



Por Feminismos da Diferença Sexual: para além do modelo dualista excludente

For Feminisms of Sexual Difference: beyond the exclusive dualist model

Talita Lemos¹

Resumo: A exclusão da mulher na produção ativa do conhecimento não ocorreu naturalmente, mas principalmente devido a uma concepção dualista da realidade que lhe legou um lugar na esfera corpórea e inferior, e, assim, à invisibilidade. Desse modo, quando contestamos noções naturalizadoras por detrás do apagamento feminino, que supostamente remontam a estruturas neutras, assexuais e universais, percebemos que antes disso há construções e sistematizações, isto é, discursos hegemônicos fortemente edificados. A partir disso, a filósofa María J. Binetti nos convida a pensar novas ontologias não excludentes, e é nesse contexto que se inserem leituras alternativas da realidade, que datam de uma “pré-história da filosofia”, que abraçam por sua vez a mudança e a diferença, em toda sua complexidade.

Palavras-chave

Diferença Sexual. Dualismo. Filosofias Feministas. Filosofias Pré-platônicas.

Abstract: The exclusion of women in the active production of knowledge did not occur naturally, but mainly due to a dualistic conception of reality that left them a place in the corporeal and inferior sphere, and thus to invisibility. Thus, when we contest naturalizing notions behind the female erasure, which supposedly point to neutral, asexual and universal structures, we realize that before that there are constructions and systematizations, that is, hegemonic discourses strongly built. Based on that, the philosopher María J. Binetti invites us to think about new non-excluding ontologies, and it is in this context that alternative readings of reality are inserted, dating from a “prehistory of philosophy”, which in turn embrace the change and difference, in all its complexity.

Keywords

Sexual Difference. Dualism. Feminist Philosophy. Pre-Platonic Philosophies.

¹ Graduada em Filosofia pela Universidade de Brasília. Integra o Grupo Pesquisa Anarchai - Metafísica e Política contemporâneas (UnB/CNPq), o Grupo de Leitura Contando Contos e o BOTO - Grupo de Pesquisa de Feminismos Cosmopolíticos. Atualmente, direciona suas pesquisas e leituras aos seguintes tópicos: redes informais de mulheres na Atenas Clássica, tecelagem como linguagem/fala semiótica feminina, grupos de mulheres e suas funções sociais, formas de silenciamentos e estratégias de falas femininas, interações em rede e estudos cosmopolíticos. E-mail: talitalemosc@gmail.com

1. Introdução

Como e quais teorizações e correntes filosóficas concebem a realidade de modo a incorporar e abraçar os aspectos ditos femininos? Como pensar tais aspectos sob uma perspectiva que antes de almejar uma igualdade fictícia, que tanto ignora e extingue especificidades, saberes, vivências e experiências, se volte para as diferenças? É pensando a partir de tais perspectivas, isso é, no âmbito dos feminismos da diferença sexual, que se estabelece o pensamento da filósofa e feminista María José Binetti.

Segundo a autora, a filosofia feminista, ou, seria mais correto dizer, as filosofias feministas, não seguem como mais uma vertente ou escolas de pensamento entre tantas outras na história da filosofia, mas sim é necessária e emerge, destaca, “como ponto disruptivo dos pressupostos ontológicos e políticos que conseguiram naturalizar a masculinidade do *logos* hegemônico” (2018, p. 13). Nesse contexto, em suas teorizações Binetti convida-nos a pensar sobre como os discursos hegemônicos, que antes de apontarem para um “pensamento que pensou-se a si mesmo”, noutros termos, natural, assexual, universal, foram produzidos, pelo contrário, a partir das “corporalidades, subjetividades e práxis masculinas” (*ibid.*). Em decorrência disso, as mulheres foram relegadas ao status do mais desafortunado dos espectadores, aquele que assiste mudo, quieto e passivo a construção de uma história que lhe é alheia.

Nesse sentido, escrito com base no trabalho desta filósofa, pensaremos, especificamente em Homero e na filosofia dos pré-socráticos, modos distintos de percepção da realidade, a saber: que abraçam a materialidade, a mudança, a transformação, o devir, a ponto de corpo e alma serem materiais, mutáveis e mortais, ou mesmo de serem pensados de forma totalmente vinculada e prática. Nesse seguimento, Homero pensa os órgãos corporais, a alma, a ação prática, de forma que em vida não há uma separação entre campos. Os pré-platônicos, por sua vez, pensam a mudança permeada por um *logos* diferente daquele a ser difundido através história da filosofia e uma *physis* que deve ser respeitada e, sobretudo, seguida num sistema em que o princípio (*arché*), em uma paráfrase do livro do Gênesis, não é logos, mas a matéria, e mesmo a alma é material (BINETTI, 2018, p. 21).

Diante de tais considerações, objetiva-se apresentar que o modelo dualista de pensamento sistematizado a partir do século IV a. C com Platão e Aristóteles, acolhidos (ou corrompidos) pela religião cristã, que circunscreve os aspectos femininos a uma posição corpórea, material e inferior, enquanto os masculinos são fixados (precisamente) numa posição racional, luminosa, reta e superior, foi precedido por outras cosmologias não-dualistas. E, nesse seguimento, mostrar que, não sendo este o único modelo possível, há *outras* leituras de mundo, outras cosmologias, formas outras de concepção da realidade, que lhes são inclusive mais antigas (e, mesmo que não sejam mais válidas por causa disso, é interessante notar como houve uma mudança brusca de concepções, nesse sentido). Sendo assim, o trabalho objetiva ainda uma tomada de consciência e de não conformidade com o que parece ter-nos sido ensinado, ou seja, que

tal modelo é o único e o correto. Desse modo, há aqui principalmente um esforço por desnaturalizar essa noção que faz arraigar, firma e enraíza os preconceitos, e um olhar para outras sociedades, de outros tempos, com diferentes formas de concepção do real mostra-nos, nas palavras de Binetti, “la invención del *logos* puro [...]” (2018, p. 23).

Ante isso e por fim, pensando por vias da diferença, talvez possamos enfim entender-nos iguais e afirmar essa igualdade apenas quanto a nossa humanidade e, além disso, politicamente, intelectualmente e moralmente. Sempre cuidando para não perpetuarmos os argumentos que iniciaram a hostilidade contra o feminino, ainda (podemos) pensar e abraçar a complexidade das diferenças e a importância em considerar os diversos outros fatores que intersectam o indivíduo, tornando-o não um sujeito abstrato, mas indivíduos únicos, complexos e feitos de carne.

2. Dualismo excludente: concepções platônico-aristotélicas

Corpo-alma, razão-matéria, inteligível-sensível, céu-inferno, olímpico-ctônico, certo-errado, homem-mulher, apolíneo-dionisíaco, bem-mal, belo-feio e outros aspectos duais estão bastante delineados, separados e definidos, apontando para uma tradição filosófica longa e antiga. Nesse seguimento, tal modo de ordenação e representação da realidade marca em nós uma profunda familiaridade, de modo a parecer a única possível e, ao menos em um primeiro momento, de não sermos capazes de pensar outro ou mesmo outros modelos alternativos.

Nesse sentido, o modo como pensamos a realidade está tão calcado em tais binarismos, que outras possibilidades de entendimento causam estranhamento, para dizer o mínimo. Mas, muito pelo contrário, a noção de um indivíduo portador de duas naturezas, corpo e alma, distintas entre si e além disso polarizadas em extremo, que constitui nosso paradigma no ocidente, nem sempre foi assim. Na verdade, essa concepção mudou tão drasticamente que causaria igualmente extrema estranheza a um indivíduo do período homérico, por exemplo, já que trata-se do pensamento que, de acordo com Santos e Araújo, ainda não “sofrera a mudança radical da linguagem operada pelo pensamento filosófico” (SANTOS; ARAÚJO, 2001, p. 7). Esse estranhamento dá-se pelo fato de que tal concepção cosmológica não nos chegou por vias homéricas, trágicas ou pré-platônicas.

Tendo isso em mente, é importante destacar, já de início, a existência de um antagonismo presente já em muitos mitos antigos que correspondiam a mulher aos aspectos ctônicos e o homem aos olímpicos. Dessa forma, a partir das interpretações dos aspectos corporais femininos, como o período menstrual-lunar, a fertilidade, a ideia de gerar assim como a terra, houve uma proximidade entre mulher e natureza, identificando-as, e resultando por fim na ideia de uma “mãe natureza”, “mãe Terra”, e por isso, em deusas como Gaia, que gerou mesmo Urano como seu igual (BINETTI, 2018, p. 23), sendo representadas como mulheres.

Nesse contexto, a multiplicidade constituinte do cosmos sob a forma de polaridades, de pares opostos, transferiu-se para a “filosofia oficial” sob uma forma depreciativa, não como partes de um mesmo mundo desempenhando papéis para seu funcionamento, mas como partes necessariamente excludentes entre si. E segundo Binetti, como a história da filosofia oficial é “subsidiária da história da humanidade”, essa foi a forte herança que nos coube.

Tal concepção tem raízes antes, na mitologia da religião órfica e antes ainda, no xamanismo trácio, sendo sistematizada posteriormente por Platão e Aristóteles como noções centrais em seus sistemas filosóficos. Tendo em vista isso, há que se destacar ainda que esses foram marcadamente os dois filósofos cardinais utilizados período medieval, e que, através dos chamados “pais da Igreja”, tiveram suas filosofias usadas como modelo para a criação do referencial teórico e filosófico-teológico cristão. Desse modo, com uma metafísica, de acordo com Binetti, substancial, essencial, dual e espiritualista, que bebe das fontes de uma “lógica abstrata de entendimento representativo”, regida por princípios de identidade, não-contradição e do terceiro excluído (BINETTI, 2018, p. 23), a estruturação do universo passa a ser completamente outra. São polos separados rigidamente: A ou B, mas nunca C.

Essa estruturação implicou diretamente na forma como a mulher passou a ser vista, legando um grupo a estar sempre à margem da produção de conhecimento, da atividade, da salvação, etc. Segundo Binetti,

La exclusión de las mujeres de la producción activa del conocimiento no es un hecho externo o accidental respecto de una supuesta universalidad, neutralidad o asexualidad filosófica, sino un constitutivo inmanente a su despliegue falo-logo-onto-teo-céntrico, determinante del sentido en el cual el pensamiento se ha pensado a sí mismo a fin de justificar, dentro y fuera de sí, la exclusión de las mujeres y la construcción de la hegemonía masculina. (BINETTI, 2018, p. 13)

Sendo assim, com base nas considerações da autora, veremos que há na filosofia dos pré-platônicos outras relações com a materialidade e vivências conforme a natureza (*physis*) que acabou se perdendo a partir da lógica dominador-dominado. Com os aspectos baixos correspondidos ao feminino e os altos à esfera masculina, a relação e o tratamento da natureza, agora de subjugação, dizimação em se tratando de uma matéria, inferior por excelência, acabaram se transferindo para a mulher. Desse modo, toda a sacralidade da fertilidade é abandonada pela lógica racionalista e falocêntrica, que entende e pensa uma natureza que espera passivamente a semente (do latim *semen*, ou do grego *spérma*) ativa, determinante, para produzir e gerar, e que nada mais é do que uma cópia imperfeita das formas eternas, assim como a mulher, uma costela recurva², posteriormente, o é para o homem.

² No livro *Malleus Maleficarum* a mulher é vista como inferior intelectualmente, mais crédula, impressionável, fraca e carnal que o homem, em suma é um “animal imperfeito”. A vontade de demonizá-la é tamanha, que em determinado momento (VI, p. 116) a mulher é retratada como um modelo “falho”, já que criado a partir de uma costela recurva de Adão, fugindo, portanto, da retidão do homem. Desse modo,

Assim, dadas as considerações acima expostas, analisaremos concepções cosmológicas alternativas ao modelo platônico-aristotélico, percebendo outras leituras de mundo no interior da própria cultura e (pré)filosofia grega. Sendo assim, perceberemos como conceitos a serem posteriormente correspondidos com âmbitos do masculino portam características atribuídas ao feminino e vice-versa. Diante de tais perspectivas, indicaremos como pode-se pensar sobre corpo e alma de uma forma alternativa à descrita anteriormente; examinando, assim, como o indivíduo é pensado e a multiplicidade nele existente, como corpo e alma mesclam-se e fundem-se, a materialidade como *arché*, a vida conforme a natureza, a *psique* vinculada ao corpóreo, dentre outros aspectos em diferentes concepções que não a platônica ou a aristotélica.

3. Algumas concepções cosmológicas: Homero e filosofias pré-platônicas

Durante muito tempo, o lugar de portador da palavra e de único produtor de discursos que realmente mereciam ser ouvidos foi do homem. Assim, a figura feminina foi vista, construída e representada como um ser outro, diferente do enunciador do discurso, imaginada sob sua ótica e silenciada por ela. A partir disso, a imagem que se formou da mulher foi a de pertencente a um grupo, uma categoria à parte, desprovida de individualidade e, por isso, possuidora de características específicas e comuns a todas, que as condenavam desde o nascimento.

Nesse seguimento, atentando-se para tais estruturas, Binetti expõe que o que chama de a “questão filosófica da diferença” decorre de muitos anos, tendo ditado o itinerário tanto de “iguais”, quanto de “diferentes” em aspectos políticos, éticos e sociais (2018, p. 21). Mas aponta também para uma “pré-história não dualista”, em que, como indica a filósofa belga Luce Irigaray, o próprio prefixo revela uma inferioridade e um não reconhecimento para com esse período, já que ainda não se trata da história propriamente dita.

Primeiramente, com uma exposição sobre como o indivíduo é entendido no período homérico, perceberemos como são tratados corpo e alma, em que além de serem pensados de forma diferente, há ainda uma inversão de aspectos a serem correspondidos posteriormente ao feminino e ao masculino, respectivamente. Por fim, haverá uma breve análise do importante termo “*logos*” em suas aparições anteriores, entendendo como e em quais contextos ele é utilizado. E, nesse sentido, tendo em vista que os poemas homéricos se configuram como alguns dentre os textos escritos mais antigos da tradição ocidental que se tem notícia, estes tornam-se um excelente cenário de investigação. Desse modo, é nessa ambientação que encontraremos um *logos* bastante diferente do *logos* puro e hegemônico de que fala Binetti (2018, p. 23) com

podemos identificar que a necessidade de corresponder o feminino ao malévolo se excede de tal forma que implica a falibilidade divina, já que Deus, onisciente, escolheu uma costela recurva.

uma significação, adiantado, bastante diferente daquela que adotamos na tradição filosófica.

Em um segundo momento, será abordada a atmosfera pré-platônica num geral com ênfase na filosofia de Heráclito de Éfeso em que matéria e logos se relacionam de forma diferente, a mudança é apenas uma característica natural e há unidade entre opostos, tudo isso dentro de uma lógica, uma racionalidade, que impossibilita o caótico, não estando, porém desvinculada ou transcendente ao real. Nas palavras de Binetti, para esses filósofos “[...] a realidade inteira constituía um mesmo organismo material, vivo e divino” (2018, p. 21).

3. Corpo-alma no universo homérico: a psique como sinal de morte

Se, num primeiro momento, nos perguntarmos se é pertinente a presença de Homero neste grupo alternativo, um segundo olhar mais minucioso nos responde de maneira afirmativa. No universo homérico, os termos são usados de maneira muito diferente ao que entendemos na filosofia tradicional, com uma lógica diferente, como também a individualidade, tal como a conhecemos, não existe. Começamos por compreender o que o poeta canta sobre o indivíduo.

Ao observarmos a etimologia da palavra indivíduo, do latim *individuus*, indivisível, inseparável, vemos uma unidade corpórea expressa; diferente do que encontramos no universo homérico. Isso porque, em termos gerais, mesmo possuindo uma parte corpórea e uma espiritual, não há um termo singular utilizado pelo poeta para descrever corpo ou alma do modo como os conhecemos. Assim sendo, corpo e, sobretudo alma, possuem uma condição muito própria, e se relacionam de forma profundamente característica nesse universo cantado, sonoro e musical.

Em Homero, tais esferas (corpo e alma) possuem uma série de palavras que os designam. A começar pelo corpo, essas tantas palavras às quais nos referimos correspondem a seus membros, como explica Snell, se tratando, não de uma unidade, mas de uma pluralidade (SANTOS; ARAÚJO, 2011, p. 21). Desse modo há uma passagem na Ilíada que o ilustra muito bem. Precisamente em XXIII, vv. 57-107, quando Pátroclo aparece a Aquiles pedindo pelas honras fúnebres, Aquiles o pergunta por que sua cabeça (*κεφαλή*, trans. *kefalé*) o leva até lá. Mas, mesmo referindo-se à cabeça, nesse caso, em se tratando de uma multiplicidade, afirmam Santos e Araújo, quando alguma parte é mencionada todo o corpo está envolvido (*ibid.*).

Em continuidade, tendo em mente tais considerações, o *status* da alma é ainda um pouco mais complexo. Por “alma”, derivada do latim *anima*, entendemos ainda na perspectiva dualista o: “princípio vital”, ou seja, aquilo que *anima*, que confere vida, o princípio ativo de um corpo passivo. Mas em Homero o cenário apresentado é precisa e implacavelmente o oposto, visto que o poeta pinta com diferentes cores as *psychai*.

Nesse contexto, as *psychai* não são símbolos de vida, mas, de maneira contrária, elas estão relacionadas intimamente com a morte. Isso porque, elas *somente* aparecem de fato como *almas*, não a partir da vida (como seria hoje perfeitamente aceitável, intuitivo, para nós) mas a partir da morte. Assim, nessa íntima relação, as *psychai* têm como morada, rigidamente, o Hades, estando associadas de forma inusitada, não com os aspectos olímpicos, mas com os ctônicos – palavra que empregamos anteriormente e que etimologicamente remete ao termo grego *cthón*, significando tanto a terra (*solo*), quanto a vida abaixo dela (no latim *infern*). Sendo assim elas relacionam-se com: a matéria na forma de sangue, com a escuridão, sombra (*skía*), com o irreal ou sonho *oneiros*, aparência/imagem (*eidolon*) (Od. XI, vv. 204), dentre outros, e mais importante, relacionam-se com o corpo de forma indispensável para constituir a pessoa.

Por um lado, ainda há uma noção de sopro da vida, e o verificamos mesmo pela etimologia da palavra *psyché* derivada do verbo *psycho* “soprar”, na ideia de um último suspiro (SANTOS; ARAÚJO, 2011, p. 11). A *psyque* (*ψυχή*), então, aparece de fato somente a partir da morte do guerreiro, como uma espécie de fumaça que sai da boca ou dos ferimentos. Nesta sequência, quando recebe as honras fúnebres o indivíduo faz o caminho até o Hades (esse é o motivo da vinda de Pátroclo), sua morada eterna a partir daquele ponto, destacando-se já o papel da cultura da realização de tais ritos que preparam para o pós-morte.

Diante de tais considerações, compreendemos que, longe de ser percebido como prisão da alma, como apregoa a filosofia platônica, o corpo precisa da alma, mas principalmente, a alma precisa do corpo para que haja a possibilidade de se falar de vida e desse indivíduo múltiplo. Em continuidade, tais relações e aspectos mostram-se impensáveis hoje quando tratamos da alma, e além disso, correspondidos outrora a ela, estão aspectos que foram posteriormente atribuídos ao feminino, pois ligados ao corpóreo e assim ao inferior na hierarquia que constitui a realidade.

Assim, considerando o que foi dito, a *psique* aparece, portanto, num contexto diferente (para não dizer oposto, e com isso inclinar-nos a uma caracterização também dualista) no mundo homérico. Isso porque, nesse cenário de representação, a concepção dualista aparece: apenas quando o corpo não possui mais vida. Nesse contexto, conforme a descrição de Giovanni Reale: “chegando ao Hades, a *psique* permanece como ‘imagem’ espectral do defunto, sem vida, sem capacidade de sentir, nem de combater, nem de querer: ela é como uma imagem emblemática do não-estar-mais-vivo” (REALE, 2002, p. 70-71).

Sendo assim, o entendimento de Homero e a forma como ele representa a realidade que se lhe mostra é bastante diferente daquela de que falamos anteriormente, que surge a partir do século IV a.C., em que a alma representa a “totalidade do ‘eu’” (SANTOS; ARAÚJO, 2011, p. 25). Tendo isso em mente, apesar de parecer-se “exteriormente” com a pessoa que outrora fora, a alma claramente não é mais o indivíduo, pois possui suas próprias qualidades, atributos, e particularidades que a

caracterizam. São estes: i) elas não podem ser tocadas, já que são um espectro, ii) andam desoladas e iii) não são conscientes das condições de sua “situação anterior”, quando em comunhão com o corpo. Desse modo, a alma necessita da ingestão de sangue para que haja memória, o que reforça sua relação com a matéria, exemplo de como o corpo é tão importante quanto a alma na constituição do indivíduo.

Assim, fazendo referência ainda à citada passagem da *Ilíada*, a saber, do encontro dos companheiros Aquiles e Pátroclo, por causa do encontro com o amigo, aquele constata a existência do Hades como morada das almas, mas conclui que estas estão privadas de alento (*phrenes*), dado que o amigo se lamentou por toda a noite. Além dessa retratação, há também outras passagens na *Odisseia* que descrevem a *katábasis* de Odisseu (Od., XI, vv. 90-99, 204-224), em que o herói encontra o velho adivinho Tirésias e precisa dar de beber o sangue de animais sacrificados para que ele fale a verdade. Nessa descida, ao deparar-se com as almas, como destaca Reale, há “gritos horrorizantes, atraídas pelo desejo de beber o sangue [grifo nosso]”, revelando assim que às almas está ligado o sentimento de desejo pelo fluido corpóreo, material (REALE, 2001, p. 72-74).

Nesse episódio, em certo momento o protagonista Odisseu questiona o adivinho a respeito de sua mãe, visto que ela não o reconhece e, mesmo estando próxima, não vai ao seu encontro, mas é apenas quando ela bebe o sangue é que há o reconhecimento do filho. É-nos relatado, ainda, que o herói tentou abraçá-la por três vezes, mas ela lhe escapou como uma sombra (*skía*) ou um sonho (*oneiros*) (SANTOS; ARAÚJO, 2011, p. 16). Assim, disto decorre que em Homero, a alma não só não existe separadamente do corpo em vida, mas sobretudo, em um laço estreito que teima em prevalecer pela eternidade, é também afetada por ele depois da morte.

Nos detendo um pouco sobre as terminologias que compõem a temática da “unidade” do indivíduo enquanto ainda há *vida* – e assim, não dizendo respeito à *alma* propriamente dita, visto que, conforme a apresentamos, a *psique* nesse cenário só aparece no contexto de morte – há vários vocábulos utilizados para designar, por exemplo: mente, coração, peito, dentre outros³, de forma a atestar que, em nossos termos modernos, estes não podem ser qualificados completamente como corpóreos, ou como espirituais. Isso posto, são estes alguns dos termos utilizados⁴: A começar por *θυμός* (*tymós*), usado tanto por Homero como por Platão, mudando um pouco de

³ Diante da situação paradoxal (ou de inconsistência conceitual) em que a alma como é um sinal da morte em vez de princípio animante, os autores Santos e Araújo sugerem um duplo sentido para o termo *psique*, que talvez por uma ausência de terminologia não encontre outro termo para expressar esse segundo sentido. A solução que propõem é a de que, “a alma é a vida do animal que reside na pessoa vivente; não é ainda de caráter pessoal mas só quando sai do corpo a psique adquire uma existência ‘personalizada’, já que é a ‘imagem’ do homem que vivia”. (SANTOS, Bento Silva; ARAÚJO, Arthur. *Concepções antigas sobre a alma: Homero, Platão e Aristóteles*. Vitória, ES: UFES, 2011, p. 18-25).

⁴ As traduções dos termos no contexto homérico tiveram como base o texto dos autores Santo e Araújo (2011, p. 21-23), além da ferramenta de pesquisa “Perseus Digital Library” e demais dicionários listados na bibliografia.

sentido nos diferentes contextos, é um termo de difícil tradução pela quantidade de sentidos que carrega, ao que afirmam Santos e Araújo “não há um termo correlativo nas línguas modernas que possa abarcar toda a esfera semântica do vocábulo *thymós*” (2011, p. 21).

Tal termo diz respeito à esfera da vida emotiva do homem, ao conceito de vida num amplo sentido, à atitude de prece, sentimentos como vergonha, dentre outros. Sendo assim, entre alguns dos sentidos desse plurívoco termo estão os de: “Benevolência, bondade, amor, gesto de conciliação, contentamento, alegria, sofrimento, pena, dor, perturbação, tormento, ardência, espanto, vergonha, raiva, náusea, repulsão (sic), ódio, cansaço, preocupação, coragem, soberba, altivez, esperança, paciência, firmeza, solidez, desejo, volição’ e, finalmente, ‘atitude de prece” (H. FRÄNKEL, *Der homerische Mensch, in Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. München, 1969, 85). Também ‘suposição’ [...], ‘intuição’ e ‘recordação”.

O termo *Nóος* (*nóos*) por sua vez, é traduzido como “mente” e, no contexto da poesia homérica, designa a parte mais elevada de deuses e homens. Em sua sequência, *φρήν* (*frén*), (em latim *prudencia*, e *sana mens*) que é mencionado na passagem de Aquiles pode ser traduzido por “alento”, e em sentido estrito é o diafragma, estando ligado a ideia de alma pois fica perto do coração, lugar em que os gregos da tal época acreditavam consistir a sede da inteligência. Segundo Santos e Araújo, o cérebro só passou a ser reconhecido por desempenhar tal papel por volta dos anos de 500 a. C, a partir dos trabalhos do médico Alcmeón de Agrigento (2001, p. 21-22). Sendo assim, *frén* pode significar também, mais geralmente, uma membrana que envolve um órgão, além de “coração”, “alma”, “inteligência” e “vontade”.

A este último termo, segundo Santos e Araújo (2011, p. 22), Homero liga sentimentos como alegria, aprovação, preocupação, pena, dor, ira, temor, coragem, ardência, dentre outros. Isso porque, e aqui insere-se uma ideia central para nossos propósitos: a atividade intelectual se realiza sobretudo na prática (*ibid.*). Deste modo, em vida, alma e corpo não possuem esferas que, de tão delineadas, excluem-se, ou mesmo hierarquizam-se, mas mesclam-se, combinam-se. E, nesse contexto, esse termo tão importante, está a todo tempo associado à tomada de decisões, numa noção em que: “o pensamento tem sempre a tendência a realizar o que pensa, e isso explica bem o fato de que ao termo *phrenes* acompanha sempre um momento volitivo” (*ibid.*). Nesse sentido, de acordo com Fränkel (1969),

O homem identifica-se, portanto, com a sua ação, e se deixa compreender de modo completo e válido pela sua ação; ele não tem profundidade escondida. [...]. Os homens homéricos não são encapsulados pelo exterior, mas o seu ser se desdobra livremente no mundo com as suas ações e com os seus destinos [...] o homem homérico compreende-se muito mais no seu agir do que no seu ser (FRÄNKEL, 1969, p. 86-88. Grifo nosso).

Nesse sentido, na poesia homérica, corpo e alma estão unidos tão fortemente que é possível não haver, em Homero, uma diferenciação entre os órgãos corporais e

espirituais, pois “*são precisamente órgãos do homem*” (SANTOS; ARAÚJO, 2011, p. 25). Em consequência disso, enquanto o sujeito ainda vive, não se fala em nenhum dos aspectos, corpo e alma, separadamente, mas apenas em *órgãos corpóreo-espirituais*, se assim o podemos chamá-los. Tal noção está contida nas seguintes expressões populares, segundo ainda Santos e Araújo (2011, p. 20): “tem o pensamento da amada no coração”, “tem apenas raiva na sua cabeça”, ou “o seu coração ferve de cólera”.

Disso decorre que, tanto na vida quanto na morte, para ter um resquício de uma “pessoalidade” que participou, a alma depende do que é material, assim como o corpo depende aquilo que, em comunhão, o anima. Assim, as multiplicidades que formam o corpo e a psique, nesse contexto, ligam-se aos aspectos ctônicos. O “corpo”, com toda a sorte de ressalvas, já feitas, evidentemente retorna ao solo, *ὑπο χθονός* (*hupó cthonos*) ou para baixo da terra. E a alma, por sua vez, depende e remete ao que é material, ao sangue, à morte, à aparência, ao irreal, aspectos esses, como dito, posteriormente correspondidos ao feminino, sendo, portanto, uma elaboração contrária ao que passa a transcorrer mais fortemente depois das sistematizações platônico-aristotélicas.

4. Breve comentário sobre o termo *logos* em Homero: Falaz e secundário ⁵

O termo grego *logos* (*λόγος*), é talvez um dos conceitos mais importantes e centrais da filosofia, a que traduzimos comumente, Binetti (2018, p. 23) diria, depois das teorizações que o fizeram “puro” e transcendente, por “razão”. Porém, nos versos homéricos ele não é central, nem antes encontra nessa tradução seu primeiro significado. Isso porque os primeiros sentidos de *logos*, traduções igualmente válidas é preciso ressaltar, dizem respeito a “discurso”, “palavra”, “linguagem” e só depois “razão”, no sentido de que: a fala é uma expressão da racionalidade. Assim, em seus princípios, também dirá a filósofa Adriana Cavarero (2011), que se debruça sobre os estudos voltados para a sonoridade e oralidade, antes da semântica e significação da palavra, o *logos* era bastante diferente deste “*logos* insonoro da filosofia”, era, a saber, algo notadamente musical. Basta, pois, nos recordarmos, por exemplo, do *logos* “poético, narrativo, cantado e musical” entoado pelas próprias, sábias, sirenas homéricas (CAVARERO, 2011, p. 132).

Nesta continuidade, e ainda mais primitivamente, o verbo *lego* (*λέγω*), “dizer”, ainda teve o sentido agrícola de juntar (*colligo*), escolher, contar, reunir, enumerar e contabilizar. Em vista disso, tendo em mente que o sentido de razão surgiu como um conceito mais bem formulado e sistematizado apenas posteriormente, verifiquemos em que contexto aparece e qual significado assume na obra homérica.

Dando continuidade ao que foi afirmado, nos milhares de versos que compõem a *Ilíada* e a *Odisseia*, há a aparição de *logos*, impressionantemente, apenas duas vezes.

⁵ Escrito a partir de considerações suscitadas pela comunicação na Universidade de Brasília, pelo professor Rodolfo Pais Nunes Lopes (2019).

Uma única vez em cada epopeia encontramos o termo ainda com o sentido conhecido e mencionado anteriormente, não de razão, mas de “palavra”. Por conter esse sentido, ele pode vincular-se a outros termos que não necessariamente possuam um sentido ligado à razão formal. Na *Ilíada*, na cena em que Pátroclo consola outro guerreiro, diz-se que ele o “distrai com *logos*” (XV, 393). Assim, o discurso, ou no original grego, o *logos*, é usado aqui como uma forma de distração. Porém, até aqui, embora signifique apenas um discurso comum, não há nada que nos salte aos olhos.

É na *Odisseia*, por sua vez, que a palavra aparece num sentido pouco usual. O termo aparece já no primeiro canto (I, 53), na passagem em que Odisseu está se afastando da ilha de Calipso. Nesse episódio, a ninfa, lamentando-se, diz que ele falou palavras (*logoi*) doces e *enganadoras*. Deste modo, de maneira pouco habitual a nós, que frequentemente utilizamos essa importante palavra com o sentido de *razão*, isto é, para significar aquilo o que nos diferencia dos demais seres; e, ainda, o instrumento utilizado para conseguirmos nos articular de forma a nos aproximarmos do que é verdadeiro, *logos* nesse contexto, aparece com a simples e anterior significação de “palavra”. Nesse sentido, ainda que isso possa ocasionar certo estranhamento, nesse quadro, na medida em que diz respeito a um discurso que é enganador, *logos* pode ligar-se, e aqui está a chave da questão: tanto ao verdadeiro quanto ao falso.

Por fim, percebemos que o termo *logos* passou por notáveis transformações, desde as epopeias de Homero até os considerados textos filosóficos. Nesse sentido, é interessante perceber como esse termo ganha atributos na épica homérica, que soam sua estranheza quando vinculados ao que viria a ser um dos mais importantes vocábulos filosóficos. E dizemos isso dado que esse mesmo vocábulo, será qualificado futuramente como nobre, superior, guia e principal característica atribuída ao homem, frente ao não-*logos* da mulher (BINETTI, 2018, p. 13), que por sua vez é frequentemente pensada, não em si, mas a partir do que *falta* naquele; aquele cujo corpo, comportamento, e subjetividade são a norma. Sendo assim, é marcante, devemos ressaltar, que a palavra *logos* se relacione, ironicamente, nas primeiras obras da literatura ocidental, com aquilo que é hostil e repetidamente legado como um traço particularmente feminino, *i.e.* o fato de iludir, dissimular e de enganar.⁶

5. O hiloísmo pré-platônico: abraço à materialidade

Com base nas concepções de Binetti (2018), antes de: i) uma história dualista, estática, que incorpora os antigos antagonismos entre masculino e feminino e os define como bons e maus; ii) de um *eidos* pensado como puro, atuante, que dá o ser, imutável, imaterial e separado da matéria, por sua vez, representante de tudo o que é condenável

⁶ A *Odisseia* está repleta desses exemplos, principalmente com Clímenestra a quem o marido diz que a fama recairá sobre as mulheres posteriores, e com os testes e desconfianças frequentes a Penélope, mesmo sendo dita como *megálei aretei* (μεγάλη ἀρετή), ou seja, hipervirtuosa. O que seria das demais?

e desviante das verdadeiras essências, que no melhor dos casos é imitação perecível; iii) da *psique* associada ao imaterial, com seu próprio itinerário ascendente e desassociada da *physis*, em que o demiurgo põe os olhos naquilo *que é* (*Timeu* 29a) e que o discurso sobre o sensível, sobre o que devém e que não é possível conhecer de verdade é uma “narrativa verossímil” (*eikota mython*) (PLATÃO. *Timeu*. 29c-d); antes disso tudo, havia, ainda nos termos da autora (2018), uma filosofia “(pré)histórica”. Segundo Binetti (2018), no contexto dessas produções filosóficas, pensava-se o mundo por uma ótica tão diferente que, em suas próprias palavras, ideias como as de “uma alma individual de natureza imaterial, imortal e auto subsistente [...] a linearidade de uma vida com princípio e sem fim, a caída material de um espírito transcendente ou a transmigração purgatória até alcançar uma salvação definitiva (2018, p. 22)” eram impensáveis.

A filosofia dos pré-platônicos é uma filosofia não-dualista, mas emprega uma doutrina filosófica hilozoísta em que a realidade é concebida de forma que, segundo Binetti, os contrários “se integravam e se invertiam em alternância recíproca e identidade essencial” (2018, p. 21). A palavra “hilozoísmo” tem seus étimos nos termos gregos *hyle* (*ὑλη*), “matéria”, e *zoe* (*ζωή*), “vida”. Como o próprio nome nos traz, no hilozoísmo a realidade é pensada como, diz a autora, um “organismo material, vivo e divino” (2018, p. 21), em que a mudança é abraçada e permeada por um *logos* que está em todas as coisas, em uma realidade totalmente dinâmica. Sendo assim, é importante dizer que tal filosofia será aqui explicada dando ênfase e tendo como suporte principalmente a filosofia de Heráclito de Éfeso.⁷

Em continuidade ao que foi afirmado, quando falamos dessa realidade calcada no hilozoísmo falamos de uma realidade em que não há caos, problema ou negatividade no devir, em que o cosmos não precisa ser estático e eterno para ser verdadeiro, ou ainda, simplesmente cognoscível. Reportando-nos aos fragmentos heraclitianos, no fim, o universo é um e o mesmo, pois ele perece para que renasça novamente, como um fogo vivo que se acende e se apaga em medidas (DK 22 B 30). Sendo assim, não há irracionalidade na mudança. Nessa perspectiva, ela não é enganadora, ou entendida como adversidade, não contraria, não é inferior ao que não muda ou mesmo é incômoda, pois podemos compreendê-la devido a uma perfeita lógica que tem em conta os processos naturais. O cosmos (pré)histórico é um cosmos de sublime harmonia.

A partir disso, fluida e temporalmente, a semente torna-se árvore, para então se tornar semente uma vez mais. O trajeto circular determina a mutabilidade de modo a percebermos, a longo prazo, a unidade dos opostos. *Panta rei*⁸, nada é eterno. Eterna só mesmo a mudança, e nela está o *logos*, num círculo que tem em seu começo também o

⁷ As traduções dos fragmentos de Heráclito do original grego, no livro “Sobre a natureza” (*Περὶ Φύσεως*), seguem a numeração de DK (Diels-Krans) e estarão apoiadas na tradução de Damião Berge em “O Logos Heraclítico” citado na bibliografia, com breve revisão ou ênfase num termo ou outro quando se mostrar necessário.

⁸ Mesmo que a expressão, como especula-se, possa não pertencer ao próprio Heráclito, o *πάντα ρεῖ*, “tudo flui”, inquestionavelmente sintetiza seu pensamento e dá o tom do *hylezoísmo*.

seu final (DK 22 B 103). Cabe aqui também nos lembrarmos da deusa de Parmênides, quando lhe fala do caminho da verdade. De acordo com Binetti (2018, p. 22-23),

Materialismo dinâmico, continuidade dos opostos, natureza cíclica e imanência determinarão essa concepção primitiva que Peter Sloterdijk descreve sob o símbolo da “esfera”: ao mesmo tempo seio, caverna, tumba, templo divino e ovo universal. Essa velha “ontologia da esfera” (SLOTERDIJK, 2003, p. 106) expressa aquela ancestral sabedoria da Deusa, que revelou a Parmênides o caminho da verdade e do ser redondo, pleno, material, pura fecundidade sem rupturas. Respecto dessa ontologia, comenta Sloterdijk [...] “no horizonte da ontologia clássica o real é sempre o não espoliado, o completo, envolvente, transbordante. É o não quebrado, o não castrado” (BINETTI, 2018, p. 28).

Dada a configuração do cosmos, temos um indivíduo que se integra nele de modo que inclusive a *psique* é material, já que, ainda segundo a autora “[...] a *arché* era *hyle* e a *hyle*, *psyché* [...]” (2018, p. 21). Para Anaxímenes, micro e macrocosmos, ou seja, não somente no homem, mas, na natureza, a alma é ar. Para Tales de Mileto, a alma também não está presente apenas nos seres vivos. Ele explicava o fenômeno do magnetismo envolvendo a pedra de magnetita, ou seja, o ímã, pela atribuição de uma alma a ela. A noção era a de que o princípio do movimento implica um princípio animador, ou seja, se uma pedra confere movimento, logo ela deve possuir uma alma. Assim, ela provoca o movimento de afastamento, pelo sentimento de ódio, e, pelo de amor, provoca a aproximação (LOPES, R. Comunicação. Universidade de Brasília, 2019).

Heráclito incorpora muito bem esse espírito de transformação, materialidade, ciclicidade, divindade, oposição e devir do hilozoísmo. No que diz respeito ao indivíduo, ele também pensa a alma como material, mutável e, por isso, mortal. É claro que, se sabemos da unidade dos opostos, sabemos que vida e morte são o mesmo, que apenas se encontram em diferentes momentos da transformação, desempenhando diferentes funções no todo. Sendo assim, a *psique* nunca morre de fato, mas apenas se transforma: “para as *psiquai* é morrer tornarem-se água; para a água é morrer tornar-se terra. Da terra, provém a água, e da água, a alma” (DK 22 B 36).⁹ E, como tudo no universo, a alma também possui um *logos*: “Não podes, andando, encontrar os confins da *psique* ainda que percorras todas as estradas: tão profundo *logos* ela possui” (DK 22 B 45).

Desse modo, os pré-platônicos não buscavam algo que os transcendesse, que lhes fosse invisível, impalpável, superior. Isso fica notável pelas próprias palavras de Heráclito que se seguem: “a tudo aquilo que se vê, se ouve e se percebe, dou preferência” (DK 22 B 55). Nesse sentido, mesmo quando falamos sobre ação, naturalmente, parte de tal sistema filosófico, não se busca uma ascensão, purificação ou ambos, pelo afastamento da natureza. Ora, a *physis* é importante e deve ser seguida, de forma que a ação seja também orientada de acordo com ela, “ouvindo sua voz” (DK 22 B 112). Neste seguimento, não há dias bons ou ruins, como pensou Hesíodo, pois a *physis* é

⁹ Tradução de Berge, com uma correção ao final devido à troca do termo “alma” por “terra”.

constante, e em sua censura, diz ainda Heráclito que o poeta-pastor “ignorava como a *physis* de cada dia era uma e a mesma. Cada dia é igual ao outro” (DK 22 B 106a-b).

Em resumo, há, nesse contexto, uma fluidez natural, uma formidável harmonia entre os contrários (DK 22 B 8, 51, 67a), que é mister salientar, não são opostos, mas complementares. Sendo assim, mesmo comumente em nossos primeiros contatos com a filosofia e sua história, tendamos a opor os pensamentos heraclitianos e parmenidianos, percebermos que ambos falam de um mesmo lugar, ainda que sob perspectivas diferentes, visto que há uma unidade subjacente à multiplicidade (DK 22 B 10, 50, 57, 58, 59, 60, 67, 88). Desse modo, como dissemos, a transformação não é um problema (DK 22 B 84a, 91), mas um aspecto racional da natureza, que não é caótica ou enganosa, mas cognoscível por causa desse *logos* inerente à *physis* (DK 22 B 94).¹⁰ A mudança funciona, então, justamente porque percorre esse perímetro certo e não desviante, traçado imagetivamente pela linha do círculo, em que “o começo e o fim são comuns” (DK 22 B 103).

Diante de tais apontamentos, vale ressaltar que, também, a alma é material (DK 22 B 12), mortal e possui um *logos* profundo (DK 22 B 45, 105). A alma, muito diferente do que se assume depois de Platão e de Aristóteles, tem prazer no devir (DK 22 B 77), havendo ainda: um vínculo harmônico entre ela e o corpo (DK 22 B 67a). Assim sendo, há que se dar preferência ao sensível e ao viver conforme a natureza, como afirmado acima, pois o mundo é móvel, temporal, vivo e divino.

Dessa maneira, temos um gancho nos conduz e dá lugar ao último conceito a ser brevemente analisado, expresso no fragmento DK 22 B 62 de Heráclito, isso é, “imortais-mortais, mortais-imortais: a vida destes é a morte daqueles, e a vida daqueles a morte destes”. Trata-se, pois, do conceito de *diacosmese*.

Nesse contexto, *diacosmese* é, então, a noção de que o universo é gerado a partir da morte de um deus. Assim, segundo Gilson Sobral (1978) o que há é uma cosmobiologia (p. 7), em que vivemos no corpo sacrificado da divindade, sendo também parte dela, isso é, vivemos sua morte e a divindade vive a nossa. Nesse limiar, em um “deicídio primordial”, é a morte que possibilita a vida, e vice-versa, havendo principalmente: a ideia de um deus em constante devir (BASTOS, 2002, p. 92). É um fogo que se acende e apaga-se em medidas (DK 22 B 30). Desse modo, de acordo com Gilson Sobral, em “Sacrifício e Diacosmese: Vida e morte nas Bacantes de Eurípedes”,

No sistema denominado cosmobiológico, nada está separado, e todas as formas viventes participam de uma alma comum que se manifesta continuamente em todas elas. Nesse mundo

¹⁰ Há muitos outros fragmentos sobre o *logos*, elemento central da filosofia do filósofo de Éfeso, ainda que de forma tão diferente da que estamos acostumados a empregá-lo, e também sobre o fogo, às vezes correspondido ao primeiro termo, mas em outros momentos podemos perceber que aquele se submete a este como em DK 22 B 30.

vida e morte não estão totalmente separadas entre si e como que estranhas uma à outra: toda vida está fundada na morte, e a geração só é possível porque a morte existe (SOBRAL, 1978, p. 7).

Podemos perceber, então, que a imagem globular que acerca esse cosmos e seus processos extremamente dinâmicos, englobam vida e morte. Utilizando-nos do símbolo sublinhado por Sloterdijk, são dois aspectos de uma mesma esfera, apenas em diferentes momentos do decurso infinito e circular da existência.

Além disso, algo indispensável a ser ressaltado, está no fato de que o corpo da divindade é, na maioria das cosmogonias, o corpo feminino (SOBRAL, 1978, p. 7). A exemplo disso está a cosmogonia babilônica, em que Marduk mata a deusa Tiamat e a partir do seu corpo cria Céu e Terra (*ibid.*, p. 3). E é por causa da relação dos deuses ctônicos com a morte, enquanto os olímpicos, segundo Paula Philippson, possuem um mundo fundado no Ser estando acima da vida e da morte (PHILIPPSON, 1949, p. 74, apud. SOBRAL, 1978, p. 6-7), que são eles, deuses e deusas ctônicos, são retratados como os fundantes desse mundo. Sobral descreve ainda esse “mundo estranho”, em que a variedade de modos de vida, criaturas, plantas, animais, homens e deuses ocupam o “mesmo plano”, e questiona a respeito dessa vida que surge a partir da morte “[...] na verdade, à violência da morte não corresponde a violência do ato genesíaco original?” (SOBRAL, 1978, p.6-7).

Ante isso, essa ideia de proximidade com a natureza vem dos elementos matriarcais muito antigos nos mitos. Nestes, o grupo dionisíaco foi há muito associado ao matriarcado, ao feminino, à noite, à intuição, mortalidade e ressurreição. Enquanto o grupo apolíneo, o grupo celeste, foi associado ao patriarcado, posteriormente, ao masculino, ao dia, à razão e à imortalidade.

Sendo assim, em ambos os contextos se lidou com a ideia de morte de formas bastante diferentes. No primeiro caso, passou-se a lidar com a morte como um estado permanente e a se utilizar da cremação como ritual fúnebre, de forma que no teísmo o deus vira um “ente de razão”, que permanece, segundo Sobral, a uma “distância sagrada [...] acima do mundo visível e dos objetos materiais, situados que estão além do tempo e do espaço” (SOBRAL, 1978, p, 8). Porém, nesse último, o modo de lidar com a morte, advindo deste citado elemento matriarcal nas mitologias é bastante distinto.

Nesse último há um outro tipo de concepção de morte, a partir da ideia cíclica e sagrada de geração da vida que deriva da própria morte. A noção é de que a terra fértil poderia gerar algo a partir do corpo morto e enterrado, por isso a ideia de sepultar os mortos. Dentre os exemplos da cultura e mitologia brasileiras estão os mitos indígenas, nos quais a partir do corpo morto e enterrado de um jovem índio nasce uma árvore com frutos semelhantes aos seus olhos, o fruto do guaraná. E em um mesmo procedimento, a partir agora do corpo da jovem índia de pele alva, Mani, nasce a mandioca.

6. Conclusão

Diante de tais considerações, a partir dos apontamentos trazidos, pudemos pensar algumas raízes do dualismo inferiorizante, ainda que esta se mostre uma tarefa extremamente mais complexa, difícil e grandiosa, constituindo um caminho árduo, que deve ser percorrido. Nesse sentido, a partir dos desenvolvimentos e teorizações da filósofa e feminista María José Binetti, pudemos perceber que antes de tratar-se de um processo “natural”, remetendo a um discurso de autoridade segundo o qual “as coisas sempre foram assim”, o afastamento entre mulher e logos, e assim, a sua exclusão da esfera do pensamento e da produção ativa de conhecimento (2018, p. 13), foi construído e sistematizado. Decorrente de tais construções, um *logos* insonoro, hegemônico e masculino foi contraposto a um *não-logos* feminino.

Diante de tais perspectivas, ainda que tenhamos o intuito de eliminar os preconceitos e como mulheres, ganharmos espaço de voz e de ação frente a tais construções tão fortemente difundidas, é preciso um cuidado para que os esforços por mostrar a igualdade de nossa humanidade, e ainda igualdade intelectual, política e moral não operem novamente contra nós, eliminando saberes e construções, isto é, eliminando nossas diferenças e complexidades. Assim, na busca por espaços que durante muito tempo nos foram excludentes, precisamos atentar-nos para que não haja uma negação do corpo, ou para empregar um conceito preciso, uma *somatofobia*, estabelecendo novamente os argumentos que iniciaram tal preconceito, o da culpa e demonização da matéria e conseqüentemente do corpo. É importante construir novos saberes e formas culturais, mas segundo Binetti, é mais importante que não percamos de vista aqueles que “sempre estiveram ali, na marginalidade do outro” (BINETTI, 2007, p. 141).

Desse modo, podemos perceber que a história oficial da filosofia, segundo Binetti (2018, p. 13), “subsidiária da história oficial da humanidade” não foi construída pensando no feminino, muito pelo contrário, mas sim tendo como base em corporalidades, subjetividades e práxis (BINETTI, p. 2018, p. 13) masculinas, que relegaram a corporeidade e o devir ao Outro, a que fez inferior. É preciso que saíamos dessa leitura de mundo dualista, binária, que mostrou-se extremamente simplista e ignorante quanto às diferenças. Assim, rejeitando a complexidade e multiplicidade, tal sistematização não pensa pessoas reais, mas tratam-se de abstrações que apagam e rejeitam especificidades e os diferentes aspectos que intersectam os indivíduos.

Ante isso e além disso, principalmente, há nesse curto artigo, um exercício de pensamento de novas alternativas ao referido modelo platônico-aristotélico, que, por ser tão difundido e aceite na história da filosofia, acaba por nos incutir, e mais que isso, por sermos mesmo ensinadas e convencidas disso, isso é, uma noção de que esse é o único modelo de leitura do real, o modelo correto, ou mesmo o mais “racional”. Sendo assim, a partir da filosofia e considerações de Binetti, pensamos com ela, nesse breve espaço outras filosofias, outras sistematizações ou concepções onto e cosmológicas.

No mundo homérico, pudemos ter contato com uma maneira extremamente diversa daquela que nos chegou pelas vias da filosofia. Corpo e alma são pensados como multiplicidades, que voltam-se para o âmbito prático, operando juntos. Dessa maneira, em vida, não existe “corpo” sem “alma”, e na morte, ambos ligam-se a aspectos ctônicos. A *psique*, não como princípio que anima, mas como “sinal de morte”, só existe com esse *status* a partir dela, e depois da morte, precisa recorrer ao material, para recuperar um resquício que seja, daquilo que foi em vida. Além disso, vimos também outros sentidos para o termo *logos*, no contexto mesmo desta poesia cantada, que possuía outros significados que fogem à pureza de suas utilizações posteriores.

No hilozoísmo presente nas filosofias pré-platônicas está tematizada uma realidade que não precisa transcender para fazer sentido. Sendo assim, nessa doutrina temos um abraço à materialidade e à transformação, num “organismo material, vivo e divino” (2018, p. 21), não sendo esta irracional, ou problemática, pois possui antes um *logos* que possibilita que esta seja cognoscível. Tudo isso pode ser pensado a partir do conceito final de *diacosmese*, em que vida e morte estão também interligados, num mesmo ciclo.

Por fim, a partir de conceitos como natureza, corpo, alma, matéria, princípio, mudança, pudemos pensar formas alternativas à metafísica e à lógica platônico-aristotélica, fugindo de modelo hegemônico dualista, que exclui e hierarquiza desde o princípio, e nesse processo estabelece relações de poder e dominação sobre o sexo feminino relegado à esfera inferior. E assim, partindo da filosofia da diferença sexual pudemos estar e pensar mais próximos de uma ontologia mater/realista.

Referências

BASTOS, F. “Escatologia e Soteriologia no paganismo mítico-poiético e onto-teo-lógico de Eudoro de Sousa”. In LEMOS, F; LEITE, R. M. *A missão portuguesa: rotas entrecruzadas*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

BERGE, D. *O Logos Heraclítico: Introdução ao Estudo Dos Fragmentos*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional Do Livro, 1969.

BINETTI, M. J. El Último Feminismo: hacia la subversión de la diferencia. *Revista de Filosofía*, v. 32, n. 2, p. 127-142, 2007.

BINETTI, M. J. *Mater/realismo: Aportes para una filosofía feminista de la diferencia sexual*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2018.

CAVARERO, Adriana. *Vozes Plurais: filosofia da expressão vocal*. Trad. Flavio Terrigno Barbeitas. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2011.

FRÄNKEL, H. *Der homerische Mensch, in Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. München, 1969.

- HESÍODO. *Teogonia*. Estudo e Trad. Jaa Torrano. 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- HOMERO. *Odisseia*. Ed. bilíngue. Trad. Trajano Vieira. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2014.
- HOMERO, *Odisseia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- HOMERO, *Ilíada*. Trad. e prefácio de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.
- IGLÉSIAS, Maura. "Platão: A descoberta da alma". In: *Boletim do CPA (IFCH-UNICAMP)*, vol. 5-6, janeiro-dezembro 1998.
- KRAMER, H. e SPRENGER, J. *O martelo das feiticeiras*. Trad. de Paulo Fróes. 8. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.
- LIDDELL-SCOTT. *Greek-English Lexicon*. New York: Harper and brothers, Franklin Square, 1883.
- Mani: A lenda da mandioca. Xapuri, 2016. Disponível em: <<https://www.xapuri.info/cultura/mitoselendas/mani-lenda-da-mandioca/>>. Acesso em: 05 de abr. 2021.
- PHILIPPSON, P. *Origini e forma del mito greco*. Torino, Giulio Einaudi, 1949.
- PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Trad. Introd. e Notas de Rodolfo Lopes. 1.ed. Col. Autores Gregos e Latinos Série Textos. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.
- PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. 8. ed. Braga: Livraria A.I., s/d.
- REALE, G., *Corpo, Alma e Saúde. O conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulinas, 2002.
- SANTOS, Bento Silva; ARAÚJO, Arthur. *Concepções antigas sobre a alma: Homero, Platão e Aristóteles*. Vitória, ES: UFES, 2011.
- Perseus Digital Library*. Disponível em:<www.perseus.tufts.edu>. Acesso em: 05 de abr. 2021.
- SNELL, B. *A descoberta do Espírito*. 2.ed. Lisboa: Edições 70, 1992.
- SLOTERDIJK, Peter. *Esferas II. Globos. Macroesferología*, trad. Isidoro Reguera. Madrid, Síruela, 2003, p. 106.
- SOBRAL, G. *Sacrifício e Diacosmese: Vida e morte nas Bacantes de Eurípedes*. Brasília: Universidade de Brasília, 1978, [Dissertação de Mestrado em Teoria da Literatura].
- VAL, Vera do. Lenda do Guaraná. Sua Pesquisa.com. Disponível em: <https://www.suapesquisa.com/folclorebrasileiro/lenda_guarana.htm>. Acesso em: 05 de abr. 2021.