérgio Krausz. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2007.

FIERRO, M. A. La teoría platónica del éros en la República. *Revista de filosofía DIÁNOIA*, Cidade do México, v. 53, n. 60, mai./2008, p. 21-52.

FIERRO, M. A. *Plato's theory of desire in the Symposium and Republic*. 2003. Doctoral thesis, University of Durham, 2003.

FRIEDLANDER, P. *Plato II. Translation of Hans Meyerhoff*. London: Routledge and Kegan Paul, 1964.

HYLAND, D. Ἔρως, Ἐπιθυμία, and Φιλία in Plato. *Phronesis*, v. 13, n. 1, 1968, p. 32-46.

KOSMAN, A. Platonic Love. In: WERKMEISTER, W. H. (Ed.). *Facets of Plato's Philosophy*. Assen: Van Gorcum, 1976. p. 53-69.

MARONNA, H. A. *Lísis, de Platão: tradução, estudo introdutório e notas*. 2014. 119 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 14. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

PLATÃO. *As Leis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2016.

PLATÃO. *Górgias*. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel Rossi Nunes Lopes. São Paulo: Perspectiva; Fapesp, 2011.

PLATÃO. *O Banquete*. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2016.

PLATÃO. *O Sofista*. Tradução de Henrique Murachco Juvino Maia Jr. e José Gabriel Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

¹⁴ Ao discorrer sobre os passos 205b-d do *Banquete*, María Fierro também constata esse projeto de vida: "Lo bueno' cumple aquí una función análoga a lo que sería el fin último de nuestra vida – en forma similar al próton philon del Lisis (219c7-5; 220b17) –, siendo más precisamente en este contexto lo que constituye el foco de nuestro anhelo" (FIERRO, *op. cit.*, p. 29). Vide também: (FIERRO, 2003).

- PLATO. *Platonis Opera*. Texto estabelecido por John Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1901. t. II.
- PLATÃO. *Primeiro e Segundo Alcebiades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2015.
- REALE, G. *Eros - dèmone mediatore: Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*. Milano: Rizzoli, 2000.
- ROBIN, L. *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris: Presses Universitaires de France, 1933.
- SANTOS, J. G. T. A ontologia do belo na concepção platônica do amor: Fedro, Banquete, Sofista. *Revista Reflexões*, Fortaleza, v. 5, n. 9, jul./dez. 2016, p. 1-12.
- SILVA, J. W. da. *A tripartição da alma na república de Platão*. 2011. 138 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- SINGER, I. Platonic Eros. *In: The nature of love: 1, Plato to Luther*. 2. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1984. p. 47-87.
- ZINGANO, M. Paideia, virtud intelectual y virtud moral en la Antigüedad. *In: VÁSQUEZ, G. H.* (Ed.). *Filosofía de la educación*. Madrid: Editorial Trotta, 2008. p. 55-76.

Sobre a autora

Jéssyca de Aragão Freitas

Pós-doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (PPGFil/ UECE). Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestra, bacharela e licenciada em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Licencianda em História pela mesma Universidade. É integrante do GENi: Grupo de Estudos Nietzsche (UECE) e do Grupo de Estudos em Filosofia Antiga (UFC).

Recebido em: 31/03/2024
Aprovado em: 13/04/2024

Received: 31/03/2024
Approved: 13/04/2024

Alcibíades e a Sophrosyne: um olhar a partir da ambiência antiga¹

Alcibiades and Sophrosyne: a look from the ancient ambiance

Damiana Patrícia Alves Camurça Maciel

<https://orcid.org/0009-0005-5484-9389> – E-mail: patricia.camurca@gmail.com

Vicente Thiago Freire Brazil

<https://orcid.org/0000-0003-0830-6349> – E-mail: vicente.brazil@uece.br

RESUMO

Os diálogos platônicos permitem-nos adentrar aos questionamentos e reflexões filosóficas que permearam o mundo grego do período clássico. Sua riqueza conteudal perpassou o tempo, instigando-nos a conhecer e refletir sobre temáticas que independem do tempo, pois permanecem pertinentes em nossa contemporaneidade, dentre elas a temática da temperança. Assim, o presente artigo tem como referencial o encômio de Alcibíades para Sócrates, no diálogo *O Banquete*, e se propõe a averiguar a condição do afamado estrategista ateniense a partir da categoria da temperança. Para essa averiguação temos como referências a virtude da sophrosyne (temperança) nos períodos arcaico e clássico da cultura grega. Apresentamos o significado e as mudanças pelas quais essa virtude sophrosyne passou no decorrer desses períodos na polis ateniense, bem como a sua conceituação por Platão.

Palavras-chave: Encômio. Alcibíades. *Sophrosyne*.

ABSTRACT

The Platonic dialogues allow us to delve into the philosophical questions and reflections that permeated the Greek world of the classical period. Its content richness has permeated time,

¹ O presente trabalho faz parte da pesquisa *O encômio de Alcibíades para Sócrates: a sophrosyne (Σωφροσύνη) como guardiã da verdade?* desenvolvida junto ao Programa de Pós-graduação da Universidade Estadual do Ceará (PPGFIL/UECE), sob a orientação do Prof. Dr. Vicente Brazil.

encouraging us to learn about and reflect on themes that are independent of time, as they remain relevant in our contemporary times, among them the theme of temperance. Thus, this article has as its reference Alcibiades' praise for Socrates, in the dialogue *The Symposium*, and aims to investigate the condition of the famous Athenian strategos from the category of temperance. For this investigation we have as references the virtue of *sophrosyne* (temperance) in the archaic and classical periods of Greek culture. We present the meaning and changes that this *sophrosyne* virtue underwent during these periods in the Athenian polis, as well as its conceptualization by Plato

Keywords: Encomium. Alcibiades. *Sophrosyne*.

Introdução

O encômio de Alcibiades para Sócrates n' *O Banquete*, embora seja o último proferido, e não homenageando o deus *Eros* (*Ἔρως*) como os demais convivas fizeram, mas sim, homenageando seu antigo mestre Sócrates, constituindo-se dessa maneira um louvor de Amor, mas não para o *daimon*² *Eros* (*Ἔρως*), e sim ao filósofo Sócrates.

É um dos discursos cujo anônimo exige de Apolodoro saber com precisão sobre o que foi falado, pois ele menciona textualmente o nome de Alcibiades, pois temos “[...] andava à tua procura, porque desejo informações precisas a respeito da conversa de Agatão com Sócrates, Alcibiades e os demais convivas do banquete dado por ele, em que proferiram vários discursos sobre o amor” (172a-b), levando-nos a perceber a importância que Platão, sutilmente, atribuiu ao encômio alcibidiano. Pois ele encerra os encômios da noite declarando o seu amor a Sócrates, e mais que louvar a Sócrates, Platão expressa por meio de Alcibiades a imagem que ele tinha do seu mestre.

Nos diálogos da juventude, ele registra o pensamento de Sócrates, e nesse diálogo da maturidade, ele deixa o registro da imagem de Sócrates como o homem que estava acima dos demais com quem convivia na Atenas do século V a.C. Isso corrobora para o jogo de imagens desses personagens Alcibiades e Sócrates, as imagens associadas cultural e historicamente a cada um respectivamente *hybriste* e *sophron*, nesse diálogo alternam-se.

Sobre a precisão requerida pelo anônimo, já fizemos referência à fragilidade dela, uma vez que Platão construiu a narrativa-filosófica d' *O Banquete* com camadas temporais. Assim, apesar dessa fragilidade em relação à precisão, a leitura do encômio do personagem platônico Alcibiades nos instiga a analisá-lo à luz do estatuto da Verdade. Pois Platão, no decorrer de todo o discurso de Alcibiades, atrela-o a ser um discurso que “só diz a verdade”, porém o Alcibiades histórico que nos chegou por meio dos “olhares” de Tucídides e Plutarco, foi o de alguém a quem se atribui uma natureza humana *hybriste*, ou seja, alguém a quem o vício da *hybris* entra na sua vida.

Assim, considerando que na Grécia Antiga o estatuto da Verdade tinha como pressuposto para a averiguação da verdade a virtude da *sophrosyne*, e não o vício da *hybris*, pergun-

² No discurso de Diotima expresso pela voz de Sócrates o Amor não é por sua natureza nem um mortal, nem um deus, mas sim, um ser intermediário, um *daimon*. O ser que intermedia as relações entre homens e deuses; o ser que não é nem sábio, nem ignorante; o ser desejante, que não possui o que deseja, possui apenas os meios necessários para alcançar e suprir a sua falta desejante. Com isso, Platão apresenta-nos a figura do filósofo, pois esse não é ignorante, nem sábio, mas sim, um ser desejante da sabedoria, ou seja, um amigo da sabedoria, um filósofo. Desta maneira, Platão apresenta-nos seu mestre Sócrates, como um *daimon* que conduz os homens à sabedoria, pois ele possui o *logos* (razão), e os demais homens também (202e, 203e, 204a-c).

tamo-nos mais uma vez, o que Platão quis nos deixar como mensagem ao atrelar Alcibíades à palavra verdade?

Assim, analisaremos o louvor alcibidiano à luz do estatuto da Verdade, tendo como norteadores dessa análise a virtude da *sophrosyne* e seu oposto o vício *hybris* a partir da conceitualização platônica. No entanto, antes de iniciarmos a análise do discurso de Alcibíades, buscaremos compreender o significado da *sophrosyne* e da *hybris* na cultura grega antiga.

***Sophrosyne* (Σωφροσύνη) – a temperança**

Para nós da contemporaneidade falantes da Língua Portuguesa, o vocábulo *sophrosyne* não possui para fins de tradução do grego antigo para o português contemporâneo apenas um vocábulo que transmita toda a sua significação. Temos em nosso idioma vários vocábulos que podem ser utilizados para aludir à virtude *sophrosyne*. No entanto, nenhuma palavra comporta e expressa a riqueza conteudal que a palavra *sophrosyne* significava na Grécia Antiga.

Podemos dizer que cada palavra de nosso vocabulário contemporâneo da Língua Portuguesa para nos remeter à virtude *sophrosyne* expressa apenas uma fração do seu significado pleno, e cada uma delas adquire significados específicos de acordo com a intencionalidade com a qual a palavra é utilizada. Assim, de acordo com Silva (2018), o vocábulo *sophrosyne* para o nosso idioma tem uma tradução limitada, sendo necessário indicar seu campo semântico para podemos entender a riqueza desse vocábulo. Com isso, temos a virtude *sophrosyne* compreendida como temperança, autocontrole, prudência, sensatez, sabedoria, moderação e autodomínio.

Feito esse esclarecimento quanto aos possíveis significados do vocábulo da virtude *sophrosyne* em nosso idioma, a partir de agora buscaremos compreender o significado da virtude *sophrosyne* entre os gregos da antiguidade, bem como a sua exaltação ou desprestígio, enquanto conduta dos cidadãos na *polis*.

A *sophrosyne* é, entre os gregos da antiguidade, uma *areté* (ἀρετή). Como uma virtude na cultura grega, ela perpassa os períodos arcaico e clássico, porém a cada período histórico os gregos atribuíram uma definição para *sophrosyne*.

Assim, da mesma maneira que a valoração da virtude *sophrosyne* sofreu mudanças ao longo dos períodos arcaico e clássico, ora sendo exaltada ora sendo desprestigiada; sua definição também sofreu mudanças. Com isso, o entendimento entre os gregos sobre o que significava a virtude *sophrosyne* não foi o mesmo no decorrer dos séculos.

Desta maneira, buscaremos resgatar os diversos significados atribuídos a *sophrosyne* desde os tempos heroicos ao tempo de Péricles³. E como ela, enquanto conduta do cidadão, manifesta-se na vida da *polis*. A *sophrosyne* enquanto uma virtude, a qual deve o cidadão possuir e externalizar em suas condutas, está relacionada à situação política e social da *polis*, ou seja, a maneira como a comunidade ateniense a exige dos seus cidadãos atrela-se ao seu momento político e social, uma vez que viver na *polis* grega da antiguidade é o conviver, estarem juntos.

Assim, a partir das leituras de North (2019) poderemos resgatar e compreender o entendimento entre os gregos da virtude *sophrosyne* no decorrer dos períodos arcaicos e clássicos. North (2019) nos traz em seus escritos que inicialmente a *sophrosyne* fora compreendida como

³ Péricles foi um político democrático que figura na história ateniense como um grande estrategista, um expoente da Atenas democrática. Sua ascendência era aristocrática, Péricles descendia da família dos Alcmeônidas.

prudência e astúcia em interesse próprio, sendo este entendimento desprovido de conotação moral e religiosa, pois estas conotações apenas no decorrer do tempo viriam a fazer parte na definição da *sophrosyne*.

Nessa acepção a *sophrosyne* não estava atrelada a conduta do guerreiro, ou seja, no campo de batalha o guerreiro na ânsia de obter *kleos* (glória); e muitas vezes em razão de sua *timé* (sua honra), não valorizava ser prudente, nem astuto. Pois o guerreiro devia conduzir-se apenas pela sua força e inteligência, essa manifestada pelas decisões em batalha.

Assim, no tempo heroico a *sophrosyne* não era tida como virtude possuída pelos heróis, para isso North cita como exemplos a poesia épica da *Ilíada* e *Odisseia*. Pois, "Most important of all, the choice of exemplars makes it clear that *sophrosyne* is not a 'heroic' virtue, since the two greatest Fighting men of the Homeric epic, Achilles and Ajax, are the very ones who most notoriously lack this quality" (NORTH, 2019, p. 2).

Os escritos de Snell (2012) corroboram com o posicionamento de North em relação a *sophrosyne* não fazer parte do *ethos* do herói grego. Ele nos traz os versos da *Ilíada* de Homero em que o herói Aquiles é persuadido pela deusa Atena a praticar a *sophrosyne*, ou seja, temos aqui, a virtude *sophrosyne* sendo exortada a prática por um semideus, um herói tido como um dos mais violentos e dominado pelo *pathos* (paixão) (BRANDÃO, 2014).

Com isso, nestes versos está a semente da *sophrosyne* como freio moral e conduta dotada de moderação; acepções que viriam a fazer parte da *sophrosyne* ao final do período arcaico. Assim, perante o estado de contenda de Aquiles com o seu rei Agamêmnon, manifestado em sua ânsia de travar combate com o seu rei, a deusa exorta Aquiles a refrear o seu ímpeto.

Deste modo, temos Atena diante de um dos heróis gregos em que se é atribuído ora um comportamento extremamente violento, ora um comportamento de extrema sensibilidade, a praticar a virtude *sophrosyne*. Temos, então, um conselho de uma deusa a um herói para refrear as suas emoções, e em sua persuasão acena a Aquiles recompensas futuras, caso ele pratique a *sophrosyne*.

Desta maneira, Atena instiga Aquiles a praticar a *sophrosyne*, mas adotá-la ou não, isso cabe ao herói. Pois a *sophrosyne* não pertence, nos tempos heroicos, ao *ethos* dos heróis.

A primeira máxima de virtude da literatura grega, nós a encontramos no primeiro livro da *Ilíada*, naquela cena que focaliza com absoluta clareza a reflexão grega arcaica sobre a ação humana. Quando Aquiles quer, em sua ira, enfrentar Agamêmnon com a espada, Atena o detém e admoesta (v. 207). "Eu venho do céu para pôr fim a teu *μεαρον* [isto é, ao ímpeto da tua paixão, a teu sentimento excitado, se quiseres obedecer-me ... Põe fim à contenda e não brandas a espada!" Já na antiguidade essas palavras foram interpretadas como um conselho moderação, mas não é a esse fato "moral" que Atenas alude. Ela convida Aquiles a frear seu impulso e a não fazer uso da espada, como era seu intento. E de fato, Aquiles segue esse conselho. Apresenta-se aqui, em germe, um fenômeno que podemos chamar de "freio moral" e que Homero, também em outros trechos, define como "moderação" [...]. Atenas [...] não dá apenas uma ordem resoluto, e sim permite a Aquiles que reflita (SNELL, 2012, p. 165-166).

Percebemos, então, que a *sophrosyne*, enquanto prudência, astúcia, moderação, não integrava o *ethos* do herói, do guerreiro, esse que poderia ser o definidor de uma vitória ou não. Porém, North nos traz outro significado para a *sophrosyne*, que esta sim, integra a *areté* do herói, do guerreiro.

Conforme North (2019), temos a *sophrosyne* enquanto vergonha, o *aídos*. O *aídos* integra a *areté* heroica, e o guerreiro a sente diante uma conduta que violará a *areté* heroica, sendo um sentimento que o herói demonstra perante os deuses e homens, manifestado pelo respeito ao poder dos deuses e respeito pela opinião de seus pares, assumindo um caráter objetivo.

Enquanto, a *sophrosyne* assume o caráter subjetivo, uma atitude pessoal, pois passa-se no interior da pessoa, como um conflito dentro da alma. Assim, embora o caráter objetivo do *aídos* e o caráter subjetivo da *sophrosyne* ambos são freios inibidores de condutas movidas por paixões, estando aí a semelhança entre eles. No decorrer dos tempos a *sophrosyne* prevalece no conduzir-se dos habitantes da *Hélade*. Porém, nas raízes da *sophrosyne* encontra-se o *aídos*, o sentimento da vergonha.

North (2019) nos traz, também, que nas raízes da *sophrosyne*, ela é uma *areté* pertencente ao intelecto, manifestada no sentido de ter um bom juízo. Assim, a *sophrosyne* é uma *areté* que se manifesta no comportamento, mas origina-se no intelecto. Pois,

If *saophrosynê* is basically "soundness of mind" – that is, the state of having one's intellect unimpaired – we come colsest to its original significance in the response of Penelope to Eurycleia's announcement that Odysseus has returned (*Od.* 23.11-13) [...] that *saophrosynê* here is the *mens sana*, primarily intellectual Rather than moral; although it is well to remember that throughout its history *sophrosyne*, however "intellectual" it may be, is normally Applied to some kind of behavior (NORTH, 2019, p. 4).

Na cultura helênica a *sophrosyne* tornar-se uma *areté* em que suas acepções e sua exaltação acompanham o surgimento e consolidação das *poleis*. Com isso, menções a ela continuam presentes nos versos dos poetas da *Hélade*.

Assim, ao voltarmos nosso olhar para a cultura grega do período arcaico, nos detendo nos textos *Teogonia* e *Trabalhos e Dias* do poeta Hesíodo⁴, embora não haja o registro escrito da palavra *sophrosyne* (NORTH, 2019, p. 10) nos versos do poema, podemos observar que neles há, sim, referência a *sophrosyne*.

Ao partimos deste posicionamento perante o texto, a *sophrosyne* é apresentada como uma *areté* (virtude), em que ela é tida como um presente dos deuses aos homens, e como um presente, espera-se que os humanos dela façam uso.

Nos versos da *Teogonia*, a *sophrosyne* é um presente concedida aos homens pela Musa Belavoz, uma das Musas filha do deus Zeus. Assim, neste poema mitológico em que a configuração do mundo é explicada recorrendo ao mito, a um imaginário doado por algo superior ao humano, temos o enaltecimento da *sophrosyne*. Pois, enquanto uma *areté* que foi concedida pela Musa Belavoz, é esperado que o rei a manifeste, e por conseguinte a nobreza aristocrática, em suas maneiras e atitudes em convivência na *polis*.

Isso cantavam as Musas, que têm morada olímpica,
As nove filhas geradas do grande Zeus,
Glória, Aprazível, Festa, Cantarina,
Dançapraz, Saudosa, Muitacança, Celeste
E Belavoz: essa é a superior entre todas.
Pois essa também a respeitados reis acompanha.
Quem quer que honrem as filhas do grande Zeus
E o veem ao nascer, um dos reis criados por Zeus,
para ele, sobre a língua, vertem doce orvalho,
e da boca dele fluem palavras amáveis; as gentes
todas o miram quando decide entre sentenças
com retos juízos: falando com segurança,

⁴ Segundo Werner (2022), Hesíodo foi um poeta grego do período arcaico, que da mesma maneira que Homero, a sua existência não pode ser comprovada. No entanto, certa tradição atribui que sua existência teria sido entre os anos 750 e 650 a.C. Assim, temos o poeta Hesíodo que teria vivido durante os séculos VIII e VII a.C. período do surgimento e consolidação das *poleis* gregas como cidades-estados.

de pronto até disputa grande interrompe destramente;
por isso reis são sensatos, pois às gentes
prejudicadas completam na ágora ações reparatórias
fácil, induzindo com palavras macias;
ao se mover na praça, como um deus o propiciam
com respeito amável, e destaca-se na multidão.
(HESÍODO, *Teogonia*, 75-90).

Nesse trecho podemos identificar a *sophrosyne* como necessária ao rei para que esse possa resolver os conflitos entre os cidadãos da *polis* com retidão, justiça; sendo o rei *sophro* respeitado. É a *sophrosyne* que permite ao rei distinguir-se dos demais cidadãos da cidade. Assim, podemos compreender que neste período arcaico a *sophrosyne* é uma virtude exaltada na poesia e esperada, enquanto conduta, na maneira de agir do rei.

A *Teogonia* nos revela que a *sophrosyne* é uma virtude tão valorizada nesse período que ela se apresenta associada a *peithô* (o poder da palavra). Pois o uso da palavra, essa atividade tão cara aos gregos atenienses, deve ser realizada com *sophrosyne*; manifestada essa associação entre *sophrosyne* e *peithô* por meio da expressão “palavras macias”. Assim, a *sophrosyne* se faz presente, ou seja, o poder da palavra deve ser expresso dotado de moderação.

Em *Trabalhos e dias*, Hesíodo, igualmente, recebe das Musas versos em que a *sophrosyne* é uma virtude valorizada para se estar presente nas condutas dos homens, e novamente, não há o registro da palavra *sophrosyne*, mas podemos inferir a presença dela nos versos do poema.

A *sophrosyne* nestes trechos é expressamente tida como um presente valioso, um tesouro, para quem dela faz uso. E por meio dela os cidadãos podem vivenciar o sentido da *polis*, a vida em comunhão; sendo uma virtude que proporciona muitos ganhos aos cidadãos das *poleis*, necessitando para isso, nada além, do que apenas ser praticada pelos habitantes.

O melhor, entre os homens, é o tesouro da língua
parca, e o máximo de graça está na comedida:
se falares algo vil, logo tu mesmo mais ouvirás.
E não seja destemperado em banquete muito-hóspede:
Na comunhão, a graça e máxima, a despesa, mínima.
(HESÍODO, *Trabalhos e dias*, 715-720).

A *sophrosyne*, desta maneira, nos versos da *Teogonia* e de *Trabalhos e dias*, como já mencionando, é uma *areté* valorizada e requerida nas atitudes dos cidadãos gregos do período arcaico. Na *Teogonia* ela está relacionada a conduta da nobreza aristocrática, expressamente na figura do rei. Em *Trabalhos e dias*, temos a *sophrosyne* sendo exaltada para os cidadãos como um todo, os quais compõem a *polis*.

Nos versos de *Trabalhos e dias* encontramos, também, a referência do uso da palavra dotado de *sophrosyne*, pois o bom uso da língua, compreendemos como o uso da palavra, constituiu num tesouro. Bem como, palavras comedidas, ou seja, palavras não ofensivas e não vis, possibilitam a convivência harmoniosa entre os cidadãos da *polis*. Hesíodo refere-se a *sophrosyne* como uma virtude que contribui para o bem da cidade, assumindo a aceção de boa ordem (*eunomia*).

Assim, a *eunomia* (a boa ordem) será, enquanto virtude cívica, parcialmente substituída pela *sophrosyne*, pois a *eunomia*, como o *aídos*, está no plano objetivo, uma manifestação social e a *sophrosyne* no plano subjetivo, uma manifestação pessoal, no seu íntimo. Pois, “it was inevitable that *sophrosyne* and *eunomia* should be brought together, and this is done at first in the frase *saophrôn eunomia*” (NORTH, 2019, p. 11).

Ainda nos versos de Hesíodo temos a *sophrosyne* como a virtude do autocontrole e moderação, ou seja, a *sophrosyne* adquiriu a acepção de autocontrole e de moderação. Com isso, passa-se a requerer dos cidadãos da *polis* condutas permeadas de moderação e do controle de si, ou seja, condutas moderadas, tanto nas ações como no uso da palavra por parte dos cidadãos, pois a *sophrosyne*, nessa acepção, é imprescindível para a convivência harmoniosa na cidade.

Desta forma, a *sophrosyne* começa sua acepção da ideia de medida, que ao se incorporar os sentimentos de religiosidade e moralidade, os quais serão fortemente presente entre os gregos, se manifestará em não ultrapassar os limites, não se cometer excessos. Temos,

The poems of Hesiod, the product of a non-heroic, peasant culture, set up a new standard of *areté*, in which the value of measure, restraint, and self-control is enormously enhanced. Although Hesiod nowhere uses word *sôphrôn*, which may not yet be current in mainland Greece, his view of life and of the relations between god and man is thoroughly imbued with *sophrosyne* in one of its later aspects: as the spirit of *Mêden agan* ("Nothing in excess"). Key words in the *Works and Days* are *metrios*, *mesos*, and *kairos* ("moderate, in the middle, due measure") (NORTH, 2019, p. 11).

A acepção da virtude *sophrosyne* como moderação, autocontrole, autoconhecimento, prudência, sensatez, temperança, permeado, agora, de religiosidade e sentimentos de moralidade passam a estar na compreensão, no entendimento que os cidadãos gregos têm em relação a essa virtude. Assim, a *sophrosyne* será considerada a virtude do cidadão. Pois ainda no período arcaico ela será enaltecida, não só nos versos poéticos, mas no discurso político de Sólon.

Assim, na Atenas do período arcaico conduzida por Sólon, que acabara de superar uma grave crise interna em razão da propriedade da terra, a perda da cidadania ateniense em razão de dívidas, pois os devedores tornavam-se escravos ou servos, uma quase eclosão de uma guerra civil pelas tensões de classe, entre os *aristoi* e *demos*, o magistrado e poeta Sólon exortava em seus versos a virtude *sophrosyne*, pois "se, em seu poema elegíaco sobre a partilha feliz, Sólon faz do *dais* o modelo do regozijo apreciado na moderação, é para opô-lo ao comportamento injusto daqueles que, ultrapassando os limites, destroem a cidade" (CALAME, 2013, p. 84).

Sólon compreende a virtude *sophrosyne* como a virtude que fortalece a cidade, bem como a virtude da Justiça (*Dike*). "A *sophrosyne*, virtude do justo meio, corresponde a imagem de uma ordem política que impõe um equilíbrio a forças contrárias, que estabelece um acordo entre elementos rivais" (VERNANT, 2022, p. 90-81).

Assim, a virtude *sophrosyne* consolidava a igualdade entre os cidadãos atenienses não importando sua ascendência, se *aristoi* ou *demos*, uma vez que as condutas de todos os cidadãos deviam ser pautadas com *sophrosyne*, ou seja, a medida devia conduzir os cidadãos em suas decisões e ações.

Desta maneira, Sólon exorta a virtude *sophrosyne* como a virtude que conduz a *polis* a uma vida em equilíbrio. Assim, a *sophrosyne* era exortada nas condutas dos cidadãos tanto no cotidiano da *ágora* como no campo de batalha. No entanto, distante daquela *areté* heroica dos tempos de Homero, pois:

A virtude guerreira não é mais da ordem do *thymós*; é feita de *sophrosyne*: um domínio completo de si, um constante controle para submeter-se a uma disciplina comum, o sangue frio necessário para refrear os impulsos instintivos que correria o risco de perturbar a ordem geral da formação (VERNANT, 2022, p. 67).

Assim, percebemos que durante o período arcaico a virtude *sophrosyne* é exaltada. O cidadão deve pautar sua conduta a partir dela, pois a virtude *sophrosyne* une os cidadãos, e isso fortalece a *polis*. A *sophrosyne* é enaltecida como a virtude do cidadão. "In this ide the group of concepts oftem connected with the life of the *polis* is applied to man's conduct of his personal affairs, but the consequences affect the whole Community" (NORTH, 2019, p. 28).

A *sophrosyne* permaneceu sendo exaltada, enquanto virtude, tanto pelo *aristoi* como pelo *demos* até o século V, considerando-se o período clássico como o período em que a *sophrosyne*, dentre as virtudes, era considerada a virtude por excelência do cidadão e da cidade-estado. A *sophrosyne* fazia parte do *ethos* dos cidadãos atenienses.

O sentimento religioso e a moralidade permearam o conceito de *sophrosyne* e se faziam fortemente presentes na compreensão dessa virtude, A *sophrosyne* era compreendida como sensatez, temperança, autoconhecimento, autocontrole, prudência, justa medida para com os deuses e homens. A pessoa dotada da virtude *sophrosyne* não cairia no vício *hybris*.

No decorrer dos séculos a virtude *sophrosyne* e o vício *hybris* passam a ser compreendidos como opostos, estando nesse momento esse antagonismo consolidado. Assim, a *sophrosyne* conduzia a cidade para uma convivência harmoniosa, já a *hybris* não só prejudicava a vida harmoniosa na *polis* como a impedia.

Desta maneira, a *sophrosyne*, no período clássico entre os atenienses, era tão valorizada, que essa valorização foi registrada nas artes, como em cerâmicas, pinturas, versos e até mesmo em epitáfios, onde os mortos reivindicavam para si terem possuído a *sophrosyne*.

Os atenienses valorizavam tanto a *sophrosyne* que a consideravam a razão da sua vitória perante os persas durante as Guerras Médicas. Os atenienses atribuíram a essa guerra "a disputa" entre a *sophrosyne* ateniense e a *hybris* persa. Com isso, associavam a virtude *sophrosyne* com a liberdade conquistada, pois haviam saídos vencedores perante o Império Persa.

[...] is evidence that the Athenians associated *sophrosyne* with their newly-vindicated freedom, while early Attic sepulchral inscriptions testify to the pride with which the dead laid claim to the virtue of *sophrosyne*, the chief excellence of democratic citizens in time of peace, as courage was their boast in time of war. From Aeschylus and Sophocles, Herodotus and the grave-epigrams, we learn that to the Athenians of the early and middle fifth century *sophrosyne* implied good sense, moderation, self-knowledge, and that accurate observance of divine and human boundaries which protects man from dangerous extremes of every kind. In private life it is opposed to *hybris*, and in the life of the State to both anarchy and tyranny (NORTH, 1947, p. 3).

A valoração da *sophrosyne*, como a virtude do cidadão e a virtude da cidade-estado, permaneceu no *ethos* ateniense por quase todo o século V. Assim, a *sophrosyne* ocupava um elevado valor entre os atenienses, sendo enaltecida e exortada.

Esperava-se do cidadão ateniense a virtude *sophrosyne* nas suas condutas tanto na vida privada como na vida pública. Desta maneira, ser um cidadão *sophro* era algo elogiado entre os concidadãos da *polis* ateniense. Com isso, entre meados do século IV e meados do século V a *sophrosyne* torna-se a virtude para a vida na *polis* e no campo de batalha. Ela é a virtude do cidadão ateniense.

Porém, nas últimas três décadas do século V a maneira como a *sophrosyne* era tida como a virtude a ser cultivada no cidadão sofreria mudanças. Com isso, ela deixaria de ser exaltada e exortada como a virtude do cidadão e da cidade-Estado. North (1947), ela nos apresenta três tendências de deterioração do entendimento dessa virtude multifacetada nas últimas décadas do século V. North nos apresenta que o conceito de *sophrosyne* foi reexaminado, porém com conclusões desfavoráveis a riqueza dessa multifacetada e complexa virtude.

O uso das palavras *sophrosyne* e *sophro*, que tem originalmente na cultura ateniense a designação de algo bom, honroso, desejável, passaram a ser usadas em contextos de desvalorização, fazendo-se um uso jocoso e irônico dessas palavras; nesse momento a virtude em si não era atacada, mas associada com algo desprezível. Por fim, passa-se a atacar a virtude *sophrosyne*, deixando de ser enaltecida para ser condenada.

A *sophrosyne* sofre nesse período um ataque e uma má compreensão do que ela e realmente é. Desta maneira, uma má compreensão frequente é confundi-la com a covardia, a inércia, a frieza e a indiferença. A descaracterização, o uso irônico da palavra, a compreensão errônea da virtude *sophrosyne* estão presentes na literatura de Eurípides e Aristófanes. Assim, uma virtude que era louvada passa a ser ridicularizada e rejeitada pelos cidadãos atenienses.

A consciência popular que antes louvava a *sophrosyne* agora a despreza, tendo-a apenas como algo que refreia, restringe a satisfação de desejos, prazeres e ambições. Assim, para *aristoi* e *demos*, neste período da *polis* ateniense, a *sophrosyne* os impede de usufruir prazeres e satisfazer desejos.

Com isso, de uma virtude que conduzia as condutas que elevavam os cidadãos e a cidade, passa a ser compreendida como limitadora das realizações pessoais e dos grandes feitos da *polis*. "In the sphere of government as well as of private morality, *sophrosyne* was now tried and found wanting, or rather a certain type of behavior to which this term was applied proved worthy of condemnation" (NORTH, 1947, p. 6).

Neste período clássico, Atenas é o centro cultural da *Hélade*. Ela encontra-se no esplendor de sua beleza arquitetônica, e no seu esplendor maior, seu regime democrático na condução dos interesses da cidade, com o seu expoente político Péricles. Ela é a detentora de uma grande frota de navios e está à frente do império que forjou a partir da *Liga de Delos*. Atenas é conhecida em toda a *Hélade* como a soberana dos mares.

Ela não é mais apenas uma *polis* da Ática, ela é a cidade que está à frente e que comanda o Império Ateniense, ela é o império⁵. Esse império, surgido a partir da *Liga de Delos*, e essa por sua vez, do esforço de manter a liberdade do mundo grego em relação à ameaça de subjugação perante o Império Persa durante as Guerras Médicas, que teve no seu ato de defender a *Hélade* o fundamento e a exortação da virtude da *sophrosyne*, pois "apesar da severa desvantagem militar, os gregos prevaleceram. Em suas celebrações de vitória, demonstravam julgar que os deuses haviam recompensado lhes por sua temperança" (VASCONCELOS, 2017, p. 19), agora os gregos a menosprezavam. Com isso, temos a virtude da *sophrosyne*, que desde meados do período arcaico a meados do período clássico, foi tida como a virtude fundamento da cidade, sendo menosprezada.

Assim, a Atenas que combateu o Império Persa durante as Guerras Médicas já não é a mesma que combate contra os espartanos e siracusanos, na Guerra do Peloponeso e Expedição à Sicília, respectivamente. A Atenas das Guerras Médicas atribui a *sophrosyne* a sua vitória nessa guerra. A Atenas da Guerra do Peloponeso despreza a *sophrosyne*, e erroneamente a tem como covardia. Pois,

A temperança uma vez louvada como o fundamento da vida em comunidade, era, durante esse período, atacada como um obstáculo desnecessário que privava os homens da fruição dos prazeres, além de ser, eventualmente, identificada com a covardia e com a frouxidão (VASCONCELOS, 2017, p. 18).

⁵ "A aliança (*Liga de Delos*) que havia sido formada com um caráter democrático, logo caiu sob o completo e irrestrito domínio ateniense" (VASCONCELOS, 2017, p. 20).

Desta maneira, a *sophrosyne* perpassou os séculos IV e V sendo valorizada e exortada, porém nas últimas décadas do século V predominou o desprezo por essa virtude e o desvirtuamento do que ela realmente significava. North nos diz que os impactos sofridos na cultura ateniense juntamente com os anos de guerras⁶ colaboram para o ataque aos valores e as virtudes, em especial a virtude *sophrosyne* pela sua natureza multifacetada e complexa, que a faziam não ser uma virtude simples de possuir. Ela foi a mais atacada e menosprezada. Com isso, sua exaltação ou desprezo estavam atrelados a vida social e política da *polis*.

It was one of the most vicious results of the Peloponnesian War that this tendency deepened and spread until it infected the whole Greek world. Its spread was accelerated, to be sure, by forces other than those of war. New types of intellectual training, which included enlightened speculation about nature, theology, and ethics, taught the Greeks to question the old values (NORTH, 1947, p. 10).

Segundo Vasconcelos (2017), as transformações no âmbito social e político ocorridas na *polis* ateniense do século V motivaram Platão a empreender suas discussões sobre a temperança, a virtude *sophrosyne*. No entanto, essas transformações ocorreram em toda a *Hélade* e circunvizinhança do mundo grego, pois os acontecimentos da Guerra do Peloponeso e da Expedição à Sicília causaram impactos sem precedentes, conforme Tucídides nos deixou registrado na *História da Guerra do Peloponeso*.

Platão em alguns de seus diálogos filosóficos tratou da temática da virtude da temperança, a *sophrosyne*, dentre eles: *A República*, no qual Platão elenca as quatro virtudes cardeais para a cidade feliz, sendo a justiça, a sabedoria, a coragem e a *sophrosyne* (temperança); no diálogo *Cármides* a virtude *sophrosyne* é a temática central, constituindo-se no *élenchos* entre os personagens Sócrates, Cármides e Crítias, embora termine em aporia.

Platão também a aborda no diálogo *Fedro*, apresentando sua conceituação e a conceituação do seu oposto, o vício *hybris* (238a). Com isso, podemos perceber a importância que Platão atribui a virtude *sophrosyne* como *areté* a ser cultivada no homem e na cidade. Pois a temática dessa virtude constitui em umas das mensagens recorrentes em seus diálogos filosóficos.

Platão, diante dos ataques sofridos pela virtude *sophrosyne*, uma virtude que fora considerada um dos fundamentos da cidade-Estado e a virtude do cidadão, revisita sua conceituação ao longo dos séculos da cultura grega e nos presenteia com uma conceituação da *sophrosyne* a partir da Filosofia. Temos em Platão a compreensão filosófica da *sophrosyne* como ética do cidadão e do Estado. Com isso, a virtude *sophrosyne* não é esquecida, mas sim, continuou a passar pelos séculos, chegando a nós da contemporaneidade.

In spite of the more spectacular and extensive influence of Isocrates on his own generation, it does not need to be demonstrated that Plato's impact was ultimately both greater and more lasting. His place in the history of *sophrosyne* exemplifies his Sovereign effect on Greek thought in general, for with him the development of this concept reaches a climax. Not only did he reconsider most of the earlier interpretations of the virtue which had emerged from the archaic and the classical worlds – now shattered for ever by the crisis of the late fifth century – and reintegrate them into a new unity, but he so extended its scope that all subsequent interpretations were the result, in some fashion, of his achievement (NORTH, 2019, p. 176).

⁶ Guerra do Peloponeso e Expedição à Sicília.

Neste estudo para a nossa investigação acerca do estatuto da Verdade no encômio alciadiano, presente n' *O Banquete*, a conceituação da virtude *sophrosyne* (temperança), que adotaremos, é apresentada por Platão no diálogo *Fedro*. Platão nos diz que "esses [dois princípios] por vezes são concordantes dentro de nós, por vezes discordantes por outro lado, às vezes é um deles que predomina, às vezes o outro".

"Quando a opinião conduz por meio da razão para o que é o melhor e predomina, esse tipo de poder é chamado de autocontrole" (237e, 238a). Desta maneira, *sophrosyne* para Platão estava relacionada à harmonia e tendo como referencial de medida o próprio ser humano. Bem como, ela sendo despertada pelo *logos* (razão) a partir de um conhecimento (*epistême*).

Já que na filosofia platônica o tratamento dado a *sophrosyne* possui certas peculiaridades que não são captadas por nós de maneira imediata em função de alguns aspectos formativos. Dentre eles, pode dificultar a nossa assimilação o fato de que em Platão o referencial para medir os excessos recai sobre o próprio homem, o que exige dele o autoconhecimento e autonomia (SILVA, 2018, p. 67).

Com isso, temos em Platão a virtude *sophrosyne* (temperança), a qual nos permite exercer o autocontrole e assim, podermos escolher o que é o melhor, quando opinião e razão agem harmoniosamente.

Considerações finais

Desta maneira, o conceito da virtude *sophrosyne* resgata um dos seus conceitos primários, ou seja, o de ser uma virtude ligada ao intelecto. Pois a *sophrosyne*, em sua origem, está ligada ao uso do *logos*, a razão. Assim, *sophrosyne* e razão pertence ao âmbito do intelecto. Nesses termos, Platão relaciona a virtude *sophrosyne* (temperança), com o uso da razão, da racionalidade.

De maneira que para se alcançar o melhor não basta apenas conhecer, opinião adquirida, mas conduzir essa opinião adquirida por meio da razão. Assim, Platão nos aponta o caminho para a compreensão da virtude *sophrosyne* (temperança), a partir da razão e da *epistême* (conhecimento). Aqui, Platão retoma a sua compreensão da unidade das virtudes. Assim, a *sophrosyne* não é uma virtude isolada do conhecimento (*epistême*) e da razão (*logos*).

A *sophrosyne* filosófica caminha junto da razão e do conhecimento. Ela se manifesta quando a razão (*logos*) predomina, de maneira ordenada e harmoniosa, na condução do pensar e agir de cada pessoa, ou no contexto da *polis* grega, o cidadão. Platão, dessa maneira, nos sinaliza que para a virtude *sophrosyne* (temperança), se manifestar em nós, é necessário nos deixarmos guiar pela nossa razão (*logos*), e não nos deixar guiar pelas emoções (*pathos*).

Com isso, a conduta temperante, ou seja, a virtude temperança sendo exercida, cabe apenas ao ser, ao cidadão, pois sendo uma decisão do seu *logos*, não cabem ações externas para a prática da temperança, da *sophrosyne*.

Referências

BRANDÃO, J. de S. *Dicionário mítico-etimológico*. Petrópolis: Vozes, 2014.

FISHER, N. *Hybris*. A study in the values of honor and shame in Ancient Greece. Liverpool: Liverpool University Press, 2019.

- HESÍODO. *Teogonia*. Edição bilíngue. 2. ed. Introdução e tradução de Cristian Werner. São Paulo: Hedra, 2022.
- HESÍODO. *Trabalho e dias*. Edição bilíngue. 2. ed. Introdução e tradução de Cristian Werner. São Paulo: Hedra, 2022.
- MORGAN, L. M. Platão e religião grega. In: KRAUT, R. (Org.). *Platão*. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.
- NORTH, H. A period of opposition to Sophrosyne in Greek Thought. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 78, 1947, p. 425-462.
- NORTH, H. *Sophrosyne – self-knowledge and self-restraint in Greek Literature*. Sophron Editor, 2019.
- PINHEIRO, V. S. Introdução. In: PLATÃO. *O Banquete*. Edição bilíngue. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Edição especial de Plínio Martins Filho. Organização de Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro. 4. ed. Belém: Ed. UFPA, 2018.
- PLATÃO. *Fedro (ou Do Belo)*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2015. (Clássicos Edipro).
- PLATÃO. *O Banquete*. Edição bilíngue. 4. ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Edição especial de Plínio Martins Filho. Organização de Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro. Belém: Ed. UFPA, 2018.
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas – Alcibíades e Coriolano*. Tradução, introdução e notas de Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues. São Paulo: Annablume, 2011.
- SILVA, R. B. B. da. O contexto da Sophrosyne no Cármites e no I2 de Plotino. *Polymatheia*, Fortaleza, v. II, n. 18, jan./jun. 2018, p. 56-89.
- SNELL, B. *A cultura grega e a origem do pensamento europeu*. Tradução de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2012. (Estudos; 168).
- TRABATTONI, F. *Platão*. Tradução de Irineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010. (Coleção Archaí: as origens do pensamento ocidental, 2).
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução, prefácio e notas introdutórias de Raul M. Rosado Fernandes e M. Gabriela P. Granwehr. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2022.
- VASCONCELOS, B. C. D. A. A temperança em diálogo no Cármites. *Revista Contextura*, Belo Horizonte, v. 9, n. 10, 2010, p. 17-31.
- VERNANT, J.-P. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. Fonseca. 25. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2022.

Sobre os autores

Damiana Patrícia Alves Camurça Maciel

Mestrado em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Estadual do Ceará (PPGFIL/UECE). Docente da SME/Fortaleza. Pesquisa Filosofia Antiga.

Vicente Thiago Freire Brazil

Doutorado em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Ceará (PPG/UFC). Docente de Filosofia Antiga da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação da Universidade Estadual do Ceará (PPGFIL/UECE). Pesquisa Filosofia Antiga.

Recebido: 21/05/2024
Aprovado: 27/06/2024

Received: 21/05/2024
Approved: 27/06/2024

RESENHAS

Newton Bignotto e a fenomenologia dos golpes de Estado

BIGNOTTO, N. *Golpe de Estado: história de uma ideia*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021

Lucas Barreto Dias

<https://orcid.org/0000-0002-1892-9171> – E-mail: barreto.dias@uece.br
(Resenhista)

O mais recente livro de Newton Bignotto, *Golpe de Estado: a história de uma ideia* (2021a), se inscreve não apenas em sua própria obra – plural quanto aos temas, unívoca frente às preocupações políticas –, mas se mostra atenta aos eventos históricos e suas ressonâncias no presente. *Golpe de Estado* não é um livro fortuito, mas se insere em um momento em que o pensamento é demandado para interpretar nossos acontecimentos mais recentes, bem como se insere na profícua obra em realização de Newton Bignotto, pensando aqui esse termo no sentido não apenas de um texto, mas de toda a produção que há na vida de um professor, pesquisador, escritor, formador e intelectual.

A formação do professor Bignotto é reconhecida sobretudo pelas profundas raízes que se firmaram no pensamento ético-político do Renascimento, onde, é claro, a matriz maquiaveliana parece ser a principal seiva a alimentar seu pensamento, tal como nos revela o seu *Maquiavel republicano* (1991). Todavia, podemos também ressaltar, sua proximidade com o pensamento republicano como um todo o fez escrever outras grandes obras, além das diversas que organizou ou das dezenas de artigos publicados, tais como *Origens do republicanismo moderno* (2021b)¹, *Republicanism e realismo: um perfil de Francesco Guicciardini* (2006), *As aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII* (2010), bem como podemos lembrar de seu *O tirano e a cidade* (2020b)² como forma de interpretar os limites da política e os riscos tirânicos, e por que não dizer autoritários, que não apenas preocuparam os povos helênicos, mas

¹ Primeira edição de 2001.

² Primeira edição de 1998.

rondam nossas experiências modernas e contemporâneas. Seu livro anterior – *O Brasil à procura da democracia*, de 2020 – sobre a trajetória das ideias democráticas e seus percalços desde a Proclamação da República até o advento inicial do governo Bolsonaro, por sua vez, coloca em destaque a preocupação do autor com a articulação não apenas das ideias, mas com o modo pelo qual elas nos capacitam a interpretar nossa realidade, ou, ainda, para parafrasear as palavras de Arendt (2018), autora que faz parte do arcabouço teórico de Bignotto, para pensarmos o que estamos fazendo.

Em seu livro, logo na Introdução, Bignotto não esconde um dos eventos recentes que instigam o seu pensamento: o *impeachment* da presidente Dilma Rousseff em 2016 e o concomitante debate sobre se o rito institucional foi uma ação legítima do ponto de vista jurídico-político ou se ele pode ser caracterizado como um golpe de Estado. Sem se furtar a um posicionamento claro, Bignotto defende que podemos sim classificar a destituição da então presidente Dilma como um golpe de Estado, embora seu objetivo não seja simplesmente criar um arcabouço teórico para defender seu juízo político. Aquilo que, em parte, move seu pensamento não é, diretamente, o tema do seu livro, mas serve como seu “pano de fundo”. O que ocorre é que, como nos fala, Bignotto “a noção de golpe de Estado é tão popular quanto mal compreendida” e daí vem seu real interesse pelas “teorias que ao longo da história investigaram a natureza e o significado de ações radicais que interrompem o curso normal do poder político por leis ou costumes assentados” (BIGNOTTO, 2021, p. 22).

Nesse sentido, podemos dizer que Bignotto atua como um *storyteller*, narrando as diversas estórias que compõem distintos momentos em que o conceito de golpe de Estado foi mobilizado. Como “o termo esteve longe de ter um significado único ao longo dos séculos” (BIGNOTTO, 2021, p. 30), Bignotto recorre, assim, às distintas camadas de sentido que viriam a se sobrepor, cada uma delas indicando uma possibilidade nova pela qual podemos encarar esse fenômeno que não é tão extraordinário despontar em nossa realidade política, muito embora sua execução nem sempre seja exitosa.

A pesquisa do professor Newton Bignotto sobre os golpes de Estado não busca por uma essência que orientaria estes eventos, mas não por isso se assume uma impossibilidade de definição do que seja este que é um acontecimento que perpassa nossas experiências políticas. *Golpe de Estado*, nesse sentido, adota uma estratégia que persegue a história de um conceito – como indica seu subtítulo – a partir do modo como o próprio evento teve lugar e de como esse fenômeno foi descrito pelos homens de seu tempo. Nesse sentido, Bignotto se mostra um pensador maquiaveliano, no sentido metodológico de buscar realizar a atividade do pensamento tendo como fonte “a lição das coisas antigas” (MAQUIAVEL, 2017, p. 85), ou, no seu caso, a lição das coisas modernas. É, nesse sentido, que Newton também realiza uma fenomenologia do golpe de Estado. Não cabe, assim, avaliar as motivações dos atores dos golpes, mas a própria execução da ação política, pois, para mais uma vez mencionar Hannah Arendt, geralmente o sentido da ação política não se desvelar ao ator, mas aos observadores, àqueles que podem avaliar o que aparece no mundo quando tantos outros agem.

Em sua fenomenologia do golpe de Estado, há outro recurso a Maquiavel que não é escondido de seus leitores e serve de guia a Bignotto, qual seja, a “tópica maquiaveliana da conquista-conservação” (BIGNOTTO, 2021, p. 42). Ainda que o secretário florentino não tenha diretamente falado sobre golpes de Estado, ela mobiliza frequentemente o problema da conquista e manutenção do poder para pensar a história dos grandes atores políticos. Ademais, nos lembra Bignotto, as conspirações e conjurações são anteriores ao advento do Estado moderno e fazem parte da história política, de modo que visualizá-los, tal como Maquiavel o fez, serve como um ponto de partida relevante para o *storytelling*.

Combinando, assim, uma grande história em que se inserem atores e acontecimentos, junto a observadores e teorias, Bignotto menciona na primeira parte do seu livro a conjuração de Catilina. Neste ponto, indica-se como a experiência das conspirações remonta a experiências mais antiga, contudo, seu olhar se volta mais propriamente, como forma de iniciar sua trajetória, para a conjuração dos Pazzi que tramam “contra o poder dos Medici” na Florença dos *quattrocento*, a qual, por sua vez, é narrada por Maquiavel no século XVI. Já aqui podemos ver como as conspirações, na medida em que buscam tomar o poder, se valem de estratégias similares às que serão utilizadas pelos golpes modernos: i) em um primeiro momento, põe-se em questão a relação da conjuração com o segredo e número dos envolvidos, o que implica o momento de organização e envolve a distribuição topológica do poder entre os atores; ii) na etapa seguinte, Bignotto circunscreve o momento da ação, onde a *virtù* dos atores é posta à prova frente à fortuna, à imprevisibilidade da ação e dos acontecimentos que se seguirão. Estas circunstâncias narradas apontam para um dos elementos-chave pelas quais a obra de Bignotto se apresenta: o momento da conquista. Todavia, como já aludimos, à conquista se segue a necessidade de manutenção, o outro polo pelo qual os golpes de Estado também precisam ser analisados.

Nesse sentido, Bignotto se serve, enfim, do próprio conceito nascente no século XVII com Gabriel Naudé. Embora não seja o autor francês o criador do termo, o qual já circulava na França setecentista, ele ajuda a dar corpo ao conceito-chave de nosso filósofo mineiro ao aplicá-lo para compreender as ações do cardeal Richelieu no contexto das disputas morais e políticas em torno da Monarquia francesa. Neste momento da história, Bignotto nos mostra como a noção de golpe de Estado é mobilizada junto a conceitos como soberania e razão de Estado para justificar ações utilizadas por aqueles que buscam conservar o poder. Esta primeira camada nos indica, então, que os “golpes de Estado expressam a razão de Estado de forma aguda e, no mais das vezes, violenta” (BIGNOTTO, 2021, p. 109), isto é, o conceito de golpe de Estado não é visto de maneira pejorativa, mas como um disposto da razão de Estado tendo como finalidade a manutenção do poder e da soberania.

Será, no entanto, com os acontecimentos desencadeados com a revolução francesa que o conceito ganhará nova camada. Bignotto nos conta como o termo ficou dormente no período pós-1789, quando o conceito de Revolução passou a dominar o cenário político e intelectual da época. Será retrospectivamente que certos momentos passarão a ser lidos como golpes de Estado, tais como se pode, talvez, ler o Terror jacobino como forma de “preservar o que acreditavam ser os ganhos da Revolução e da República” (BIGNOTTO, 2021, p. 144). Seja como for, nos é, então, apresentada a época do *Diretório* como um período de criação de golpes, seja como o 13 *Vendémiaire* (em 5 de outubro de 1795), colocando atores como Barras e o então jovem oficial Napoleão na cena pública, seja o 18 *Fructidor* (4 de setembro de 1797), em que Madame de Staël e Benjamin Constant despontam como observadores dos eventos narrados. Tudo isso, Bignotto nos apresenta, vai nos levar àquele que se torna “o paradigma moderno dos golpes de Estado” (BIGNOTTO, 2021, p. 166): o 18 de Brumário de Napoleão Bonaparte, combinando certo controle dos militares e acordos com os deputados e contando com o auxílio do constitucionalista Seyès. Neste momento, adiciona-se a camada do golpe como “uma interrupção forçada do ritmo da vida política” (BIGNOTTO, 2021, p. 32), de modo que “a análise dos golpes passou a ser comandada pelo arsenal teórico do direito e não mais exclusivamente da política” (BIGNOTTO, 2021, p. 33).

Será, no entanto, no século XIX que teremos uma nova camada a ser colocada na análise dos golpes de Estado: “o golpe de Luís Napoleão em 1851” (BIGNOTTO, 2021, p. 33). Servindo-se dos comentários de Victor Hugo, Benjamin Constant, François Guizot – pensador

liberal e ministro de Luís Napoleão enquanto presidente –, Alexis de Tocqueville e outros atores, tais como Blanqui e Babeuf, Bignotto nos mostra como a ascensão de Napoleão III passa a sugerir a “ideia de golpe de Estado como conquista violenta do poder e não apenas sua conservação” (BIGNOTTO, 2021, p. 202). Nesse momento, diversos outros conceitos despontam na discussão, tais como insurreição, conspiração e revolução, bem como outros importantes teóricos se juntam ao debate, como Proudhon e Marx. Apesar de o século XIX ser, assim, momento privilegiado para se pensar o problema dos golpes de Estado, o século XX nos apresentaria outra camada.

A técnica dos golpes de Estado desponta no século XX, com o auxílio do fascista Curzio Malaparte, revelando que a “tomada do poder não decorre de um processo racional do qual seria possível descobrir as causas mais profundas” (BIGNOTTO, 2021, p. 34), de modo que se é possível tentar explorar as brechas que as instituições possuem, o que coloca como centro da análise as ações italianas e alemãs. Newton dialoga, assim, não apenas com Malaparte, mas com autores como Carl Schmitt, Hans Kelsen e Max Weber para pensar o problema da legitimidade do poder e o recurso à exceção como forma de conquista e manutenção do poder.

Por fim, Newton dá uma breve mirada no século XXI, não para encontrar novas camadas, mas para nos lembrar que golpes não são circunstâncias excepcionais e misteriosas, mas se inscrevem no cotidiano de nossa vida política. O livro ainda teve a oportunidade de mencionar o 6 de janeiro de 2021, quando uma turba de cidadãos estadunidenses invadiu o congresso na tentativa de realizar um golpe de Estado sob os incentivos do ex-presidente Donald Trump. Curiosamente, como todos sabemos, nós tivemos no Brasil o 08 de janeiro de 2023, o qual, a partir do livro de Bignotto, penso não só pode, mas deve ser melhor encarado como uma tentativa de golpe que, felizmente, não deu certo, mas que ainda nos cerca. Curiosamente, vale lembrar, esta obra auxiliou diretamente pelo menos, até onde sei, a ministra do Supremo Tribunal Federal, Carmen Lúcia, na fundamentação do 08 de janeiro como uma tentativa de golpe de Estado, embasando a condenação de alguns dos atores envolvidos. Imagino, por fim, que o livro do professor Newton Bignotto possa ser lido e debatido mais vezes por nós nesses próximos anos, auxiliando-nos a identificar as futuras tentativas de golpe, às quais, esperamos, continuem sendo frustradas para o bem da saúde de nossa democracia.

Referências

- ARENDRT, H. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo, revisão de Adriano Correia. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2018.
- BIGNOTTO, N. *As aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BIGNOTTO, N. *Golpe de Estado: história de uma ideia*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- BIGNOTTO, N. *Maquiavel republicano*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- BIGNOTTO, N. *O Brasil à procura da democracia: da proclamação da república ao século XXI (1889-2018)*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020a.
- BIGNOTTO, N. *Origens do republicanismo moderno*. 2. ed. Niterói: Eduff, 2021b.

BIGNOTTO, N. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Edições 70, 2020b.

BIGNOTTO, N. *Republicanism e realismo: um perfil de Francesco Guicciardini*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Edição bilingue. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017.

Sobre o resenhista

Lucas Barreto Dias

Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará. Doutor em Filosofia (Ética e Filosofia Política) pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com tese sobre "Os métodos de Hannah Arendt". Mestre em Filosofia (Ética e Filosofia Política) pela Universidade Federal do Ceará (UFC), com dissertação sobre "O conceito de aparência no pensamento de Hannah Arendt". Possui graduação em Licenciatura plena em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE) com monografia sobre Ontologia, política e moral em Simone de Beauvoir. Membro do GT de Filosofia Política Contemporânea da ANPOF. Membro do grupo de pesquisa CENTELHA, do IFCE. Membro e pesquisador do GEPEDE – UVA. Membro e pesquisador do grupo de pesquisa Ética e Filosofia política – UFC. Áreas e temas de interesse na Filosofia: Filosofia Política, Ética, Existencialismo, Hermenêutica e Fenomenologia. Desenvolve pesquisa sobre a relação entre método e pensamento político a partir de Hannah Arendt, bem como sobre a relação entre política e formas de dominação. Está à frente do *podcast* de filosofia *Ágora Café*.

Recebido em: 20/12/2023
Aprovado em: 16/01/2024

Received: 20/12/2023
Approved: 16/01/2024

A metafísica do “vestígio”

SHARPE, C. *No vestígio: negritude e existência*.
São Paulo: Ubu Editora, 2023.

Andressa Lidicy Morais Lima

<https://orcid.org/0000-0002-2232-0799> – E-mail: andmoraislima@gmail.com

(Resenhista)

Em uma mirada sobre os “vestígios” das pessoas Negras¹ invisibilizadas em instituições que afirmam a unicidade exclusiva do modo de *ser* e de *existir* da branquitude, chega ao Brasil a tradução do livro *No vestígio: negritude e existência*, escrito pela crítica literária estadunidense Christina Sharpe. Publicado pela Editora Ubu em 2023, com tradução de Jess Oliveira, a presente obra aqui resenhada chega com fôlego e espaço aberto de apreciação no contexto brasileiro, não por acaso, mas por inúmeras qualidades que pretendo destacar a seguir. A maior delas, sem dúvida, é a proposição de uma metafísica do “vestígio”, uma categoria central de análise e compreensão do modo de existir na negritude, como experiência racializada do colonialismo que persiste no tempo presente.

Concordante com as “viradas ontológicas”, Sharpe, contudo, adiciona um “giro pós-colonial” na própria constelação das novas ontologias, de modo que permita ela mesma e as suas/seus leitoras/as entenderem o que significa existir na negritude nas nossas sociedades construídas sobre uma estrutura de desigualdade moldada pelo racismo, em formas de omissões e exclusões, em “tecnologias de poder” que persistem mesmo após o fim da escravidão nos Estados Unidos no século XIX. Abolida a instituição da escravidão, persiste ainda a metafísica do racismo que nega diariamente a “humanidade” dos modos de ser do Negro. Para a autora, o momento seguinte permaneceu aprisionado nessa masmorra ontológica, na qual a negritude permaneceu limitada à sub-existência. Algo também familiar a nós, brasileiras, habitantes de um modo de vida que mesmo com a morte da escravização, temos nossos corpos assombrados pelos vestígios da violência colonial que permanece corporificada através de um mundo que opera segundo uma lógica antinegro através dos saberes jurídicos, midiáticos, médicos, acadê-

¹ O uso da letra N maiúscula na palavra Negra corresponde a uma “aparicação-transmutação” de *Black*, um vestígio adotado no texto pela tradutora. Aparece como uma nota inicial do livro (SHARPE, 2023, p. 11).

micos – dispositivos que eternizam a ideia do que significa “Ser humano” e que exclui pessoas Negras dessa morada (branca) do ser.

Nesse sentido, o trabalho de Sharpe parece convergir com o “afropessimismo”², quando este afirma que nesse modo de existência ocidental não é possível conceber a existência dos Negros como senão “não-existência”. Mas para além do afropessimismo, Sharpe sugere fabular com outros “mundos”. É preciso imaginar, ou melhor, *fabular* histórias outras/paralelas que possibilitem reagir e afetar este mundo de outras maneiras. A consulta de documentos históricos como o Banco de Dados do Tráfico Transatlântico de Escravos, o filme *The Forgotten Space: a film Essay Seeking to Understand the Contemporary Maritime World in Relation to the Symbolic Legacy of the Sea*, de Allan Sekula e Noël Burch, a literatura de Toni Morrison, Dionne Brand, Saidiya Hartman, imagens fotográficas, mapas, matérias de jornais, entre outras diferentes fontes compõe o material “empírico” de fabulação de outros “mundos”. Contra a obstrução ontológica que torna a forma do ser Negro como “animalesco”, a escritora negra estadunidense propõe uma análise sobre imagens em diferentes tempos históricos e procura enfatizar o modo como o “vestígio” atravessa diferentes contextos sociais, políticos e econômicos, alimentando formas de exaustão, cansaço e luto como condição de existência das pessoas Negras.

Sem que esquecer que a escravização de pessoas Negras serviu de bens móveis e combustível para os projetos nacionais e imperiais do Estado, Sharpe defende que o “vestígio” não é apenas esse rastro de memória de um passado colonial e escravocrata, mas é também “o rastro deixado na superfície da água por um navio; a perturbação causada por um corpo nadando ou sendo movido na água; as correntes de ar atrás de um corpo em voo; uma região de fluxo perturbado” (SHARPE, 2023, p. 12). O termo em inglês *wake*, que dá nome ao título aqui referido, encontra uma tradução em português nas palavras “vestígio”, “vigília”, “velório”, “velar”, “veredal”, e tal gramática é absorvida ao longo da narrativa.

Vestígio especula sobre os processos migratórios da população Negra da Diáspora em busca de oportunidades e a descoberta de que as coisas nesse “novo mundo” almejado não eram tão diferentes do que já era conhecido, mas poderiam ser. O vestígio permanece nas “sujeições do racismo constante e escancarado e do isolamento” (SHARPE, 2023, p. 14). Mesmo com trabalho, educação, endereço e residência fixa, pessoas negras, nos Estados Unidos, experimentaram a precariedade na forma do vestígio de um passado que não passou, expresso em relatos pessoais sobre as condições de vida precárias com corte de energia elétrica, buracos nas paredes e teto por falta de recursos para consertar, danos causados por vazamento de água, entre outras rotinas que elucidam sua compreensão sobre a sujeição do racismo. Cabe destacar que a sujeição não é tomada como enquadramento das pessoas Negras como sujeitos passivos. Pelo contrário, ao longo da narrativa vamos tomando conhecimento de que alguém que leu, viu e testemunhou o racismo agiu para se posicionar na forma ativa da escrita astuta, sensível, observadora e crítica. Portanto, Sharpe nos mostra a consciência de si como vestígio do projeto inacabado de emancipação e a possibilidade de outros modos de existência para pessoas Negras.

Ao lado da categoria do vestígio, outro conceito igualmente relevante é o de “desastre”, formulado por Maurice Blanchot. O “desastre” nos faz lembrar de tudo o que é arruinado e vem sobre nós; é ele também um vestígio do que “a escravização transatlântica foi e é” (SHARPE, 2023, p. 18). Logo, o desastre é o desdobramento contínuo de séculos do comércio de pessoas Negras como bens móveis, o que ela considera o evento mais arrogante e definidor do mundo moderno. Com esse segundo conceito, Sharpe propõe pensar o próprio “vestígio” como um problema do/para o pensamento. Em sua escrita, aos poucos, tomamos conhecimento sobre a

² Ver Pereira (2021) e Whindersson (2021).

trajetória familiar marcada pelo assassinato de homens Negros e como a morte Negra é construída sob estruturas discursivas de previsibilidade. A normalização dos contínuos assassinatos de pessoas Negras seria algo constitutivo da democracia ocidental. Por que? Porque as mortes Negras são a norma aceita socialmente, baseada na “antinegriidade”. Ao longo do texto, Sharpe inclui o que é pessoal e biográfico para lançar luz sobre forças sociais acerca do que é existir no vestígio para uma família Negra específica e, do mesmo modo, afirma que existir no vestígio é algo vivido por todas as pessoas Negras. As condições contemporâneas dessas pessoas são delineadas no limiar da morte, como mortalidade, pois “no vestígio, o passado que não passou reaparece, sempre, para romper o presente” (SHARPE, 2023, p. 25).

A vida Negra que ecoa no vestígio exige de nós o “trabalho de vigília”, pois, onde quer que estejamos, os profissionais da saúde, da segurança, da educação, tratam pessoas Negras de forma diferente: não ouvem nossas inquietações, racionam remédios ou negam acesso às medicações, acreditam que Negras sentem menos dor e por isso estão propensas a suportar mais, no limite, continuam a nos oferecer o tratamento desigual vestígio da ontologia dos Negros como “menos que humanos”, portanto, corpos despossuídos de existência. Nesse sentido, o poder da vigília está concentrado no trabalho de estar junto com outras pessoas Negras na hora da dor e da tristeza causadas pela morte, pois constitui uma maneira de marcar, lembrar e celebrar a vida, insistir na existência de pessoas Negras. Os modos de sujeição dos corpos Negros mudaram, mas permanece a estrutura de sujeição. A autora nos lembra que devemos a partir disso pensar sobre as condições das pessoas Negras após a abolição.

Considerando o contexto brasileiro, também marcado pela escravização de pessoas negras como bens móveis, na transição para a modernidade – cercadas por quem reivindicou a propriedade sobre seus corpos, que brigou e, muitas vezes, ainda briga para estender sobre corpos Negros um estado de captura e sujeição – encontramos no “vestígio” uma chave explicativa com potencial heurístico para analisar e reconhecer os desdobramentos sociohistóricos que ressoam em nossa existência no presente. É importante apontar que a categoria conceitual vestígio significa múltiplas coisas/significados/sentidos. O “trabalho de vigília” para Sharpe também significa consciência diaspórica, pois a partir dele é possível imaginar outramente o vestígio. Nesse sentido, Dionne Brand é lembrada por Sharpe como uma autora que opera o trabalho de vigília em seus poemas. Ao lado Brand, Saidiya Hartman também é outro nome da literatura negra que elaborou o vestígio para além da “produção a partir do nada: espaços vazios, silêncio e vidas reduzidas a destroços” (SHARPE, 2023, p. 43).

Além do potencial explicativo contido na categoria “vestígio”, existe ainda aspectos metodológicos refletidos que envolvem a pesquisa em estudos negros, isto porque o conhecimento da escravização e da existência Negra na escravização tem múltiplas fontes e seu livro oferece caminhos vigorosos de pesquisa, análise e produção de uma agenda de estudos sobre tais atravessamentos. Ainda podemos destacar os limites dos métodos convencionais de nossa escrita, quando tentamos dar sentido, entender silêncios, explicar ausências e visibilizar diferentes modos de desaparecimento que recaem sobre corpos Negros. É nesse sentido que a literatura de Brand e Hartman oferecem os meios de “sentar-se no espaço com a história”, de nos “indisciplinar” diante do frequente exercício de sermos disciplinados a pensar por meio da nossa própria aniquilação. “Um mapa para a porta do não retorno” é o desenvolvimento de um conhecimento enegrecido, que se propõe a entender que o lugar onde está tem a ver com a “Porta do Não Retorno” e com aquele momento de ruptura histórica e contínua. Um método semelhante ao sentar-se ao lado e encontrar um passado que não passou, cujo rastreamento é o fenômeno que afeta de forma desproporcional e devastadora a existência de pessoas Negras em todo e qualquer lugar que estejamos.

Sharpe introduz a abordagem da existência Negra no vestígio como uma forma de consciência, logo, “existir” e “ser” no vestígio requer investigação dos arquivos cotidianos da morte Negra imanente e iminente. A autora assinala que seu estudo continua a problemática da negação ontológica do *ser* aos negros, mas deseja investigar o que sobrevive da negação ontológica dessa humanidade. Em suas próprias palavras:

Meu projeto olha para os desastres cotidianos atuais no intuito de perguntar o que, se é que algo, sobrevive a essa persistente exclusão das pessoas Negras, a essa negação ontológica, e como a literatura, a performance e a cultura visual medeiam essa (não) sobrevivência. Para fazer esse trabalho de me manter no vestígio e realizar o trabalho de vigília, volto-me também para formas de expressão cultural Negras [...] que não buscam explicar nem resolver a questão dessa exclusão em termos de assimilação, de inclusão ou de direitos civis ou humanos, mas sim retratar esteticamente a impossibilidade de tais resoluções, representando os paradoxos da negritude nos legados da negação da humanidade Negra pela escravização e depois deles. Nomeio esse paradoxo como vestígio, e uso vestígio [wake] em todos os seus significados [vestígio, vigília, vereda] como um meio de compreender como as violências da escravização emergem nas condições contemporâneas de dimensões espaciais, legais, psíquicas e materiais e em outras dimensões da (não) existência Negra, bem como em modos Negros de resistência (SHARPE, 2023, p. 35).

Portanto, o vestígio é o meio conceitual de compreensão dos modos como as violências da escravização emergem na existência Negra no presente. Logo, ser “Negro” significa “viver no vestígio”, e viver no vestígio significa viver a história e o presente do terror. Isto porque existir no vestígio é viver no não espaço que a lei não é obrigada a respeitar. Em uma fascinante passagem a respeito da trajetória triangular que ia da Europa à África, em seguida às Américas e retornando à Europa, vemos uma Sharpe que articula a virada afetiva com a virada decolonial ao falar dos múltiplos registros materiais do vestígio em eventos catastróficos do cotidiano. E, só para mencionar um exemplo, recupero aqui a narrativa sobre a semiótica do porão do navio tumbeiro e a “tensão entre a existência e a instrumentalidade que é a existência Negra no vestígio” (SHARPE, 2023, p. 49).

Em meus próprios termos, dialogando com a Sharpe, posso mencionar o trabalho de vigília produzido por mulheres negras da TamoJuntas³, na Bahia, que traduz os contornos do reconhecimento da existência negra apesar do vestígio. Mas não paro por aqui, a própria Sharpe revisita filmes que tratam do vestígio transatlântico no capítulo 2, intitulado “O navio”, onde encontramos uma abordagem sobre as artes e a literatura que tem explorado o vestígio dos corpos negros que residem no oceano. Nesse sentido, o mar é o espaço aquecido da nossa modernidade e a movimentação de contêineres de transporte refletem os destroços causados pelo capital global nessa movimentação transatlântica do presente. Também neste capítulo a autora nomeia de “ortografia do vestígio” o modo de inclusão e incapacidade de compreensão do sofrimento do Negro, tal referência ganha musculatura crítica no momento que a autora faz uma análise da produção fílmica em *The Forgotten Space*, pois é ali que observamos a incapacidade de compreensão do sofrimento de Aereile Jackson quando é retratada como “ex-mãe”. A imagem de uma mulher negra entre contêineres de transporte segurando uma boneca e nomeada como “ex-mãe” é um registro da abjeção do sistema globalizado que se expressa numa forma de violência que ao mesmo tempo precede e excede os Negros, pois nessa imagem da Sra. Jackson o espaço esquecido é a sua negritude. Outro ponto interessante desse capítulo é

³ Ver Morais Lima (2020).

o tema do “trans-atlântico”, um atlântico que sempre foi Negro e *queer*, isto porque a vida negra é sempre *queer* e muito além. A escravização transforma as pessoas em coisas e torna os desejos “trans” (SHARPE, 2023, p. 67). A experiência Negra é assombrada pela história da escravização, portanto, requer teorizar os significados múltiplos da abjeção contínua da negritude através de uma “disgrafia do vestígio”. Atravessamentos e afogamentos contínuos no mar, assim como o policiamento e o isolamento de pessoas Negras são tratados como subdesenvolvimento moral. Além do filme, Sharpe se vale de pinturas, documentos sobre o navio Zong entre outros acontecimentos que permitem inserir a sua ontologia espectral, isto é, uma descrição fenomenológica especulativa do vestígio. Para Sharpe, o mar é residência ontológica e por isso adota uma releitura vitalista do vestígio dos corpos lançados ao mar. Podemos identificar uma virada vitalista, afetiva, ecológica e pós-colonial a partir de sua análise sobre o Zong (SHARPE, 2023, p. 81-83).

No capítulo três, intitulado “O porão”, a autora faz uma descrição minuciosa e repleta de referências históricas acerca desse espaço de residência ontológica de longa duração: o porão. Uma leitura sobre a linguagem da violência expressa na forma da sede, da dor, do calor, da coronhada, do arremesso ao mar de pessoas Negras privadas de água e luz solar, mantidas incapazes de sair sem permissão e confinadas a vidas invivíveis. Esse registro da história está para nós como um acontecimento do presente compreendido a partir das compulsões do capital que faz o mesmo com pessoas refugiadas, pessoas imigrantes sem documentos que são traduzidas como escória e gentilha, proibidas de ir para uma cidade, encontrar e manter um emprego, frequentar uma escola ou “Ser um homem negro” e seguir em frente. São pessoas proibidas de retornar ou de avançar. Seu argumento afirma que essa containerização da vida no presente é uma repetição do navio Zong. Além disso, o Zong se repete por meio da lógica do cálculo da desumanização iniciada há muito tempo com a “matemática da vida negra”, quando lançavam ao mar algumas pessoas negras com o intuito de “salvar o resto da carga”.

Para confirmar isso, não precisamos ir além das ortografias pós-modernas do vestígio – transmitidas por meio de linhas do tempo do Twitter, feeds do Facebook, sites, Tumblrs, Instagrams e outras mídias e redes online tradicionais, todas organizadas para espetacularizar o sofrimento de mães despossuídas após os assassinatos de seus filhos e filhas, cada mãe forçada a mostrar sua dor em público (SHARPE, 2023, p. 135).

Será ainda nesse capítulo que Sharpe introduzirá sua concepção de “negritude anagramatical”. Tal concepção é evocada a partir da analogia entre o porão do tumbeiro transformado em navio-prisão e a prisão que repete a lógica arquitetônica do tumbeiro na/atraves da Diáspora Negra global. Com isto em mente, define o índice de inviolabilidade e também de potencialidade expresso na “negritude anagramatical”, isto é, o significado das palavras se desfazem em relação a corpos Negros e então somos instados a pensar na dificuldade de fixar a significação. A imagem da Sra. Jackson descrita como “ex-mãe” é um exemplo desse caráter anagramatical visto que a vida Negra de Aereile é um estado forçado de violação, além disso, a mãe nesse quadro analítico é uma relação que perde significado diante de conceitos como escravização e propriedade. Tal proposta analítica nos faz pensar que a escravização transformou a mulher Negra nesse ponto de passagem entre o mundo humano e o não humano, mulheres e crianças Negras continuam a ser consideradas vítimas “menos-que-humanas” e agentes de desastres “naturais”. Nítida e literalmente a imagem da Sra. Jackson é um exemplo do que Sharpe chamou de “negritude anagramatical” (SHARPE, 2023, p. 145-146).

Observo que o “porão” continua a se repetir no presente, moldando-o como em um barco atravessando o mar com imigrantes ou na sala de aula onde jovens crianças e adolescentes

Negros são forçados a suportar mais traumas ao serem submetidos a mais dor tentando equilibrar melhor a balança entre a necessidade de conhecimento para sua sobrevivência e a aquisição desse conhecimento. Essas pessoas estão aprisionadas a um tipo de aritmética violenta em que a negridade destrói seus corpos mediante cálculos raciais que limitam o acesso desses corpos Negros à saúde, à educação, ao trabalho digno ou o direito ao novo lar. Não poderia e nem deveria deixar de mencionar a questão da brutalidade presente na fabricação medieval de açúcar e o modo como Sharpe introduz o açúcar como dor ou como castigo ao recuperar a citação de C. L. R. James: “senhores enterravam-nos até o pescoço e lambuzavam as suas cabeças com açúcar para que as moscas as devorasse” (SHARPE, 2023, p. 181). Como diz nossa autora, “vivemos n(as) vidas após a morte da escravização, sentadas no espaço com a história, em estado de emergência vivido e não declarado” (SHARPE, 2023, p. 183). Assim, numa atitude metodológica, a partir da lente da “Porta do Não Retorno”, podemos imaginar outra coisa e nos comprometer ou contemplar entre nós maneiras que mudam através do tempo e do espaço.

“O tempo” é o título do capítulo que finaliza o livro. Nele, as leitoras navegam em um passado cheio de exemplos de como o “mar” como metáfora para a liberdade almejada foi destino de uma elevada expectativa de “confiança”, pois muitos que atravessam o mar fugindo de guerras, de pobreza e em busca de alguma possibilidade de afirmação de sua vida depositam no mar o começo para a “liberdade”, mas também podem encontrar o fim de todas as coisas. O que Sharpe chama de tempo é característica de mutabilidade e improvisação, pois “ele produz novas ecologias [...] O tempo transforma a existência Negra” (SHARPE, 2023, p. 194). Neste capítulo a autora faz um interessante diálogo com Frantz Fanon para aproximar tempo, técnica e contabilidade, utilizados para tornar o corpo Negro como defeituoso ou monstruoso. Recuperando eventos importantes da historiografia, a autora destaca como o monitoramento do tempo foi essencial para a gestão das *plantations*, pois alguns proprietários de pessoas escravizadas estavam convencidos de que elas trabalhariam mais pesado em dia de chuva, e outros destinavam tarefas “mais leves” no dia de tempo fechado. O fato é que a escravização também exauriu os pulmões colocando-os à exaustão. E, diante desse vestígio, sou convencida de que na exposição do corpo Negro a um expediente de trabalho duro e implacável debaixo de sol e chuva, fosse na umidade do confinamento dos porões do Navio ou no implacável sol durante o corte de cana de açúcar, para os proprietários esse tipo de prática mantinha a respiração e, dessa maneira, vitalizava o corpo Negro. Diante disto, sabemos que tais práticas pseudocientíficas eram na verdade uma protoforma de negacionismo ontológico expresso a partir da pseudociência escravocrata e, nós, no presente, vivemos no vestígio dessa pseudociência e devemos imaginar como devolver o fôlego ao corpo Negro. A palavra para isso é “aspiração” (SHARPE, 2023, p. 206). Nesse sentido, a anotação Negra e a revisão Negra são como a *práxis* do trabalho de vigília, uma atitude metodológica para responder ao corpo que precisa ser aspirado. Tais práticas referem-se às ortografias do vestígio, que exigem novos modos de escrita e novas maneiras de tornar sensível a “imaginação Negra”.

Sharpe está convencida de que as imagens violentas têm o efeito de solidificar e tornar contínuo o projeto colonial de violência. Sua escrita e seu trabalho minucioso de visitar arquivos, filmes, notícias de jornais, cartas, fotografias, documentários, literatura e eventos de sua biografia retrata um esforço genuíno de consolidar uma abordagem capaz de imaginar outras formas de existir que escapem ao destino pré-escolhido aos corpos Negros da diáspora. O texto trata a descolonização em termos ontológicos, reconhece as formas de violência autorizadas contra corpos Negros no presente e sabe seus limites para interrompê-las, mas deseja, a partir de uma prática sensível, desviar de uma descrição que é sempre animalizada e expropriada de registro humanizado sobre o corpo Negro. Logo, pensar o presente contínuo de sujeição e re-

sistência como movimento de produzir novos contornos para uma existência Negra é o ponto forte do livro e um convite irrecusável ao pensamento negro contemporâneo. Seu olhar pretende reposicionar e articular uma história de sobrevivência ao navio para corpos que repetidamente foram mortificados. Para finalizar tomo de empréstimo o olhar de Sharpe (2023, p. 230) ao recuperar uma fala da personagem Zabou no filme *Timbuktu*, do cineasta mauritano Abderrahmane Sissako, “você e eu somos iguais... Rachados em todos os lugares”. Com essa cena, todas nós, leitoras negras, somos lembradas de que o vestígio não só nos atravessa, mas constitui nossos modos de existência.

Referências

MORAIS LIMA, A. L. *Azul Profundo: Etnografia das práticas de advocacia feminista e antirracista na Bahia*. 2020. 447 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

PEREIRA, A. K. A condição sem análogo da antinegitude: uma introdução ao afro-pessimismo. In: ASSUNÇÃO, M. F. M.; MIRANDA, F. R. (Orgs.). *Pensamento afrodiaspórico em perspectiva*. Porto Alegre: Editora Fi, 2021.

SHARPE, C. *No vestígio: negritude e existência*. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

WILDERSON, F. B. *Afropessimismo*. São Paulo: Todavia, 2021.

Sobre a resenhista

Andressa Lidicy Morais Lima

Doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB). Mestra em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Cientista Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Professora Adjunta do Instituto Humanitas de Estudos Integrados da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

Recebido em: 11/06/2024
Aprovado em: 18/06/2024

Received: 11/06/2024
Approved: 18/06/2024

Revista Argumentos

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

Sobre a revista

Argumentos é uma Revista de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Trata-se de uma revista que visa divulgar, prioritariamente, trabalhos de pesquisadores em Filosofia nas seguintes linhas de pesquisa: Ética e Filosofia Política e Filosofia do Conhecimento e da Linguagem.

Sobre os artigos

Os artigos enviados para publicação devem ser inéditos e *anônimos* (os dados dos autores serão gravados em lugar próprio por ocasião da *submissão online*), revisados linguisticamente e conter no máximo 15 páginas, incluindo referências bibliográficas, notas, resumos em português e em inglês, e até cinco palavras-chave em português e inglês. Em caso de solicitação de revisão, os artigos devem ser reincluídos por *via online*.

Sobre os autores

Os autores devem ser doutores ou doutorandos em Filosofia e seus dados acadêmicos (instituição, cargo e titulação), bem como endereço para correspondência devem constar no local apropriado solicitado na *submissão online*. Não serão aceitos trabalhos de graduados ou de mestres.

Formato dos textos

Deve ser utilizado o Editor Word for Windows, seguindo a configuração:

- Fonte Times New Roman tamanho 12, papel tamanho A-4, espaço interlinear 1,5, todas as margens com 2,5 cm.
- Título em negrito e centralizado. Subtítulo em negrito e recuado à esquerda.
- Resumo e abstract em espaço simples, espaçamento antes e depois zero.
- Citação em destaque (mais de três linhas), letra normal, tamanho 10, espaço interlinear simples, recuo à esquerda em 3,5 cm.
- Parágrafo recuado em 1,25 cm à esquerda, espaço interlinear de 1,5 cm e espaçamento antes e depois zero.

Sobre as notas

As referências bibliográficas devem vir no corpo do texto no formato (SOBRENOME DO AUTOR, ANO, p.). As notas explicativas devem vir em notas de rodapé.

As referências bibliográficas completas devem ser apresentadas no final do artigo no seguinte formato:

- a. Livro: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- b. Coletânea: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do ensaio. In: SOBRENOME, Nome (abreviado) do(s) organizador(es). Título da coletânea em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- c. Artigo em periódico: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do artigo. Nome do periódico em itálico, local da publicação, volume e número do periódico, ano. Intervalo de páginas do artigo, período da publicação.
- d. Dissertações e teses: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico. Local. número total de páginas. Grau acadêmico e área de estudos [Dissertação (mestrado) ou Tese (doutorado)]. Instituição em que foi apresentada. ano.
- e. Internet (documentos eletrônicos): SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico, [Online]. ano. Disponibilidade: acesso. [data de acesso]

Demais Informações para o email:

argumentos@ufc.br

