



Filosofia & Pré-Socrática Psicanálise

Antonio Macêdo dos Santos





O objetivo deste escrito é responder a seguinte pergunta: por que, em Empédocles, mas também em Heráclito, em Parmênides e em Freud, não podemos pensar vida e morte separadamente, mas, antes, juntas, cooperando uma com a outra, uma atuando *na* e *contra* a outra? Essa questão é importante para a filosofia porque, como se pode ver, antes de ela ser tratada pela psicanálise, os filósofos pré-socráticos, em um âmbito ontológico, já haviam se preocupado com ela. Para ser mais exato, pode-se dizer que essa preocupação está implícita no clássico problema levantado por eles: o da geração, desenvolvimento e corrupção dos seres.

Antonio Macedo dos Santos é graduado em Filosofia (Licenciatura) pela PUCPR, em Teologia (Bacharel) pela Pontifícia Faculdade Teológica Marianum de Roma e Mestre em Educação pela UFAC. Já atuou como professor de Filosofia na UFAC, na Faculdade Diocesana São José - FADISI e na Faculdade Euclides da Cunha. Atualmente leciona Filosofia e componentes curriculares afins em escolas públicas e privadas no Acre. Pesquisa temas relativos ao ensino de filosofia, fundamentos da educação, psicanálise, existencialismo e exegese. Entre as publicações sobre estes temas destaca-se o livro *A relação com Deus: uma reflexão sobre a antiga e a nova aliança a partir de Jo 2,1-12* pela editora Nepan (2018).



editora *fi*.org



FILOSOFIA PRÉ-SOCRÁTICA E PSICANÁLISE

FILOSOFIA PRÉ-SOCRÁTICA E PSICANÁLISE

Antonio Macedo dos Santos



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Margoni



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SANTOS, Antonio Macedo dos

Filosofia pré-socrática e psicanálise [recurso eletrônico] / Antonio Macedo dos Santos -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2022.

60 p.

ISBN: 978-65-5917-663-2

DOI: 10.22350/9786559176632

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Pré-socráticos; 2. Psicanálise; 3. Freud; 4. Empédocles; 5. Parmênides; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

A Joentina, Dona Lêza, minha querida avó que tanto me ensina.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1	15
EMPÉDOCLES: OS ELEMENTOS E OS PRINCÍPIOS	
OS QUATRO ELEMENTOS	15
<i>NEIKOS</i> E <i>PHILIA</i>	17
2	20
A VIDA E A MORTE NA CONCEPÇÃO DE HERÁCLITO	
OS FILÓSOFOS JÔNICOS E A PROBLEMÁTICA DOS CONTRÁRIOS.....	20
HERÁCLITO E AS “OPOSIÇÕES”	24
HADES E DIONISO	25
A HARMONIA PARADOXAL DOS CONTRÁRIOS.....	27
CONFLITO: PAI DE TODAS AS COISAS.....	29
3	30
PARMÊNIDES: O QUE É E O QUE NÃO É	
O CAMINHO DA VERDADE E O CAMINHO DOS MORTAIS	30
A VIA DA OPINIÃO PLAUSÍVEL.....	34
EMPÉDOCLES, HERÁCLITO E PARMÊNIDES	36
4	40
AS PULSÕES EM FREUD	
O PRINCÍPIO DE PRAZER.....	40
O <i>FORT DA</i>	41
A TRANSFERÊNCIA.....	43
ALÉM DO PRINCÍPIO DE PRAZER.....	47
FREUD E EMPÉDOCLES	54
CONCLUSÃO	57
REFERÊNCIAS	59

INTRODUÇÃO

Os filósofos pré-socráticos, mais especialmente Heráclito de Éfeso (540-470 a.C.) e Empédocles de Agrigento (490-435a.C.), deram muita relevância ao problema dos contrários. Nos fragmentos desses filósofos que chegaram a nós vemos uma oposição entre o quente e o frio, o limitado e o ilimitado, por exemplo. Vemos, também, opor-se a vida à morte. Essa última oposição, com efeito, é que analiso nas reflexões que seguem. Elas foram embasadas, de modo especial, em Empédocles, por ter ele sido um dos filósofos pré-socráticos que mais agudamente intuiu ou, pelo menos, mais claramente expressou o confronto que, no seio da natureza, se trava entre vida e morte. Além de Empédocles, pauto-me, também, em Heráclito, em Parmênides de Eléia (530-460 a.C.) e, finalmente, nos tempos contemporâneos, dando a tônica das reflexões, em Sigmund Freud (1856-1939).

O objetivo deste escrito é responder a seguinte pergunta: por que, em Empédocles, mas também em Heráclito, em Parmênides e em Freud, não podemos pensar vida e morte separadamente, mas, antes, juntas, cooperando uma com a outra, uma atuando *na* e *contra* a outra? Essa questão é importante para a filosofia porque, como se pode ver, antes de ela ser tratada pela psicanálise, os filósofos pré-socráticos, em um âmbito ontológico, já haviam se preocupado com ela. Para ser mais exato, pode-se dizer que essa preocupação está implícita no clássico problema levantado por eles: o da geração, desenvolvimento e corrupção dos seres.

Assim, no primeiro capítulo, abordamos a filosofia de Empédocles, destacando aquilo que, em seus fragmentos, refere-se à vida e à morte. Segundo Empédocles, há, no mundo, um encontro entre duas forças antagônicas. Uma dessas forças, à qual ele deu o nome de *philia* (amizade, amor), tende a reunir os elementos que, segundo ele, estariam na base de tudo o que existe.

Na sua concepção, esses elementos são a terra, a água, o ar e o fogo. A outra força, porém, a que ele deu o nome de *neikos* (ódio, discórdia), tende a separar esses elementos. E, embora sendo elas opostas, o filósofo as pensa atuando juntas; uma evitando que a outra termine suas obras. Dessa maneira, na primeira seção do primeiro capítulo, reflito acerca dos quatro elementos que Empédocles pôs à base de todo o existente e, em uma segunda seção, discorro acerca das duas forças que operam sobre esses elementos.

Todavia, aprofundando os estudos, nota-se que Empédocles tem seu pensamento situado entre as teorias que os filósofos jônicos e eleatas já haviam formulado. Muitos historiadores da filosofia interpretam que Empédocles teria tentado unir as teses de Heráclito e de Parmênides, especificamente. Assim, optei por estudar alguns fragmentos destes dois últimos filósofos e foi possível constatar que, também neles, não obstante Parmênides negasse o movimento, há uma especulação na qual tanto a vida quanto a morte são pensadas juntamente. E é esta a questão que começo a desenvolver no segundo capítulo. Ele foi dividido em duas seções.

Na primeira, trago as interpretações que o estudioso inglês John Burnet fez acerca da filosofia jônica em geral. Nessas interpretações, ele tenta explicar por que os pensadores jônicos realçavam tanto o problema da geração, desenvolvimento e corrupção dos seres ou, em outros

termos, da vida e da morte. Na segunda seção, falo de Heráclito, evidenciando as interpretações dele em torno da ambiguidade das oposições.

As reflexões acerca de Pârmênides foram feitas no terceiro capítulo. Ali apresento a maneira como o filósofo eleata pensou essa problemática de vida e morte, o que impressiona, visto que ele é conhecido justamente por sustentar que toda mudança é ilusória.

Depois disso, no quarto e último capítulo, justificando o tema do estudo, apresento de que forma Freud emprega as ideias de Empédocles em sua tentativa de fundamentar filosoficamente a sua teoria das pulsões de vida e de morte. Para melhor compreender o problema das pulsões em Freud, uso a sua obra *Além do princípio de prazer*, como fio condutor. Dispus o terceiro capítulo em duas seções.

Em *Além do princípio de prazer*, Freud afirma haver, no aparelho psíquico, um mecanismo responsável por evitar o desprazer e proporcionar o prazer. Esse mecanismo ele o chamou de *princípio de prazer*. Tal princípio é o objeto de trabalho na primeira seção. No entanto, no mesmo livro em que Freud, o inventor da psicanálise, afirma existir o princípio de prazer, ele percebe que alguns acontecimentos de nossa vida, os quais, quando ocorridos, não nos trouxeram nenhum prazer, são *revividos*. E, mesmo nesse *re-viver*, eles não trazem consigo nenhuma possibilidade de prazer. Assim, segundo o pai da psicanálise, ao revivermos tais acontecimentos, nota-se que o princípio de prazer, às vezes, é deixado de lado, pois há tendências que nos forcem a repetir tais acontecimentos. Essas tendências estão “além” do princípio de prazer. É exatamente esse “além” que estudo na segunda seção do terceiro capítulo.

Assim como em Empédocles, veremos que, em Freud, como também em Heráclito e em Parmênides, permanece a ideia de um *meio*, de

uma *ponte* que permite que os estados de vida e morte se liguem. Por essa razão, tento apresentar como esse *meio* se manifesta em cada um desses pensadores.

Antes de iniciar o primeiro capítulo, gostaria de ressaltar que, aqui, se encontram referências a alguns mitos gregos. As fiz por motivos práticos, pois os mitos nos ajudam a compreender alguns aspectos acerca da problemática que aqui é abordada. Também, por motivos análogos, teci, no início de cada capítulo, um parágrafo contendo a síntese do que nele é tratado. De certa forma, este escrito é devedor das interpretações do pesquisador, professor e amigo Dr. Rogério Miranda de Almeida. As referências a ele serão constantes, assim como a deferência e a amizade.

1

EMPÉDOCLES: OS ELEMENTOS E OS PRINCÍPIOS

Neste primeiro capítulo, teço uma análise acerca da questão de vida e morte na concepção de Empédocles, que baseia a sua filosofia em quatro elementos ou raízes (água, terra, fogo e ar) e em dois princípios ou forças: *neikos* e *philia*, discórdia e amizade, respectivamente. Tais princípios, literalmente, *animam* aqueles elementos. De que maneira ocorre essa animação?

OS QUATRO ELEMENTOS

Empédocles situa-se entre os pensadores jônicos e eleatas, como veremos no segundo capítulo. É por essa razão que, segundo Reale (2012), ele acolhe a água de Tales, o ar de Anaxímenes, o fogo de Heráclito e, em certo sentido, a terra de Xenófanes, entretanto, realiza uma modificação substancial nas precedentes concepções do *princípio*. De fato, “o” princípio dos Jônicos *transformava-se qualitativamente*, tornando-se todas as coisas; enquanto em Empédocles, a água, a terra, o ar e o fogo permanecem *inalteráveis* e “*intransformáveis*”, termos que nos remetem à concepção eleata do ser. Assim nasce, ainda segundo Reale (2012), a noção de “elemento”, como algo *originário e qualitativamente imutável*, capaz apenas de unir-se e separar-se especial e mecanicamente de outro elemento.

A razão pela qual Empédocles entendeu serem quatro os elementos – ou as raízes, termo usado por ele –, provavelmente deve-se ao fato de,

conforme Reale (2012), ele ter sido influenciado pela convicção pitagórica de que a natureza privilegiara o número quatro. Além disso, a experiência parece atestar para o filósofo que tudo deriva do ar, da água, da terra e do fogo. É o que se constata em um fragmento conservado por Simplicio, no qual Empédocles (Frag. 21) convida-nos a olharmos o *sol* e quantas são as coisas que se banham na sua forma e no seu brilho, a *chuva* sempre friorenta e nevoenta e a *terra* que é de onde prorrompem coisas firmes e sólidas¹.

Convém ressaltar que Aristóteles, na *Metafísica* (II: A4, 985), ao interpretar a doutrina dos quatro elementos, pensa que, mesmo Empédocles tendo sustentado que os elementos são quatro em número, serve-se deles como dois, pois o fogo se oporia ao conjunto formado pelo ar, pela terra e pela água.

Contudo, é difícil encontrar-se uma primazia do fogo sobre os outros elementos, pois, como explica Almeida (2007), todos os elementos representam, para o mundo, aquilo que, para o pintor, representam as cores na composição de um quadro: cada um é fundamental. Na verdade, ainda segundo Almeida (2007), essa analogia entre as quatro raízes e as tintas dos pintores teria sido feita pelo próprio Empédocles (Frag. B, 23).

Segundo o filósofo grego, os pintores, pondo um pouco de sombra aqui e uma tonalidade acolá, servem-se das diferentes cores, misturando-as, combinando-as e harmonizando-as. Dessa maneira, eles põem em marcha, a partir do seu segredo e da sua arte, bem como da

¹ Chauí (2002) frisa, por outro lado, que Empédocles, além de filósofo, era médico. A medicina dele pode ter sido a causa da introdução da pluralidade da *physis* na cosmologia grega. A medicina antiga concebia o corpo humano como o resultado da mistura de quatro líquidos ou humores. Esses líquidos eram sangue, fleuma, bilis amarela ou cólera e bilis negra ou atrabilis. Eram dotados de quatro qualidades: seco, úmido, frio e quente. A mistura dessas qualidades formava o temperamento de cada pessoa. No que se refere aos humores, se as suas misturam aconteciam de maneira harmônica se tinha a saúde. Caso contrário, a doença. A união dos humores é a vida, a sua separação, a morte.

matéria que plasmam e modelam, a composição de figuras e formas que imitam toda espécie de coisas. De maneira similar, os princípios *neikos-philia*, amizade-discórdia, ao se servirem das quatro raízes, formam todo tipo de seres. Sobre esses dois princípios, em que sentido eles atuam?

NEIKOS E PHILIA

Almeida (2007) observa que, se no universo de Empédocles, toda mudança acontece unicamente através de combinações e dissociações, é porque duas forças, ou duas potências ativas, constantemente animam a sorte dos elementos: a potência que os reúne quando eles se encontram separados, *philia* (concordia, amizade, amor), e a que os separa quando eles estão unidos, *neikos* (discórdia, contenda, ódio). É através de uma luta sem trégua que *neikos* e *philia*, discórdia e amizade ou vida e morte disputam o domínio sobre o curso do mundo.

Empédocles (Frag. A, 52) teria dito que o mundo se destrói em virtude mesmo da dominação “sucessiva” desenrolada entre discórdia e amizade. Simplicio é ainda mais explícito ao declarar que, para Empédocles (Frag. B, 71), amizade e discórdia reinam “alternadamente”, no sentido de que a *primeira* reúne todas as coisas no Uno, *destrói* o mundo de discórdia e cria, a partir desse mesmo mundo, o inteiro, redondo, imóvel e perfeito *sphairos*, onde é notória a influência dos eleatas. Em seguida, ressurgem *discórdia*, que, novamente, desencadeia a guerra entre os elementos e, desta sorte, *faz aparecer* uma nova e diferente realidade. Contudo, se o Uno se tornou o *único* a existir, como é que discórdia novamente ressurgiu e *construiu* tudo de novo?

Empédocles (Frag. B, 35) afirma que, quando discórdia fora jogada ao fundo do vórtice e amizade lançada ao centro do turbilhão, os elementos a esta última acorreram para formarem um só Uno. Porém, nem todos os elementos se reuniram imediatamente. Numerosos elementos (ou objetos) ficaram *sem se misturar*, separados que permaneciam *entre as coisas que se iam*, mais uma vez, misturando e reunindo.

Esses “objetos” eram todos aqueles que discórdia ainda retinha suspensos, pois ela ainda não se tinha, satisfatoriamente, retirado para as bordas extremas do círculo. Se, em parte, ela já havia sido, vamos assim dizer, “eliminada”, em parte, ainda perdurava. Almeida (2007) comenta que, quanto mais discórdia tentava escapar, tanto mais a benéfica e imortal amizade continuava isenta de qualquer cesura. Por fim, Empédocles “termina” essa descrição deixando supor, de forma alegórica, que houve uma “inversão de papéis”, porque aquelas coisas que haviam conhecido as alegrias de se tornarem imortais, agora cederam essa condição àquelas que, antes, estavam separadas e, por isso, submetidas ao jugo da discórdia.

Sobre isso, Aristóteles (METAFÍSICA, III: A 4, 25) refletiu que, se seguirmos Empédocles, haveremos de convir que, para ele, a amizade é a causa de todos os bens, enquanto a discórdia é a causa de todos os males. Entretanto, em uma análise mais acurada do discurso de Empédocles, amizade *separa* e discórdia *une*. Aristóteles opta por uma “simplificação” dos quatro elementos em dois, já que o fogo seria um conjunto oposto a outro composto pelos três elementos restantes. Quando discórdia age, unifica o fogo aos outros elementos, formando, assim, as coisas particulares. Quando amizade, por sua vez, reinicia sua ascensão, os separa de novo para formar o Uno.

Podemos concluir disso, junto com Almeida, que uma força avança na medida em que a outra recua e que uma desfalece na medida em que a outra se impõe e se coloca na *iminência* de exercer totalmente o seu domínio. Dessa forma,

se Amizade fosse a única a reinar, a vida não tardaria, por falta de tensão, e, portanto, de Discórdia, a tomar aspectos de uma máscara lívida, gélida e imóvel da morte. Por outro lado, o caos ou a Discórdia já pressupõe uma referência da qual e com a qual ela possa *diferir*. Neste sentido uma identidade única e absoluta [...] redundaria [...] numa morte *total* da alteridade e, [...], da identidade (ALMEIDA, 2007, p. 87, grifos do autor).

Estando assim as coisas, a amizade, *philia*, só pode ser pensada juntamente com a discórdia, já que, sem esta, aquela não tomaria os aspectos que lhe são próprios. Assim, podemos entender melhor por que Empédocles chamou-nos a atenção para o fato de que numerosos objetos ficaram sem se misturar, permanecendo *entre* o ódio e o amor. Não pertencendo nem a um nem a outro, mas fazendo parte de um e de outro. Disso se pode concluir, segundo Almeida (2007), que, em Empédocles, a vida não pode ser pensada sem a morte; elas se juntam e se separam através da influência de uma *na* outra, de uma *sobre* a outra. Encontramos uma linha de reflexão muito próxima à dele ao investigarmos o pensamento dos filósofos jônicos em geral e, em particular, o de Heráclito de Éfeso.

2

A VIDA E A MORTE NA CONCEPÇÃO DE HERÁCLITO

No capítulo anterior, expus de que forma Empédocles pensou o problema de vida e morte. Neste segundo capítulo, a reflexão é sobre o modo como Heráclito pensou esse mesmo problema. Contudo, antes de adentrar às intuições que ele realizou, farei uma sucinta exposição acerca da cosmologia jônica em geral.

OS FILÓSOFOS JÔNICOS E A PROBLEMÁTICA DOS CONTRÁRIOS

A partir das interpretações de Aristóteles, os cosmólogos jônicos ficaram conhecidos como “fisiólogos” ou “filósofos da natureza”, pois escolhiam um dos elementos ou qualidade essencial da natureza e o/a colocava à base de todo existente. Assim, Tales escolheu a água, Anaximandro, o *ápeiron*, Anaxímenes, o ar e Heráclito, o fogo¹.

Fato é que, se houve um problema que realmente fascinava esses filósofos e os gregos antigos de maneira geral, inclusive os eleatas (!), foi o problema da transitoriedade ou da geração e da corrupção dos seres. Por que os seres nascem, se desenvolvem e, por fim, degeneram? Dentre as explicações mais conhecidas no meio acadêmico está a do estudioso inglês John Burnet.

¹ Com relação a Heráclito, o fogo é a expressão/manifestação do *logos*, enquanto princípio ordenador e dinâmico do mundo. O *ápeiron* de Anaximandro não é um elemento, mas algo traduzível por aquilo que é indeterminado, ilimitado, infinito. Reale (2012) observa que *á-peiron* é aquilo que é privado de *peras*, ou seja, de limites e determinações *externas* e *internas*. No sentido externo indicaria um *infinito quantitativo*. No sentido interno, um *infinito qualitativo*, não reduzível a uma só manifestação (água, fogo...)

De acordo com Burnet, em sua obra *A aurora da filosofia grega* (2006), essa preocupação dos filósofos jônicos com a transitoriedade das coisas encontra suas melhores ilustrações nas mudanças sazonais. O ciclo de crescimento e declínio é um fenômeno muito mais marcante nas terras egeias do que na região norte, e assume ainda mais claramente a forma de uma guerra de contrários entre o quente e o frio, entre o úmido e o seco. Por conseguinte, seria a partir desse ângulo que os primeiros cosmólogos encaravam o mundo. A antítese entre o dia e a noite, verão e inverno, assim como seu sugestivo paralelismo com o sono e a vigília, com o nascimento e a morte, seriam os traços preponderantes do mundo tal como eles o viam.

Nessa mesma linha de reflexão, Burnet (2006) assevera que as mudanças de estações são claramente acarretadas pela usurpação de um par de contrários, o frio e o úmido, a outro par, o quente e o seco, que, por sua vez, usurpa o primeiro. Esse processo seria naturalmente descrito em termos emprestados à sociedade humana, pois, em tempos remotos, a regularidade e a constância da vida eram percebidas com maior clareza do que a uniformidade da natureza.

Burnet afirma, ainda, que o homem grego daqueles tempos vivia em um círculo encantado de leis e de costumes sociais, mas o mundo ao seu redor parecia, a princípio, desprovido de leis. É por isso, prossegue Burnet (2006), que a usurpação de um contrário sobre o outro era descrita como uma injustiça, e a devida observância de um equilíbrio era a justiça. Também a palavra “Cosmos” (ordem) se baseia nessa ideia. Originalmente, ela significava exército e, mais tarde, a constituição organizada de uma cidade-estado.

Todavia, os primeiros cosmólogos não se contentavam em ver o mundo apenas como essa perpétua disputa entre contrários. Eles

intuíram, segundo o autor de *A aurora da filosofia grega*, que estes deviam ter, de algum modo, uma base comum, da qual provinham e à qual tinham de retornar. Estavam à procura de algo mais primordial, que persistisse apesar de todas as mudanças e só deixasse de existir em uma forma para ressurgir em uma outra.

Que essa tenha sido, de fato, a disposição com a qual iniciaram sua busca se evidencia pelo fato de se referirem a esse “algo” como algo “sempre novo” e “imortal”. Caso contrário, se o verdadeiro interesse dos jônicos estivesse somente no processo do crescimento e do devir, dificilmente, alerta Burnet (2006), eles teriam aplicado epítetos tão carregados de emoção e conotação poéticas àquilo que é, na concepção deles, a única coisa permanente em um mundo de mudança e decadência.

Segundo o estudioso inglês, a ciência jônica foi introduzida em Atenas por Anaxágoras, aproximadamente na época em que nasceu Eurípides, e há indícios de sua influência sobre o dramaturgo. Ele usa, em um fragmento que retrata o caráter abençoado de uma vida dedicada à investigação científica, os mesmos epítetos, “sempre novo e imortal”, aplicados por Anaximandro à substância primordial única, e os associa ao termo *physis*, [“natureza”]. A passagem de Eurípides é a seguinte:

Feliz aquele que da investigação (história)
 recebeu conhecimento (máthesis) sem investigar
 o sofrimento dos cidadãos,
 nem ações injustas;
 mas, observando a ordenação da *sempre nova*
natureza imortal, uniu
 o onde e o como.
 Para esses, jamais o estudo

se aproxima das obras vergonhosas (EURÍPEDES *apud* BURNET, 2006, p. 27, grifo meu).

Para Burnet, esse fragmento é uma prova clara de que, no século V a.C., o nome *physis* foi dado àquele algo permanente de que era feito o mundo. Isso é perfeitamente compatível com a história dessa palavra, até onde ela pode ser analisada. Seu sentido original parece ter sido o de “matéria prima” a partir da qual todas as coisas foram feitas. Esse significado, lembra o autor de *A Aurora da filosofia grega*, converte-se facilmente no de “composição”, “forma” ou “constituição geral” de todas as coisas.

Naturalmente, esses primeiros cosmólogos, que estavam à procura de “algo imortal e sempre novo”, expressariam essa ideia dizendo que havia uma *physis* de todas as coisas. Burnet (2006) relembra que, quando essa ideia foi abandonada, sob a influência da crítica eleática, a antiga palavra continuou em uso. Empédocles afirmou existirem quatro dessas matérias primitivas, como vimos, e os atomistas creram existir um número infinito delas, ao qual também aplicaram o termo. Enfim, continua Burnet, os jônicos chamaram a ciência de *investigação acerca da natureza*; e a ideia crescente que pode ser rastreada em todos os sucessivos representantes de qualquer escola é sempre aquela que diz respeito à substância primordial.

Dessa forma, os filósofos jônicos entenderam que haveria no cosmo uma substância primordial e que ela poderia ser intuída através das tensões, contradições, ambiguidades no seio da natureza. Heráclito preferia falar em oposições.

HERÁCLITO E AS “OPOSIÇÕES”

Para Almeida (2007), Heráclito surge como o primeiro cosmologista que realmente intuiu a tensão criativa suscitada pela guerra que, incansavelmente, travam entre si os diferentes *opostos*. Ele radicaliza a oposição dos contrários, afirmando que “O deus é dia noite, inverno verão, guerra paz, saciedade fome; mas se alterna como fogo, quando se mistura a incensos e se denomina segundo o gosto de cada um” (HERÁCLITO, Frag. B, 67).

Neste ponto é preciso evocar Anaximandro de Mileto para melhor compreender a razão pela qual Heráclito pôs o fogo como substância primordial. Anaximandro concebe a substância primordial como ilimitada, como mencionei antes. De acordo com Burnet (2006), “os contrários”, para Anaximandro, estão em guerra uns com os outros. Essa luta é marcada por usurpações “injustas” de ambos os lados. O quente comete uma “injustiça” no verão, o frio, no inverno, e isso levaria, a longo prazo, à destruição de tudo, menos do próprio ilimitado (*ápeiron*), caso não houvesse um suprimento inesgotável dele do qual os contrários pudessem ser continuamente separados outra vez.

Devemos, portanto, imaginar uma massa infinita, que não é nenhum dos opostos que conhecemos. Essa “massa” se estenderia ilimitadamente. Foi dela que o mundo emergiu em um certo momento e por ela será reabsorvido um dia. Todavia, alerta Burnet (2006), se Anaximandro interpretava a tensão entre os contrários como uma ruptura na unidade do Um, para Heráclito, é justamente essa “tensão oposta” que constitui a unidade do Um.

Anaximandro tratara o conflito entre os opostos como uma “injustiça”, Heráclito tentou mostrar, inversamente, que essa era a justiça suprema. Assim, o filósofo efésio pensou ser necessário determinar uma nova substância primordial. Ele não buscou algo de que os contrários pudessem “ser separados”, mas algo que, por sua própria natureza, se transformasse em tudo mais, ao passo que todas as outras coisas se transformariam também nele. Foi o que ele encontrou no fogo.

Para Heráclito (Frag. B, 30), o cosmos se revela como “um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas”. As leis que são criadas neste cosmos se alimentam da divina. Essa lei divina, segundo Heráclito, tanto comanda quanto quer, é suficiente para todos e a todos supera (Frag. B, 114). Até mesmo a dinâmica do divino é vista por Heráclito na perspectiva do conflito, pois é nesse mesmo cosmos que se encerram, de um lado, os limites do luminoso Zeus e, no outro extremo, nas suas profundezas, os limites do tenebroso Hades.

HADES E DIONISO

De acordo com Heráclito (Frag B, 14), “Hades, afirma Heráclito, é o mesmo que Dioniso, em cuja honra se arrebatam e festejam seus bacanais” (*grifos meus*). Chama atenção essa afirmação de que Hades e Dioniso são o mesmo. Ora, na mitologia, Hades é descrito justamente como aquele deus implacável, o justiceiro impiedoso que, do trono, no fundo dos infernos, com um cetro, governa inflexivelmente as almas dos mortos que demoram no seu reino de trevas. Por outro lado, Dioniso é o deus da exuberância, do arrebatamento, do frenesi místico, pois ele faz com que se desencadeiem as forças da natureza no seu transbordar

luxuriante de seiva, de energia, de cores, de fertilidade e vida (GRIMAL, 2005).

Outra versão desse mito, identifica Dioniso com Zagreus. Este era filho de Zeus e Perséfone, esposa de Hades e não menos maldosa que este. De acordo com a narrativa, Zeus, disfarçado de serpente, seduzira Perséfone e, então, geraram Zagreus. Só que Hera, esposa de Zeus, descobriu a traição e, para se vingar, optou por colocar um termo à vida de Zagreus. Contudo, para preservar o filho da cólera da ciumenta Hera, Zeus confiou-o aos cuidados dos curetas. Não obstante, ela conseguiu alcançá-los. Feito isso, ordenou aos titãs que executassem a sua vingança. Esta, surpreendentemente, resultou mais difícil do que Hera imaginara.

Zagreus, na esperança de escapar dos titãs, tomava diferentes formas. Finalmente ele se metamorfoseou em um fortíssimo e bravo touro que, todavia, os ávidos titãs conseguiram capturar, devorar e dilacerar quase inteiramente. Quase! O que sobrara do desventurado infante foi recolhido por Apolo e conduzido a Delfos para lá ser sepultado. Mas, antes disso, Palas Atena conseguiu a tempo salvar o coração ainda palpitante de Zagreus e, em seguida, depositá-lo nas mãos do deus supremo. Então, Semeléia, amante de Zeus, engoliu o palpitante coração do filho de Perséfone, concebendo, desta sorte, um novo deus que seria cultuado pelo nome de Dioniso (GRIMAL, 2005).

Lendo a narrativa no quadro das reflexões que aqui vão sendo feitas, concluo, então, que Dioniso não poderia ser pensado de outro modo senão com Hades. Este é, ao mesmo tempo, o seu adversário e o seu complemento. Dioniso e Hades, em outras palavras: luz e sombra, alegria e dor, vida e morte. Para Almeida (2007), com essa imagem é que Heráclito

desdobra a luta dos diferentes fenômenos e dos diferentes estados na sua iterativa, infundável e paradoxal harmonia.

A HARMONIA PARADOXAL DOS CONTRÁRIOS

Essa inclusão de diversas forças umas nas outras é comum nos fragmentos que temos de Heráclito. O filósofo mesmo teria afirmado: “Não compreendem como o divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira” (HERÁCLITO, Frag. B, 51).

Afora essa passagem que acabei de citar, Heráclito pensa nos termos “justiça” e “injustiça” como duas expressões de uma única e mesma realidade, ou seja, justiça e injustiça não poderiam existir e nem mesmo serem pensadas de maneira separada. De modo que “Nome de justiça não teriam sabido, se não fossem estas (coisas)”² (HERÁCLITO, Frag B, 23). Como também não existiria a vida sem a morte, pois em uma outra passagem o filósofo teria dito: “Imortais mortais, mortais imortais, vivendo a morte daqueles, morrendo a vida daqueles” (HERÁCLITO, Frag. B, 62).

Os fragmentos atribuídos a Heráclito com reflexões desse tipo são vários. De fato, o filósofo fala de um entrelaçamento contínuo da vida com a morte, das diferentes idades entre si e do estado de vigília com o estado de sono. Para ser mais preciso, ele dirá: “O mesmo é em (nós?) vivo e morto, desperto e dormindo, novo e velho; pois estes, tombados além, são aqueles e aqueles, tombados além, são estes” (HERÁCLITO, Frag. B, 88)³. Notemos os seguintes aspectos: primeiro, que Heráclito pôs

² As coisas injustas.

³ Almeida (2007, p.64) traduz: “A mesma coisa em nós/estarmos vivos ou mortos/ acordados ou adormecidos/ sermos jovens ou velhos/ porque estes se mudam naqueles/ e aqueles se mudam nestes/ e aqueles novamente se mudam nestes”.

a vida e a morte no contexto das modificações que se operam no desenvolvimento dos seres humanos, no seu dia a dia e, depois, no contexto da alternância do sono e da vigília.

Em uma linha parecida com essa, há outro fragmento de Heráclito no qual se lê: “O homem de noite uma luz acende para si, morto, extinta a vista, mas vivo ele acende do morto quando dorme, extinta a vista, e quando desperta se acende do que dorme” (HERÁCLITO, Frag. B, 26)⁴.

Almeida (2007) entende que essas palavras de Heráclito querem dizer que os dois estados se *con-fundem*. Porque entre eles intercorre um elo que efetua a passagem entre um e outro, mostrando, desse modo, que um faz parte do outro, está no outro e é o outro. Seria mais exato afirmar que esses dois fenômenos são e não são ao mesmo tempo, e aquele elo é o vínculo que opera a transição e, portanto, a transformação de um no outro. Sem esse vínculo, ou *meio*, não haveria alteridade e, portanto, identidade. De modo paradoxal, nós permanecemos os mesmos, porque não cessamos de nos transformar e de nos repetir, simultaneamente, somos diferentes e somos iguais

O que existe, para Heráclito é, então, uma constante transformação e uma incessante repetição dos diversos estados e dos diferentes elementos na sua incansável e inexaurível satisfação. Entretanto, de que maneira o filósofo efésio traduz ou manifesta essa tensão ambivalente entre esses diferentes estados?

⁴ Almeida (2007, p. 65) traduz: “Um homem na noite/prepara para si uma lâmpada/quando a sua visão se extingue./ Vivo, ele roça um morto, dormindo./Acordado roça um adormecido”.

CONFLITO: PAI DE TODAS AS COISAS

Heráclito a manifesta, conforme Almeida, através da inteligibilidade do *logos*⁵, que, juntamente com o fogo e o conflito, não cessa de construir e destruir, engendrar e aniquilar. O conflito é o que gera todas as coisas. Será um *conflito originário*, que Empédocles, como vimos no primeiro capítulo, manifestou pelos nomes de *neikos e philia*.

Segundo Hipólito de Roma (Frag. B, 53), Heráclito teria dito que o conflito é o pai de todas as coisas, de todas elas é o rei, a uns fez escravos e a outros livres. A uns fez deuses e a outros homens. Conforme Orígenes (Frag. B, 80), o filósofo efésio teria dito que é preciso saber que o conflito é comum ou universal, que a discórdia é o direito e que todas as coisas nascem e morrem segundo discórdia e necessidade.

Por fim, em Heráclito, o conflito é a tensão que se situa entre as diferentes “oposições” e que, embora não sendo nem uma e nem outra é, no entanto, o elo essencial sem o qual nenhuma transformação, geração ou corrupção poderiam ocorrer.

Ocorre, porém, que às teses fundamentais de Heráclito foram interpostas as críticas de outro grande filósofo: Parmênides. Contudo, para além da crítica, essa problemática de vida e morte também pode ser tracejada em seu pensamento.

⁵ De acordo com G. Reale, em Heráclito, o *logos* não quer dizer propriamente razão e inteligência, mas regra segundo a qual todas as coisas se realizam e lei comum a todas as coisas e que a todas governa (REALE, 2012, p. 69).

3

PARMÊNIDES: O QUE É E O QUE NÃO É

Se o pensamento de Heráclito é caracterizado por determinar uma imbricação entre os contrários, o de Parmênides pode também ser interpretado nessa ótica. De Parmênides tudo o que temos é um poema, intitulado *Sobre a natureza*. Esse poema é apresentado em três divisões: um prólogo inteiramente conservado; a primeira parte, chamada *Caminho da verdade*, da qual temos uma larga extensão; e a segunda parte, *Caminho dos mortais*, da qual temos apenas alguns fragmentos.

O CAMINHO DA VERDADE E O CAMINHO DOS MORTAIS

Burnet (2006) ressalta que, na primeira parte do poema, Parmênides se interessa em comprovar o *é*, mas, à primeira vista, não fica claro qual o significado dessa expressão. Ele diz simplesmente que *o que é é*. Em nenhum momento, o filósofo usa a palavra “ser”¹ e evita, também, o termo “deus”, que foi usado com grande liberdade por pensadores anteriores e posteriores a ele.

Após intuir que *algo é*, Parmênides passa a descrever as consequências dessa intuição. *Aquilo que é* não suporta nem geração, nem corrupção, nem movimento, nem transformação. Assim, *o que é* não pode ter sido oriundo do *nada*, já que o *nada* não existe. Também não proveio de outra coisa, pois falar de outra coisa pressuporia a existência de algo anterior *àquilo que é*. Este, na concepção de Parmênides,

¹ Aristóteles (METAFÍSICA, II: A 5, 987a) foi quem usou o termo “ser” para interpretar o *é* de Parmênides.

apresenta-se como uma totalidade plena, imóvel e indivisível, ou como uma esfera (*sphairios*) na qual não há nem mais nem menos, que é limitada somente por ela própria e que é igualmente real em qualquer ponto de sua extensão.

Consequentemente, não se poderia conceber, além *daquilo que é*, um espaço vazio, a partir do qual tudo mais ter-se-ia originado. Um espaço vazio seria correspondente ao *nada* e o *nada não pode ser pensado* e, por isso mesmo, não pode existir, afirma Parmênides (Frag. B, 6 e B, 8). Só o que pode ser dito e pensado pode existir, “pois o mesmo é (...) pensar e ser” (PARMÊNIDES, Frag. B, 3).

Burnet (2006) observa que, na primeira parte do poema, movimento e multiplicidade, tempo e espaço vazio são apenas ilusões, aparências. A partir disso, vemos que a substância primordial que os primeiros cosmólogos buscavam tornou-se, agora, uma espécie de “coisa em si” (BURNET, 2006, p. 197).

A segunda parte do poema, *Caminho dos mortais*, é, por sua vez, mais ambígua. Dela, possuímos poucos fragmentos. De acordo com Almeida (2007), Alexandre de Afrodísia, filósofo que viveu entre os séculos II e III, reproduz um comentário de Teofrasto acerca da concepção cosmológica de Parmênides. Segundo a tal concepção, no *Caminho da verdade*, Parmênides apresenta o universo como uno, eterno e esférico. Essa definição, no entanto, exigia um forte esforço para ser compreendida. O filósofo, então, tencionando explicar a sua teoria ao grande número daqueles que se firmavam na crença da geração dos fenômenos, teria recorrido, no *Caminho dos mortais*, a dois princípios: ao fogo (causa e agente) e à terra (causa material).

Na verdade, essa ideia do fogo (ou do quente) como causa e agente e da terra como matéria é posta à luz por Aristóteles. Segundo o

estagirita, Parmênides, por considerar que além do *ser* não existe o *não-ser*, necessariamente deveria crer que o *ser* é um e nada mais. Todavia, forçado a levar em conta os fenômenos, e supondo que o *um* estaria em conformidade com a razão, ao passo que o *múltiplo* estaria consoante os sentidos, também ele teria afirmado dois princípios: o quente e o frio, quer dizer o fogo e a terra. A esta seria atribuído o estado de não-ser e ao primeiro o estado de ser (METAFÍSICA, II: A 5, 987a).

Reale acentua que essa interpretação aristotélica, hoje, não é mais sustentável, porque, do ponto de vista histórico, é incerto que Parmênides tenha falado do *um* segundo a razão e do *múltiplo* segundo os sentidos. Antes, ele falava – conforme estamos apresentando – de uma visão segundo a verdade e outra segundo a opinião. Não falava de quente e de frio, nem de fogo e de terra, mas de luz e noite, e não identificava o primeiro com o ser e o segundo com o não-ser (REALE in METAFÍSICA, III: A 5, nota 21).

Convém lembrarmos, também, que, nesse mesmo trecho de seus comentários, Reale (2012) afirma que entre os eleatas só Parmênides tentou dar conta dos fenômenos, e o fez na segunda parte do seu poema. É nesse ponto que, também nele, notamos uma “associação” entre os diferentes contrários que não cessam de se suceder dia a dia. Podemos afirmar isso, segundo Almeida (2007), tendo como pano de fundo Simplício, filósofo neoplatônico que viveu no século VI d.C.

Na interpretação de Simplício, *O caminho da verdade* se referiria ao mundo inteligível, e a outra via seria uma descrição das realidades sensíveis. Em um fragmento que nos foi transmitido por ele, Parmênides teria dito: “(...) que todas (as coisas) luz e noite estão denominadas (...) tudo está cheio em conjunto de luz e de noite (...), das duas igualmente, pois de nenhuma (só) participa nada” (PARMÊNIDES, Frag, B, 9).

Tomando esse fragmento, Almeida assevera que, em Parmênides, existiria a possibilidade de uma terceira via. Essa possibilidade estaria expressa igualmente no fragmento B, 6, segundo o qual Parmênides teria advertido aos que buscavam a verdade a não aceitarem a tese de que *aquilo que é e aquilo que não é* se manifestam ora como o mesmo, ora como não o mesmo. E, em seguida, adverte que restava falar apenas de um caminho. Esse caminho – continua Almeida (2007) – seria *o meio* com o qual o filósofo tentou vincular aquelas duas vias, que, porém, continuavam separadas. O certo, contudo, é que, no fragmento B, 9 – que citamos acima – o pensador teria deixado aberta a porta por onde se desenrolam os diferentes seres nas suas separações e imbricações recíprocas.

Entretanto, no seu poema, Parmênides deixa claro que o caminho que sobrava para se falar não era outro senão o caminho do *é*. Após essa afirmação, o filósofo de Eléia começa a caracterizar o *é* como completo, imóvel, etc. Depois, no início da segunda parte do poema, ele se expressa da seguinte forma: “Aqui encerro o meu discurso e pensamento fidedigno sobre a verdade. Aprende doravante *as opiniões dos mortais*, dando ouvido à *enganosa ordenação de minhas palavras*” (BURNET, 2006, p. 192, grifos meus).

Encontra-se, nessa parte do poema, o fragmento B9, aquele que indica uma mistura de luz e de sombras em todas as coisas. Portanto, e tendo em vista também a perspectiva de Burnet, interpretar que nessa passagem Parmênides estivesse se referindo a uma junção de contrários seria, a princípio, forçar a nota.

Mas seria possível ainda falarmos em uma separação e em uma imbricação recíproca dos seres em uma incansável união e separação? Burnet, ao comentar o poema de Parmênides, pergunta-se por que o

filósofo dedicou um espaço tão amplo de seu poema a uma visão que considerava falsa. No poema de Parmênides, nas últimas linhas do prólogo, a deusa que revela a verdade a ele o manda considerar três fatores: “(...) o inabalável âmagô da verdade (...) as opiniões dos mortais em que não há confiança verdadeira (...) Ainda assim também isto aprenderás: como passando por todas as coisas, se deve julgar as coisas que parecem ser” (PARMÊNIDES, Frag. B, 1, grifo nosso).

A deusa fala, primeiramente, de um *inabalável* âmagô da verdade (*O caminho da verdade*). Em seguida, ela se refere à opinião dos mortais. Por fim, após referir-se a essas duas vias, começa uma nova sentença da seguinte forma “*Ainda assim*”, quer dizer: contudo, apesar de, não obstante... é necessário considerar as coisas que parecem ser, justamente aquelas coisas que permeiam o dia a dia. De modo que podemos conjecturar três vias de pesquisa: a da verdade absoluta, a da absoluta falsidade e uma terceira: a via da opinião plausível.

A VIA DA OPINIÃO PLAUSÍVEL

E sobre essa terceira via, Reale (2012) ressalta que, nas últimas décadas, emergiu bastante claramente que alguns fragmentos demonstram que Parmênides, mesmo negando qualquer validade à falaciosa opinião dos mortais, não deixava, todavia, de conceder às “aparências”, adequadamente entendidas, certa plausibilidade e, portanto, de conferir alguma validade aos sentidos. Assim, o filósofo reconhecia a possibilidade e a legitimidade de certo tipo de discurso que tentasse dar conta dos fenômenos e das aparências sem ir contra o grande princípio, isto é, sem admitir, juntos, *o que é* e *o que não é*.

Reale (2012) prossegue afirmando que, no curso daquela que era concebida como a opinião falaciosa dos mortais, encontram-se expressões e fórmulas que, em muito, se aproximam da linguagem da verdade. Isso seria um sinal de que Parmênides não está expondo o puro erro para aqueles que usavam uma linguagem diferente. Dessa forma, ele expôs uma “opinião plausível”, além da falaciosa, e buscou, a seu modo, dar conta dos fenômenos.

Os mortais, explica o estudioso italiano, teriam errado ao admitirem *ser* e *não ser*. Isso aparece de modo mais preciso, segundo Reale (2012), quando Parmênides (Frag. B,8) teria afirmado que os mortais puseram duas formas supremas: “luz” e “noite”, concebendo-as como contrárias e deduzindo todo o resto a partir delas. Ainda segundo Reale, o filósofo, nesse fragmento, pretende corrigir o erro dos mortais que consistiria em estabelecer duas formas *cuja unidade não seria necessária*².

Assim, os mortais teriam errado porque *não compreenderam que as duas formas estão incluídas em uma superior unidade necessária, vale dizer, na unidade do ser*. Desse modo, assinala Reale (2012), se tem mais clareza ao interpretar o fragmento B, 9, que fora muito descuidado no passado.

A citação que fizemos em “*O caminho da verdade*” e “*o caminho dos mortais*”, que está na coleção *Os pensadores*, é a seguinte “(...) todas (as coisas) luz e noite estão denominadas (...) tudo está cheio em conjunto de luz e noite (...), das duas igualmente, pois de nenhuma (só) participa nada” (PARMÊNIDES, Frag. B, 9). Reale traduz o fragmento inserindo a variante do verbo “haver”, isto é, “há” e o artigo definido “o”, de modo

² *Os pensadores* traduzem: “Pois duas formas estatuíram que suas sentenças nomeassem,/ das quais uma não se deve – no que estão errantes –/ em contrários separaram o compacto e sinais puseram à parte um do outro, (...) etéreo fogo de chama (...) e noite sem brilho (...)” (PARMÊNIDES, Frag. B, 8, grifo nosso).

que a interpretação resulta da seguinte maneira: “(...) tudo está cheio igualmente de luz e de obscura noite, *ambas igualmente porque com nenhuma das duas há o nada*” (REALE, 2012, p. 114, grifo do autor).

Assim sendo, “luz” e “noite”, vida e morte estão juntas, porque nenhum desses contrários é o nada e, por isso, ambas *são*. São ser, como reforça Reale (2012). Desse modo, se em Empédocles e em Heráclito existe uma tensão que funciona como uma *ponte ou meio* entre vida e morte, há, também, um *meio* em Parmênides. Esse *meio*, como acabamos de constatar, está, paradoxalmente, pensado na unidade mesma do ser.

Resta o fato de que alguns intérpretes viram em Empédocles a tentativa de fazer uma união das teorias de Heráclito e de Parmênides. De que maneira Empédocles teria ensaiado essa união?

EMPÉDOCLES, HERÁCLITO E PARMÊNIDES

No primeiro capítulo, afirmei que Empédocles se situa entre os pensadores Jônicos e Eleatas. Ele teria acolhido a *água* de Tales, o *ar* de Anaxímenes, o *fogo* de Heráclito e, em certo sentido, a *terra* de Xenófanes, entretanto, operara uma modificação substancial nas precedentes concepções do *princípio*. Isso porque “o” princípio dos filósofos jônicos *transformava-se qualitativamente*, tornando-se todas as coisas; ao passo que, em Empédocles, a água, a terra, o ar e o fogo permaneciam *inalteráveis*, adjetivo que remete à concepção eleática do ser. Todavia, conforme Burnet (2006), é comum alguns comentadores fazerem, aqui, uma redução, no sentido de que o que Empédocles teria tentado unir foram as teorias de Heráclito e de Parmênides, especificamente.

Almeida (2007) acentua que, no caso específico de Empédocles, estaríamos mais vizinhos dos jônicos do que de Parmênides, porque o

traço característico de sua concepção de base é, sobretudo, o de uma ininterrupta transformação dos seres, não no seu constante nascimento e perecimento, porém, na sua iterativa e sempre renovada união e separação. Mais pela tangente, Empédocles se aproximaria de Parmênides, na medida em que os elementos são, qualitativamente falando, sempre os mesmos. Embora engendrando diferentes seres através das suas incessantes e recíprocas permutações, eles guardam sempre o mesmo número e as mesmas qualidades essenciais.

Nesse sentido, não haveria, como enfatizei no primeiro capítulo, nem geração nem destruição absoluta, mas alteração e deslocamento a partir das diversas combinações e dos diversos remanejamentos que os quatro elementos continuamente executam entre si sob o domínio de *neikos e philia*.

É nessa dinâmica, continua Almeida (2007), que mais se acentua a diferença que distancia os dois pensadores. Dista-os porque tudo aquilo que o eleata classifica como ilusório aparece, na perspectiva empedocliana, como aquelas coisas sem as quais o ser não poderia nem mesmo ser concebido, quais sejam, a pluralidade e o movimento.

O que faria com que Empédocles se distanciasse do pensamento de Parmênides e de Heráclito seria a valorização que ele dava aos sentidos. A *doutrina dos dois caminhos* de Parmênides havia cavado e aprofundado um abismo separando o mundo da verdade e o da opinião baseada na percepção ou nos sentidos e, em Heráclito, a valorização da visão em detrimento da audição não é algo que o filósofo agrigentino julgasse verdadeiro. Ao contrário, como afirma Almeida (2007), ele admitia que os sentidos não eram totalmente fiáveis, mas, desde que soubéssemos usá-los corretamente, seriam a via pela qual teríamos acesso à natureza e mesmo ao “ser” dos objetos que nos circundam.

Para corroborar ainda mais essa ideia, convém sublinharmos que não há, na concepção empedocliana de conhecimento, nenhuma contradição ou irreducibilidade entre percepção e juízo, mas, antes, inclusão entre eles. Segundo Reale (2012), Empédocles explica o conhecimento afirmando que as coisas possuem poros, dos quais se soltam eflúvios que golpeiam os nossos órgãos sensoriais. As partes semelhantes dos nossos órgãos sensoriais reconhecem a parte semelhante dos eflúvios provenientes das coisas: o fogo reconhece o fogo, a água conhece a água e assim por diante. Todavia, na sensação visual, o processo é inverso e os eflúvios partem dos olhos, no entanto, o princípio de que o semelhante reconhece o semelhante permanece na base das relações homem-objeto (REALE, 2012)³.

Entretanto, Burnet (2006) discorda de que Empédocles teria tentado conciliar as doutrinas de Parmênides e Heráclito. Segundo ele, não é fácil encontrarmos no filósofo siciliano qualquer vestígio que seja da doutrina do efésio; seria mais acertado afirmar que ele pretendeu combinar o eleatismo com a questão da percepção. Empédocles – continua o estudioso inglês – repete, quase com as mesmas palavras, a tese eleática da realidade única e da indestrutibilidade *daquilo que é*; e sua ideia de *sphairos* parece derivar da descrição parmenidiana da verdade.

A questão principal que o filósofo da Magna Grécia teria que responder seria justamente como introduzir o movimento neste corpo esférico, perfeito, eterno, imortal, etc., que subjaz ao mundo dos sentidos (BURNET, 2006). Mas, aqui, não vou adentrar essa problemática, mesmo porque não é o meu objetivo principal. Este consiste em mostrar

³ Empédocles (Frag. B, 109) afirma que com a terra vemos a terra, com água, a água, com o éter, o éter divino e, com o fogo, o fogo que aniquila. Com o amor, o amor e, com a contenda, a dolorosa contenda.

que principalmente em Empédocles, e também em Heráclito, o que notamos é uma constante transformação dos seres ou das coisas.

Não obstante, algo permanece subjacente a essas transformações. Esse algo é aquilo que, depois, os intérpretes chamaram de *physis*, elemento, princípio, etc. E também em Parmênides, que negava o movimento, pode-se notar, na polissemia de seu poema, uma visão que, em certo sentido, aponta também para uma transformação dos seres.

É interessante observar que as teorias que há muito esses filósofos desenvolveram não ficaram presas a seus tempos. Sabemos que um dos acontecimentos mais importantes da atividade intelectual dos últimos tempos foi a formulação da teoria das pulsões de vida e de morte realizada por Freud. O próprio Freud, pai da psicanálise, reconhece especificamente em Empédocles um importante pilar para sua teoria.

4

AS PULSÕES EM FREUD

Se Empédocles, Heráclito e Parmênides pensam vida e morte juntas, embora dando-lhes outros nomes, não será de forma diferente que Freud, no contexto da teoria das pulsões, estudará esses dois conceitos. Nesta etapa do texto, balizo as reflexões em torno da obra de Freud, *Além do princípio de prazer*. Para tratar da teoria das pulsões, dividi este capítulo em duas seções. Na primeira, mostro o que significa, para Freud, o “princípio de prazer”. Nessa seção apresento o conceito de *compulsão à repetição* e as suas manifestações, que apontam, segundo Freud, para algo que está “além” do princípio de prazer. Esse “além” do princípio de prazer é estudado na segunda seção. É nela que trato das pulsões de vida e de morte propriamente ditas.

O PRINCÍPIO DE PRAZER

No primeiro capítulo de *Além do princípio de prazer*, Freud versa acerca do princípio de prazer definindo-o como uma espécie de mecanismo do aparelho psíquico, cuja função é evitar o desprazer e proporcionar o prazer. Para Freud, os fatos que o levaram à conclusão de que a vida psíquica é dirigida por um princípio de prazer mostram que uma das tendências do aparelho psíquico¹ é a de conservar o mais

¹ O *aparelho psíquico* sugere a ideia de um trabalho que consiste em receber excitações e transmiti-las; uma disposição interna – não um sistema anatômico – que liga diferentes funções psíquicas a *lugares específicos* e atribui a estes *lugares* uma dada ordem que acarreta uma sucessão temporal determinada (LAPLANCHE e PONTALIS, 1998).

baixo possível, ou pelo menos *manter constante*, a quantidade de excitação nele existente, evitando, assim, tudo que não for apazível (FREUD, 1981d).

Há outros princípios. Ao lado do princípio de prazer, Freud põe, como ressaltam Laplanche e Pontalis (1998), o *princípio de realidade*. Uma espécie de regulador, que garante a obtenção das satisfações no real. O princípio de prazer continua hegemônico em um amplo campo de atividades psíquicas. Entretanto, Freud constata a presença de uma compulsão à repetição que se expressa no que ele chamou de *fort da* e de transferência.

O FORT DA

O *fort da* trata-se de um jogo desenvolvido por um menino observado por Freud. Segundo o autor de *Além do princípio de prazer*, a tal criança de mais ou menos um ano e meio de idade não chorava nas ausências de sua mãe. Mostrava, no entanto, o costume de arremessar para longe de si objetos pronunciando entusiasmadamente a expressão *o-o-o-o*, que, a juízo, significava o “fort” em alemão, “fora” em português (FREUD, 1981d).

Para Freud, aquilo era um jogo que o menino inventara. A finalidade de seus arremessos era de brincar de *estar fora*. Essa notação foi corroborada quando Freud notou que o menino possuía um carretel de madeira atado a um cordão. No lugar de arrastar o brinquedo pelos cômodos da casa, ele prendia junto a si o cordão e lançava o carretel por sobre os parapeitos de seu leito. Assim, ele fazia com que o carretel *desaparecesse* sob os apoios laterais de seu berço e o fazia também

reaparecer, puxando-o pelo barbante ao qual o brinquedo encontrava-se preso.

Quando se dava o reaparecimento, ele saudava o brinquedo com um alegre “da” do alemão, “aqui” em português. Segundo o pai da psicanálise, este último ato não era tão valorizado pelo menino quanto o primeiro. Posto que o maior prazer estivesse ligado ao desaparecimento, o ressurgimento continuava a ser incansavelmente repetido.

Assim sendo, continua Freud (1981d), a interpretação do jogo ficava clara. E também achava conexão com a mais importante função cultural do menino, ou seja, com a renúncia à satisfação do instinto por ele levada a cabo ao permitir as saídas de sua mãe. O menino compensava-se em ato, pondo em cena o mesmo desaparecimento e retorno com os objetos que estavam ao seu alcance.

Após tais observações, Freud dirige sua atenção para o fato de que a saída da mãe não poderia, de nenhum modo, ser agradável e nem indiferente para o menino. Sendo assim, a preocupação do inventor da psicanálise é de saber como poderia concordar com o princípio de prazer a repetição de um jogo penoso para seu autor. Freud, então, ensaia algumas possíveis soluções.

A solução mais aperfeiçoada, a seu juízo, era interpretar que, ao jogar o objeto de modo que ele desaparecesse, ou que “ficasse fora”, poderia ser assim mesmo a satisfação de um impulso vingativo reprimido contra sua mãe por haver se separado dele. Isso poderia, ainda, significar o enfado dele: “tu podes ir porque não necessito de ti, sou eu mesmo que te deixo ir”. O fato – continua Freud (1981d) – é que esse menino se acostumou, um ano depois, ao enfadar-se de algum de seus brinquedos, arremessá-lo ao solo dizendo: “vai para a gue(rr)a”.

É que lhe tinham dito que seu pai ausente se encontrava na guerra, o que a criança não via como negativo, mas, pelo contrário, manifestava por meio de claros sinais que não gostaria de ser contrariado na posse exclusiva da mãe. Freud também afirma ter chegado a seu conhecimento que outros meninos expressaram análogos sentimentos, arremessando ao chão objetos, que, para eles, representavam as pessoas odiadas.

Assim sendo, Freud foi levado a suspeitar de que o impulso a elaborar psiquicamente algo impressionante, conseguindo, desse modo, seu total domínio, pode chegar a se manifestar primariamente e com independência do princípio de prazer. Neste caso discutido por Freud, a única razão pela qual o menino repetira como jogo uma sensação desagradável era o fato de que essa repetição embalava uma consecução de prazer de gênero distinto, uma consecução mais direta. Segundo Freud (1981d), vê-se que as crianças repetem em seus jogos tudo o que na vida real lhes impressionaram fortemente. Na repetição, eles procuram uma saída de energia dessas mesmas impressões, fazendo-se, por assim dizer, donos da situação.

Freud conclui que, mesmo sob o domínio do princípio de prazer, há meios e caminhos suficientes para converter em objetos de recordação e da elaboração psíquica acontecimentos desagradáveis por si só. Contudo, como entender a Transferência como manifestação de uma compulsão à repetição?

A TRANSFERÊNCIA

No começo do terceiro capítulo de *Além do princípio de prazer*, Freud (1981d) reconhece que, passados 25 anos da fundação da psicanálise, ela

havia sofrido mudanças profundas. No seu início, a tarefa do analista se restringia a adivinhar os enigmas do paciente, reuni-los e, no momento oportuno, comunicá-los. Contudo, a questão terapêutica não ficava resolvida de tudo, porque era preciso que o paciente confirmasse, por meio de suas próprias recordações, as interpretações obtidas pelo trabalho do analista. Nesse ponto chegava-se a um novo problema: as resistências criadas pelo próprio paciente. Urgia, portanto, descobri-las, apontá-las ao paciente e, de maneira adequada, incitá-lo a superá-las. Essa técnica representou uma inovação na medida em que fazia intervir a sugestão que se apresentava como *Transferência*.

Freud sublinha que o fim proposto com essa nova técnica – o de fazer consciente o que estava inconsciente – não podia ser totalmente alcançado, tendo em vista que o paciente poderia não recordar todo o recalçado² e poderia não recordar precisamente o que seria mais importante no tratamento.

Assim, o paciente não se convenceria da interpretação que lhe foi comunicada pelo analista e sentir-se-ia *coagido* a repetir experiências pretéritas como se fosse um evento atual, o que contrariaria as expectativas do médico, que desejaria que ele recordasse esses acontecimentos como algo do passado ou, mais precisamente, como fatos superados. Chegado a esse ponto do tratamento, poder-se-ia dizer, segundo Freud (1081d), que a *neurose primitiva* fora substituída por outra: a *neurose de transferência*³. O médico tem, então, de se concentrar

² Laplanche e Pontalis (1998) explicam que *recalque* é uma operação inconsciente pela qual o sujeito procura repelir, ou manter no inconsciente, representações ligadas a uma pulsão que ameaça provocar desprazer. Difere do *reprimir*, por ser este uma operação psíquica voluntária que tende a fazer desaparecer da consciência um conteúdo desagradável ou inoportuno.

³ A *neurose*, segundo Laplanche e Pontalis (1998) é uma afecção psicogênica na qual os sintomas são a expressão de um conflito psíquico que tem raízes na história infantil do sujeito e constitui compromisso entre o desejo e a defesa contra a angústia.

em limitar a extensão desta segunda neurose, fazendo o paciente adentrar o mais possível no recordado e permitir o menos possível de repetição.

Geralmente, prossegue Freud, o médico não pode esconder do paciente esta fase do tratamento e tem que deixá-lo reviver de novo certo episódio esquecido de sua vida. O cuidado do analista, contudo, deve estar em fazer que isso tudo se desenvolva de modo que o paciente conserve certa superioridade, mediante a qual a aparente realidade não deixe de ser reconhecida como um passado esquecido. Conseguida a efetuação dessas exigências, ganha-se o convencimento do paciente e é delas que depende o êxito terapêutico.

Freud (1981d) alerta que, para melhor se compreender essa *compulsão à repetição*, é preciso, antes, desvencilhar-se do erro de se supor que, na luta contra as resistências, combate-se contra uma resistência do inconsciente. Este, ou seja, o recalçado, não oferece nenhuma resistência ao trabalho curativo, pois ele, por si mesmo, tende a abrir caminho à consciência; tende a achar uma saída, por meio de atos reais, vencendo a coerção à qual se acha submetido. As resistências procedem, para o pai da psicanálise, do próprio ego do paciente. Em seguida, Freud conclui que a compulsão à repetição deve ser atribuída ao recalçado inconsciente, material que, provavelmente, só pode ser posto à luz depois que a atividade terapêutica tenha debilitado a repressão.

Em seguida, o autor pergunta-se qual seria, afinal, a relação entre do princípio de prazer com a compulsão à repetição na qual se manifesta a energia do recalçado. É incontestável, diz ele, que a maior parte daquilo que a compulsão à repetição faz ser *vivido de novo* tenha de produzir desgosto ao ego, pois traz à superfície funções dos sentimentos recalçados. Entretanto, conforme vimos quando falamos do *fort da*, isso

não contradiz o princípio de prazer, pois o aparelho psíquico consegue converter tais situações em passíveis de serem sentidas como prazerosas. Todavia, o problema que o pai da psicanálise percebeu é que a compulsão à repetição também tem tendências a reproduzir acontecimentos que não comportam possibilidade alguma de prazer. Fatos que, mesmo quando os vivenciamos pela primeira vez, não trouxeram nada de agradável.

Outro fato intrigante, segundo Freud (1981d), é que os fenômenos da transferência, enquanto sintomas da compulsão à repetição, podem ser percebidos em pessoas tidas como “normais”: aquelas pessoas que desenvolvem seus afazeres sem darem a impressão de serem demasiadamente afetadas pelos fatos que, de uma forma ou de outra, acontecem na vida de todos nós. Exemplificando isso, Freud alude ao fato de indivíduos que têm em suas relações humanas um desenlace sempre igual. Por exemplo, filantropos aos quais todos os seus protegidos o abandonam irascivelmente.

Quando isso acontece, parece que tais filantropos estão destinados a saborear todas as amarguras da ingratidão. Há, também, os casos dos amantes cujas relações passam sempre pelas mesmas fases e chegam ao mesmo desfecho. A isso Freud empregou a expressão “perpétuo retorno do mesmo” (FREUD, 1981d, p.) Coisa que – continua o inventor da psicanálise – não causa espanto excessivo quando se trata de uma conduta ativa da pessoa e quando encontramos um traço característico permanente da sua personalidade que tem de se manifestar na repetição dos mesmos fatos.

Almeida (2005), comentando essas intuições de Freud, reforça que a transferência comporta três fatores fundamentais: a iteratividade, a atemporalidade e a coerção. A iteratividade, porque não se sabe

determinar o momento em que ela vai cessar; a atemporalidade, porque a experiência vivenciada outrora pode voltar a qualquer hora, mesmo que sob outra nuance, e coerciva, por *obrigar* o sujeito a reviver as mesmas experiências ⁴.

O inventor da psicanálise fecha o terceiro capítulo de *Além do princípio de prazer*, fazendo eco a seu objetivo ao iniciá-lo: mostrar que a compulsão à repetição já aponta para tendências que estão “além” do princípio de prazer e, portanto, são mais originárias do que ele e independente dele que, até aquele momento, era tido como força dominante dos processos psíquicos. São as chamadas pulsões.

ALÉM DO PRINCÍPIO DE PRAZER

Uma pulsão, segundo Freud,

seria (...) uma tendência própria do organismo vivo à reconstrução de algo anterior, que o animado teve que abandonar sob o influxo de forças exteriores, perturbadoras; uma espécie de elasticidade orgânica, ou, se se quer, a manifestação da inércia na vida orgânica (FREUD, 1981d, p. 2524, grifo do autor, trad. minha).

⁴ Almeida (2005) também nota que a falta de termo (iteratividade), a atemporalidade e a coerção nos remetem à mitologia grega. Conta-se que Adônis era filho de Círius, rei de Chipre e de Mirra. Recolhido por Afrodite, foi confiado a Perséfone, a rainha dos infernos. Ela dele se enamorou perdidamente e se recusou a restituí-lo à sua antiga guardiã. Afrodite lamentou-se disso junto a Zeus, que sentenciou o seguinte: durante um terço do ano Adônis seria confiado a Perséfone, o outro terço ele passaria na companhia de Afrodite e, para o terço restante, caberia a ele mesmo escolher a sua morada. Mas essa paixão de Afrodite provocou os ciúmes de Ares, seu amante. Ares mandou um javali que matou Adonis com uma focinhada na virilha. Afrodite chorou amargamente a morte de seu amado. Assim, o sangue derramado de Adônis mudou-se em anêmona, a primeira e mais efêmera flor da primavera, enquanto o sangue que escorria dos arranhões de Afrodite, que foram provocados quando ela, na ânsia de socorrer seu amado, enfrentara inúmeros espinheiros; este sangue coloria de vermelho as rosas alvas (GRIMAL, 2005). O que há de especial nesse mito, segundo Almeida, é a simbologia que apresenta Adônis como imagem da vegetação que, no inverno, desce ao reino dos mortos para encontrar Perséfone, e, na primavera, retorna à terra para unir-se ao amor, desabrochar e, no verão, frutificar. É a repetição (na) da natureza que, ao fio dos anos, se repete e se renova infalivelmente.

Essa nova definição de pulsão⁵ Freud faz após haver interpretado a compulsão à repetição a partir da transferência e do *fort da*. Ele destaca que o fato dela indicar uma tendência para o inorgânico soa um tanto estranho, visto que nos acostumamos a significá-la como um fator que impulsiona à modificação e à evolução. Agora, com essa nova concepção, é preciso que se reconheça exatamente o contrário, ou seja, a manifestação da natureza *conservadora* do animado. Além disso, as pulsões são dotadas de um caráter *historicamente* adquirido.

Para confirmar tanto essa natureza conservadora quanto esse caráter historicamente adquirido, Freud utiliza como exemplo algumas espécies de peixes que, no período da desova, migram para águas distantes das que habitam. O objetivo deles é depositar nessas águas os seus ovos. Essa migração, segundo os biólogos do tempo de Freud, deve-se ao fato de eles buscarem os lugares que, antigamente, sua espécie ocupava (FREUD, 1981d).

O inventor da psicanálise acentua, ainda, uma *compulsão orgânica a repetição* nos fenômenos da hereditariedade e da embriologia. Segundo ele, vê-se que o germe de um animal vivo é forçado a repetir em sua evolução – mesmo que muito abreviadamente – todas as formas de seus ancestrais, em vez de empreender uma marcha mais curta para assumir sua estrutura definitiva (FREUD, 1981d).

Mas se as pulsões são conservadoras, e se elas tendem à morte ou, mais precisamente, à restauração de um estado anterior, a que se deve o progresso e a evolução na vida? Para responder a esse problema, o

⁵ As traduções brasileira e espanhola das obras de Freud utilizam no lugar de “pulsão” a palavra “instinto”. Laplanche e Pontalis (1998) definem “instinto” como um esquema de comportamento herdado, próprio de uma espécie animal, que pouco varia de um indivíduo para outro. Segundo os autores, a tradução mais acertada ao termo freudiano, “trieb”, é “pulsão”, porque, assim como “trieb”, ela tem sentido de uma “impulsão”, de “impelir a algo”.

inventor da psicanálise reafirma que todas as pulsões orgânicas são, de fato, conservadoras e historicamente adquiridas. Assim, segundo ele, todos os êxitos da evolução orgânica devem ser creditados às influências exteriores. Tais influências, portanto, foram perturbadoras e desviantes. O ser animado elementar – continua Freud (1981d) – não queria transformar-se desde seu princípio. Ele havia repetido sempre sob condições idênticas um só e mesmo caminho vital.

O que deixou uma sequela sob esse processo evolutivo foram, em última instância, as transformações sofridas pela terra devido à sua rotação em torno do sol. As pulsões orgânicas conservadoras receberam cada uma dessas forçadas transformações no curso da sua vida, conservando-as para a repetição. Desse modo, elas têm de reproduzir a enganadora impressão de que essas transformações forçadas conduzem à evolução e ao progresso, quando antes se propõe a alcançar um antigo fim.

Freud especifica que esse fim tem que ser compreendido como um estado antigo, um ponto de partida que o animado abandonara alguma vez e para o qual tende a voltar. Assim sendo, continua Freud, se, por experiência, temos de aceitar que todo vivente morre por causas “internas”, voltando, por assim dizer, ao inorgânico, pode-se afirmar que: “*A meta de toda vida é a morte. E com igual fundamentação: O inanimado era antes que o animado*” (FREUD, 1981d, p. 2526, grifo do autor, trad. minha).

Freud aprofunda ainda mais essa afirmação, acrescentando-lhe que, em uma época indeterminada, foram despertadas, na matéria inanimada, as qualidades de vivente. Quando isso aconteceu, foi gerada uma tensão na matéria. Essa matéria, que antes era inanimada, tentou neutralizar essa tensão. Ao fazê-lo, surgiu a primeira pulsão: a de voltar ao inanimado. Para essa substância, então vivente, morrer era algo

extremamente fácil. Isso porque não teria que percorrer mais que um pequeno curso vital, cuja direção, segundo Freud, já se achava determinada pela composição química da jovem vida.

Durante longo tempo, continua o pai da psicanálise, a substância viva sucumbiu facilmente e foi incessantemente recriada. Entretanto, as tais influências externas reguladoras se transformaram de maneira tal que impeliram a substância ainda sobrevivente a desvios cada vez consideráveis de seu primitivo curso vital e a forçou a trilhar sendas mais complicadas até chegar à sua meta derradeira: a morte (FREUD, 1981d).

Mas essa ideia de que as pulsões, em sua totalidade, servem para reconduzir a substância viva ao inorgânico propicia um novo problema para Freud, pois ela se coloca em oposição às chamadas *pulsões de auto conservação*. Freud responde, então, que estas últimas são pulsões parciais, porque se destinam a assegurar ao organismo um caminho próprio para o retorno ao inorgânico e a manter afastadas todas aquelas possibilidades de retorno que não são imanentes ao organismo. Resta que a misteriosa e inexplicável tendência do organismo a afirmar-se contra o mundo inteiro desaparece e só permanece o fato dele não querer morrer senão à sua maneira. Desse modo, ajunta Freud, surge o paradoxo de que o organismo vivente se revela energicamente contra *perigos* que poderiam ajudá-lo a alcançar, por um caminho breve, seu fim último (FREUD, 1981d).

Chegado a este ponto, o autor de *Além do princípio de prazer* questiona essa resposta e opera nela uma correção. Essa correção ele a inseriu por ter reconhecido, na conservação do indivíduo, um caso particular das *pulsões de vida*. Analisando os organismos elementares que compõem o complexo corpo de um ser animado superior, Freud observou

que nem todos eles percorrem todo o caminho evolutivo até chegarem à morte natural. Alguns desses elementos – as células germinativas – conservam, provavelmente, a estrutura primitiva da substância viva. Contudo, ao final de algum tempo, elas se separam totalmente do organismo, levando consigo toda a carga de pulsões adquirida e herdada.

De acordo com Freud (1981d), talvez seja justamente essa carga que possibilita a existência independente desses organismos. E Freud continua afirmando que, postas em condições favoráveis, essas células começam a se desenvolver. Esse processo termina levando até o final do desenvolvimento uma parte de sua substância, enquanto a outra, na qualidade de um novo resto germinativo, retorna ao começo da evolução, ou seja, é reabsorvida pelo corpo.

Dessa forma, se opõem essas células germinativas à morte da substância viva e sabem conseguir para ela aquilo que parece uma espécie de imortalidade potencial, ainda que isso não signifique mais do que uma prolongação do caminho que conduz à sua morte. A todo esse esforço do organismo de preservar essas células germinativas, Freud ajunta o fato de que esse mesmo organismo propicia o encontro dessas células com outras semelhantes a elas e, ao mesmo tempo, diferentes delas.

As pulsões que cuidam dos destinos desses organismos elementares que sobrevivem ao ser unitário, procurando refugiá-los durante todo o tempo em que permanecem indefesos frente às excitações do mundo exterior e facilitando o seu encontro com as células germinais, constitui, conforme Freud (1981d), o grupo das *pulsões sexuais*. Essas pulsões são conservadoras no mesmo sentido que as outras, dado que reproduzem estados anteriores da substância animada. Porém, o são em grau superior por duas razões. Primeiro porque se mostram mais

resistentes contra as atuações exteriores e, segundo, por conservarem a vida por um espaço de tempo maior. Elas são *pulsões de vida*.

Pelo fato de atuarem contra a tendência das pulsões, cuja função é conduzir a substância viva à morte, surge uma oposição entre elas. Para o autor de *Além do princípio de prazer*, parece haver uma espécie de *retardamento* na vida do organismo. Enquanto um dos grupos de pulsão se precipita para adiante, a fim de alcançar o fim último da vida, o outro grupo retrocede ao chegar a determinado ponto do caminho e volta a empreendê-la de novo, desde um ponto anterior, e, assim, prolonga sua duração. Essa afirmação do pai da psicanálise revela que essas duas pulsões estão em um combate no qual o entrelaçamento e, portanto, as trocas de forças, se desenrola indefinida e continuamente, como *neikos e philia* em Empédocles.

Mas essas novas considerações também trazem dificuldades. As que Freud pôde notar ele as apresenta ao abrir o sexto capítulo de *Além do princípio de prazer*. A primeira é justamente saber de que maneira uma pulsão de vida pode ser encarada como *regressiva*. Por outro lado, continua Freud, é também inegável que as pulsões sexuais reproduzem estados primitivos do ser animado. Embora seja verdade que reproduzam esses estados, a finalidade das pulsões de vida não é outra senão a fusão de duas células germinativas para o prolongamento da vida. Caso essa reunião não seja realizada, a substância germinativa, juntamente com todas as qualidades do organismo multicelular, morre. Mas, pergunta Freud (1981d), qual acontecimento decisivo é repetido na fusão dessas duas células? A essa pergunta ele não responde e confessa que, nesse terreno, só se tateia.

Por faltarem esses esclarecimentos, e, portanto, uma fundamentação, a oposição que ele identificou entre as duas pulsões, e com ela toda

a importância que ele deu à compulsão à repetição, seria posta ao chão. Resta, então, que todo o esforço de Freud em torno da questão aqui abordada não passa, como ele mesmo afirma, de uma suposição, de uma crença, que acabou assumindo a roupagem de uma certeza. No entanto, restava ainda analisar essa crença sob outra luz: a da biologia.

Quando se volta para essa área, ele observa que sua crença, ou sua suposição, era passível de fundamentação. A concepção freudiana de duas pulsões básicas que se desenrolam e se imbricam era reforçada pela teoria desenvolvida por A. Weismann. De acordo com Freud, esse biólogo analisa a substância viva a partir do ponto morfológico. Nela, Weismann reconhece a presença de dois componentes essenciais. O primeiro é o *soma*, ou o corpo, o outro é o que ele chamou de *plasma germinal* (FREUD, 1981d).

O *soma* está à mercê da morte e é considerado independente da substância dotada de caracteres sexuais e hereditários. Já o *plasma germinal* ajuda na conservação da espécie ou na sua reprodução. Freud agrega a essas informações a de que ele não analisa a questão da vida e da morte a partir da substância animada, como faz Weismann, mas, sim, a partir das forças que atuam sobre ela. Ele distinguiu essas forças em dois grupos: um que quer levar a vida à morte e outro que tenta atrasar esse objetivo, e consegue. A este último ele também chamou de pulsões sexuais (FREUD, 1981d).

Ainda nessa linha biológica, Freud serve-se da teoria de E. Hering. Segundo o inventor da psicanálise, Hering considera a substância viva como sendo animada por duas classes de processos de direção oposta. A primeira classe é a dos construtivos e a segunda é a dos “dissimilatórios”. Enquanto a primeira assimila, reúne ou agrega, a segunda separa, desagrega, dissimila. Daí Freud (1981d) se pergunta se não seria o caso

de reconhecer nesses dois processos vitais opostos a atuação das pulsões de vida e de morte.

Almeida (2007) observa que, no segundo capítulo do *Compêndio de psicanálise*, Freud (1981c) reafirma que há um número indeterminado de pulsões, mas que elas podem ser remontadas a dois grupos básicos. De um grupo para outro podem acontecer trocas mútuas de energia. Esse processo é insuficientemente compreendido. Foi só depois de muito hesitar, conforme ele mesmo avalia, é que resolveu presumir a existência de duas pulsões básicas: *Eros e pulsão destruição*. O objetivo de Eros é estabelecer unidades cada vez maiores e, assim, preservá-las, em resumo: reunir. A esta finalidade Freud chamou de *princípio de ligação*. A meta da segunda pulsão é, ao contrário, desfazer essas conexões e, desse modo, destruir as coisas, por isso, ela foi designada pela consagrada expressão: “pulsão de morte”. Ora, essa última consideração remete-nos às intuições de Empédocles.

FREUD E EMPÉDOCLES

Com efeito, esse elo entre Empédocles e o pai da psicanálise não é coincidência. Em um escrito intitulado *Análise terminável e interminável* (1981a), Freud reconhece a originalidade de Empédocles, ou melhor, das intuições dele. Ressalta que, dentre elas, a que mais especialmente merecia interesse era aquela que mais se aproximava da teoria das pulsões. E que se poderia sustentar que as duas teorias são idênticas. O que seria uma imprecisão, porque a teoria do filósofo é uma espécie de fantasia cósmica ou mesmo mitológica, ao passo que a teoria das pulsões reivindica uma validação biológica (FREUD, 1981a).

Freud (1981a) continua suas considerações sobre Empédocles, afirmando que ele ensinou que são dois os princípios que dirigem o curso dos eventos na vida do universo e da mente. Estes dois princípios estão em guerra um contra o outro perenemente. Chamou-os de amizade e discórdia (ou amor e ódio). Desses dois princípios – que ele concebeu como sendo forças naturais que operam como pulsões, e de forma alguma como inteligências com intuito consciente –, um deles se esforça por aglomerar os quatro elementos em uma unidade, ao passo que o outro, ao contrário, procura desfazer essas unidades e separar um dos outros os elementos.

Assim, segundo Freud, Empédocles imaginou o processo do universo como uma alteração contínua e incessante de períodos, nos quais uma ou outra das duas forças fundamentais se sobressai, de forma que, em determinada, ocasião a amizade e, em outra, a discórdia realizam seu intuito e dominam o universo, embora não o façam de maneira definitiva. Os dois princípios fundamentais de Empédocles, tanto em nome quanto em função, são os mesmos que os da sua teoria, afirma o inventor da psicanálise (FREUD, 1981a)

Freud também destaca algumas das diferenças entre a teoria dele e a de Empédocles. Primeiro, a psicanálise não trabalha com base em outros elementos senão os que dizem respeito às pulsões. Para sermos mais precisos, ela atua na fusão e na separação dos elementos pulsionais. Ademais, a psicanálise, afirma Freud, deu um fundamento biológico à “discórdia” de Empédocles, remontando, dessa maneira, a pulsão de destruição, ou de morte, a um impulso que o ser vivo tem de retornar ao inorgânico. Freud termina afirmando que ninguém pode prever sob que guisa o núcleo da verdade contida na teoria de Empédocles se apresentará à compreensão posterior (FREUD, 1981a).

Antes de encaminhar para as considerações finais, na esteira de Almeida (2007) em Empédocles, temos uma tensão que funciona como meio entre discórdia e amizade, o que torna impossível fixar um ponto no qual uma delas deveria desembocar e, finalmente, reinar de maneira absoluta e independente. Em Freud, temos uma situação parecida. As duas pulsões, Eros e morte, lutam uma contra a outra continuamente, em um aproximar-se-distanciar-se, em uma atração-repulsão sempre recomeçada. Esse re-começo se dá porque não se chega a um ponto em que uma delas põe um termo à luta que travam entre si. Entre uma e outra pulsão está a própria tensão que faz com que elas não cessem de separar-se e reunir-se, de agregar-se e desagregar-se, de lutar e reconciliar-se novamente.

CONCLUSÃO

Conforme dissemos na Introdução, o objetivo principal deste trabalho consiste em saber por que em Heráclito, em Parmênides, em Freud e, principalmente, em Empédocles – por ter sido este um dos filósofos que mais agudamente intuiu o confronto entre vida e morte que se trava no seio da natureza – não podemos pensar vida e morte separadamente, mas, antes, juntas, atuando uma *contra* a outra e, ao mesmo tempo, co-operando mutuamente em um conflito incessante. A resposta a que chegamos é a seguinte: não podemos dizer que há, para esses pensadores, uma “palavra terminal” nesse conflito, porque se isso acontecesse teríamos um vazio absoluto. Não teríamos dinâmica, animação ou tensão e, por essa mesma razão, não teríamos vida.

A nossa ênfase no pensamento empedocliano esteve presente em todos os capítulos. Dessa forma, no primeiro, vimos que, para Empédocles, é por meio de uma luta sem trégua que discórdia e amizade, ou vida e morte, disputam o domínio sobre o curso do mundo. Já nessa disputa, tal como o filósofo grego a apresenta, notamos que não podemos falar de uma “palavra terminal” de uma força sobre a outra, porque ambas possuem “objetos comuns”. Esses “objetos comuns” entre elas geram uma tensão. Essa tensão é justamente o *meio* ou a *ponte* que as liga. Vimos também que, em Heráclito, em Parmênides e em Freud, há uma espécie de ponte ou de ligação entre esses dois estados.

Talvez, no caso dos filósofos gregos estudados aqui, haja uma marca cultural que, certamente, contribuiu para eles refletirem sobre a

vida e a morte em uma constante atração-repulsão. Essa marca cultural é o *mito*. Como exemplo, podemos citar aqueles de Hades-Dioniso e o de Adônis, que usamos, respectivamente, no terceiro e no quarto capítulos. Além desses dois mitos, o que reforça essa suposição é aquele que descreve a origem dos deuses, descrito por Hesíodo na *Teogonia*, ainda que não nos tenhamos utilizado dela durante o texto. Nessa obra, vemos o poeta dizer que “(...) do Caos Érebo e Noite negra nasceram/ *Da noite* (...) éter e *Dia* nasceram.” (HESÍODO, vv. 123-125, grifo nosso). Como sabemos, na educação dos gregos antigos, os poemas não só de Hesíodo, mas também de Homero, foram recitados por séculos a fio, daí uma das razões para podermos afirmar o mito como marca cultural influente na teoria de Empédocles, como também nas de Parmênides e de Heráclito.

Ademais, especificamente em Empédocles, podemos pensar que não poderíamos esperar um termo na luta entre *neikos e philia*, porque ele é um pensador que se move em um universo de forças, em um universo de separações e dissociações, de articulações, rupturas e combinações. Esse universo, nós o descrevemos quando falamos da medicina em Empédocles, sublinhando o fato de que, possivelmente, ela tenha influenciado na sua concepção de *physis*. Além do mais, conforme relevamos na Introdução, no primeiro e segundo capítulos, o filósofo de Agrigento situa-se entre eleatas e jônicos. Situa-se, portanto, em um campo onde imobilidade e mobilidade, fixidez e transformação, “real” e “ilusório” são conceitos contrapostos e, ao mesmo tempo, relacionados entre si, assim como o são o uno e o múltiplo, o tempo e a eternidade...

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Rogério Miranda de. **Eros e Tântatos**: a morte, a vida, o desejo. São Paulo: Loyola, 2007.
- ALMEIDA, Rogério Miranda de. **Nietzsche e Freud**: eterno retorno e compulsão à repetição. São Paulo: Loyola, 2005.
- ARISTÓTELES. **Metafísica II**. Trad. do texto grego: Gilvanni Reale. Trad. par língua portuguesa: Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002 a.
- ARISTÓTELES. **Metafísica III**: Sumários e comentários de Giovanni Reale. Trad. do texto grego: Gilvanni Reale. Trad. para língua portuguesa: Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002 b.
- BURNET, John. **A aurora da filosofia grega**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC – Rio, 2006.
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles I. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- FREUD, Sigmund. **Além do princípio de prazer**. Trad. Christiano Monteiro Oiticica. Imago: Rio de Janeiro, 1976.
- FREUD, Sigmund. Analisis terminable e interminable. Trad. Luis Lopez-Ballesteros. In FREUD, Sigmund. **Obras completas**. Tomo III. 4. ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1981a.
- FREUD, Sigmund. **Compendio Del psicoanalysis**. Trad. Luis Lopez-Ballesteros. In FREUD, Sigmund. **Obras completas**. Tomo III. 4ª. ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1981b.
- FREUD, Sigmund. **Mas alla do principio del pracer**. Trad. Luis Lopez-Ballesteros. In FREUD, Sigmund. **Obras completas**. Tomo III. 4ª. ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1981d.

FREUD, Sigmund. **Psicología de las masas y analisis del yo**. Trad. Luis Lopez-Ballesteros. In FREUD, Sigmund. **Obras completas**. Tomo III. 4ª. ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1981e.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário de mitologia grega e romana**. 5ª. ed. Trad. Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. 4ª. ed. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2001.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, J.B. **Vocabulário da psicanálise**. Trad. Pedro Tamen. 3ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga I**: das origens a Sócrates. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2012.

SOUZA, J. Cavalcante (org.) **Os pré-socráticos**. Fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Nova Cultural, 2000 (Col. Os pensadores).



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org

contato@editorafi.org