Universidade de São Paulo
Instituto de Psicologia

Lições preliminares para o estudo do *ethos* humano contemporâneo

Sandra Maria Patrício Ribeiro

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo como parte dos requisitos
para outorga do título de Livre Docente em Psicologia.
Área de concentração: Psicologia Social

São Paulo
(2018)

Sandra Maria Patrício Ribeiro

Lições preliminares para o estudo do ethos humano contemporâneo

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo como parte dos requisitos
para outorga do título de Livre Docente em Psicologia.
Área de concentração: Psicologia Social

Aprovada em: 22 de junho de 2018

Comissão Julgadora:

Presidente: Profa. Dra. Maria Inês Assumpção Fernandes

Universidade de São Paulo / IP / Departamento de Psicologia Social e do Trabalho

Profa. Dra. Eda Terezinha de Oliveira Tassara

Universidade de São Paulo / IP / Departamento de Psicologia Social e do Trabalho

Prof. Dr. Artur Simões Rozestraten

Universidade de São Paulo / FAU / Departamento de Tecnologia da Arquitetura e Urbanismo

Prof. Dr. José Antonio Alves Torrano

Universidade de São Paulo / FFLCH / Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas

Profa. Dra. Maria do Carmo Guedes

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo / FCHS / PPG Psicologia Social

Prof. Dr. Héctor Omar Ardans Bonifacino

Universidade Federal de Santa Maria - RS / Departamento de Psicologia

Sandra Maria Patrício Ribeiro
Doutora em Psicologia Social (2008)
Mestre em Psicologia (2001)
Psicóloga (1997)
Bacharel em Psicologia (1996)

Lições preliminares para o estudo do *ethos* humano contemporâneo

São Paulo
(2018)

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Ribeiro, Sandra Maria Patrício.

Lições preliminares para o estudo do ethos contemporâneo /
Sandra Maria Patrício Ribeiro -- São Paulo, 2018.

145f.

Tese (Livre-Docência – Departamento de Psicologia Social e do
Trabalho). - Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Ethos 2. Contemporaneidade 3. Lugar 4. Comportamento 5.
Subjetividade I. Título.

DEDICATÓRIA

Aos meus alunos.

AGRADECIMENTOS

Sou grata aos meus mestres, próximos e remotos, no tempo e no espaço, que sustentam minha crença na possibilidade de compreender a vida e o mundo.

Sou grata aos meus alunos que, por vontade ou bondade, me escutaram e instigaram com suas dúvidas, reticências, ponderações, sugestões, informações.

Sou grata às secretárias do Departamento de Psicologia Social do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, Nalva, Rosangela e Selma, pelo cuidado de que me cercaram durante os meses mais exigentes da redação deste trabalho.

Parte das atividades que contribuíram para a realização dos estudos que fundamentam o presente trabalho, sobretudo eventos científicos que propiciaram oportunidades de interlocução com pesquisadores de áreas e instituições diversas, receberam o apoio da FAPESP e do CNPq, e das Pró-Reitorias de Pós-Graduação e de Cultura e Extensão da Universidade de São Paulo, pelo que agradeço.

Aos colaboradores e amigos Adriana Veríssimo Serrão, Alberto Filipe Araújo, Dirk Michael Hennrich e Giancarlo de Aguiar, sou grata pelas conversas que tivemos, sobretudo aquelas que tivemos enquanto caminhávamos.

Onde a minha covardia me impedia, a professora Eda Tassara incentivou-me a dar o melhor que eu tivesse – se o melhor que eu tinha a dar é acertado ou útil, *são outros quinhentos*. De qualquer modo, sinto por ela uma gratidão imensa e eterna enquanto eu dure.

Durante o tempo de redação deste trabalho, minha existência reduziu-se quase a só ficar sentada, tentando escrever. Sou grata à Gesebel e Josefina por permanecerem à minha frente, existindo à moda mais geral dos seres vivos durante todo este tempo.

Aos meus filhos, Lívia, Enzo, Ítalo e León, agradeço pelas pequenas distrações a que me obrigaram, pelas ajudinhas domésticas, pela encorajadora torcida e pela santa paciência que tiveram para comigo; ao Enzo, devo agradecer especialmente por algumas *lições* de boxe cheias de inenarrável sapiência.

“Presente digno de mim é, por exemplo, a Via Láctea que domina a cidade. Para ta oferecer, penso falar-te dela. Os meus presentes são essencialmente simples. Eu te disse: “Aí tens as casas dos homens distribuídas à luz das estrelas.” É verdade o que digo. Efetivamente, se caminhares do lugar onde vives para a esquerda, encontras o estábulo e o teu burro. À direita, a casa e a esposa. Na tua frente, o jardim de oliveiras. Atrás de ti, a casa do vizinho. São essas as direções dos teus passos, na humildade dos dias tranquilos. Se te apraz conhecer a aventura de outrem para assim aumentares a tua - porque ela então tem um sentido - vais ter à porta do teu amigo. E o seu filho curado é direção de cura para o teu filho. E o ancinho, que lhe roubaram durante a noite, enche a noite de todos os ladrões de passos de veludo. E a tua vigília se torna vigilância. E a morte do teu amigo se torna mortal. Mas, se te agrada consumir o amor, regressas à tua própria casa, contente por trazeres como presente o tecido com filigrana de ouro ou o gomil novo ou o perfume ou seja o que for que se transforme em riso. É como alimentar a alegria do fogo de inverno, deitando lá a madeira muda. E se, ao romper da madrugada, tens de trabalhar, vais ainda um pouco trôpego até ao estábulo acordar o burro adormecido de pé, acariciá-lo na pescoceira, empurrá-lo na tua frente para o caminho.

E, ainda que agora simplesmente respires, não usando nem uns nem outros, não tendendo nem para uns nem para outros, banhas-te numa paisagem magnetizada onde há encostas, apelos, solicitações e recusas. Onde os passos tirariam de ti estados diversos. Tu possuis, no invisível, um país de florestas e de desertos e de jardins. Tu és, embora nesse instante ausente de coração, de tal cerimonial e não de outro.

Se agora eu acrescento uma direção ao teu império, porque olhavas para trás, para a direita e para a esquerda, se te abro essa abóboda de catedral que te permite, no bairro miserável onde talvez morras abafado, a atitude de espírito do marinheiro no mar alto, se desenrolo um tempo mais lento que o que amadurece o teu centeio, fazendo que tenhas mil anos de idade ou a idade de uma hora à luz das estrelas, então uma direção nova se virá juntar às outras. Se te voltas para o amor, irás primeiro lavar o coração à tua janela. Dirás à tua mulher, do fundo desse bairro miserável onde morres abafado: “Aqui estamos sozinhos tu e eu, debaixo das estrelas!” E, enquanto respirares, serás puro. E serás sinal de vida, como a planta nova nascida no alto do planalto deserto, entre o granito e as estrelas, semelhante a um despertar, e frágil e ameaçada, mas carregada com o poder que se distribuirá ao longo dos séculos. Serás elo da cadeia e te mostrarás muito senhor do teu papel. Se, finalmente, chegas à casa do teu vizinho e te agachas junto do fogo para ouvir o barulho que o mundo faz - barulho humilde, porque ele levantará a voz para te falar da casa vizinha ou do regresso de qualquer soldado ou do casamento de qualquer jovem -, então terei construído em ti uma alma mais apta para receber essas confidências. O casamento, a noite, as estrelas, o regresso do soldado, o silêncio serão para ti música nova.”.

Antoine de Saint-Exupéry [Cidadela; CCII].

SUMÁRIO

ABSTRACT.....	8
ACLARAÇÕES INICIAIS	9
1. A MAGIA DAS PALAVRAS	32
2. A PALAVRA <i>ETHOS</i>.....	44
3. A REALIDADE DO <i>ETHOS</i>.....	69
4. O ESTUDO DO <i>ETHOS</i> HUMANO.....	104
5. PALAVRAS FINAIS (POR ORA).....	126
REFERÊNCIAS	138

Resumo

Lições preliminares para o estudo do *ethos* humano contemporâneo

O fio condutor, do início ao fim deste trabalho, é a vontade de sua autora de explicar o mais claramente possível os pontos principais em que se ancora sua convicção de que a polissemica palavra *ethos*, para além das idéias veiculadas por seu uso, designa uma relação muito específica (uma relação de moldagem contínua e recíproca entre um lugar e a vida física e psíquica de seus habitantes); uma relação natural, que tanto oferece aberturas quanto estabelece limites estreitos para modificações em qualquer um de seus termos. Nessa perspectiva, apresentam-se algumas teorizações sobre desenvolvimento humano, no plano individual e no plano coletivo, e sobre as peculiaridades de nossas interações com o ambiente. Defende-se, portanto, que a noção de *ethos* pode constituir um recorte heurístico no campo das ciências humanas e sociais. Como palavras finais, são acrescentadas algumas considerações sobre o *ethos* na contemporaneidade e sobre seus devenirs possíveis.

Palavras-chave: 1. Ethos 2. Contemporaneidade 3. Lugar 4. Comportamento 5. Subjetividade

ABSTRACT

Preliminary lessons to the study of contemporaneous human ethos.

The guiding thread, from the beginning to the end of this work, is the will of the author to explain as clearly as possible the main points that anchors its belief that the polysemic word ethos, in addition the ideas conveyed by its use, designates a very specific relation (a relation of continuous reciprocal molding between a place and the physical and psychic life of its inhabitants); a natural relation, that offers as much openings as establish narrow limits in any of its terms. From this perspective, present itself some theorizations about the human developing, in the individual and collective plane, and about the peculiarities of our interactions with the environment. It is argued, therefore, that the notion of ethos can constitute a heuristic cutout in the field of the human and social sciences. As final words, some considerations are added about ethos in the contemporary world and about its possible future.

Key-words: 1. Ethos 2. Contemporary world 3. Place 4. Behavior 5. Subjectivity

ACLARAÇÕES INICIAIS

Quisera eu ter o dom de escrever de tal modo a insuflar em meu leitor *a atitude de espírito do marinheiro em alto mar*, mas não o tenho. Contudo, ao longo da última década, a maior parte do tempo em que me dediquei a investigar, estudar, pensar, os assuntos que são tratados neste modesto livrinho, estive eu própria lançada naquele abismamento característico que sentimos quando estamos sobre um oceano. Talvez isto derive dos próprios assuntos que são tratados, talvez de alguma peculiaridade de minha própria personalidade; talvez das coisas que andei lendo. De qualquer modo, receio que apenas neste estado de espírito se possa acompanhar minha exposição. O que posso fazer é pedir ao leitor que recupere a memória deste tipo de sentimento: que se lembre de quando esteve em alto mar – ou num avião em vôo, sozinho em meio a um deserto ou coisa assim; que o leitor mantenha em mente a insofismável fragilidade de sua própria vida, toda ela dependente da integridade (sempre ameaçada) de seu corpo e das relações que entretém com o mundo à sua volta. É um sentimento paradoxal, este: a vida se transforma em algo grandioso, no mesmo instante em que a sentimos pequena e frágil, quando nos damos conta de ser nada além de uma coisinha que vive entre o granito e as estrelas – receio que apenas neste abismamento se pode, verdadeiramente, pensar a vida e o mundo; e é disto que aqui se trata.

Pensar a vida e o mundo, conquanto dito assim pareça assunto demasiado vasto e profundo para ser tratado num trabalho acadêmico, é porém a única coisa sobre a qual creio valer a pena pensar (embora, pensando bem, talvez se chegue a perceber que não vale a pena escrever, ou ler, sobre isso – mas, o que mais pode fazer uma acadêmica?). Afortunadamente,

há um termo – *ethos* – que, logo mais se verá, parece corresponder a este meu interesse; porém, desafortunadamente (ou não), é um termo ambíguo e de certo modo desgastado, cujo emprego exige longas explicações antes que se possa afirmar qualquer coisa sobre a realidade que, segundo penso, ele indica.

Para facilitar as coisas, antecipo meus propósitos neste trabalho, que o seu título já procura condensar: quero dar, nem mais nem menos, lições preliminares para o estudo do *ethos* humano contemporâneo. São *lições*, porque resumem-se ao que eu própria já consegui aprender sobre isto; são *preliminares*, porque sei que o que eu já aprendi e posso ensinar sobre isto basta apenas para iniciar o estudo, mas não para alcançar resultados que possam ser satisfatórios, seja para o desejo de compreensão, seja para a ânsia de utilização – noutros termos, admito que estas lições preliminares têm pouca serventia para os propósitos contemplativos e para os propósitos ativos, que são os dois motivos básicos que incitam ao esforço para conhecer. Têm, talvez, apenas a serventia própria das coisas preliminares: vão patenteando promessas e compromissos, explicitando expectativas e limites, clareando a visão de possíveis cursos de ação, fortalecendo disposições – mas tudo isto mantendo certa ambiguidade, certo despropósito, certa indefinição, certa leveza lúdica...

Portanto, o estudo do *ethos* contemporâneo ficará, de certo modo, ausente deste trabalho – como o prato principal está ausente na entrada do jantar. Ao mesmo tempo, não pode haver entrada que não seja, ela também, algo a comer; evidentemente é preciso falar do *ethos* contemporâneo – mas tento fazer isto de modo tal a não empaturrar o leitor antes da hora, até porque o propósito prático mais direto deste trabalho é fortalecer em meus alunos suas disposições (pré-existentes, ou não teriam chegado a ser meus alunos) para o estudo de coisas que, a meu ver, fazem parte do que estou referindo por “*ethos* contemporâneo”. E para

tal, como disse certa vez o professor Luís Cláudio Figueiredo, é preciso deixá-los *fecundamente insatisfeitos*¹.

O plano é simples: meu fio condutor, do início ao fim deste trabalho, é a vontade de explicar o mais claramente possível os pontos principais em que se ancora a minha convicção de que as idéias veiculadas pela palavra *ethos* podem ajudar-nos na tarefa de buscar compreender a vida e o mundo na contemporaneidade. Mas tais idéias são bastante complexas, daí que sejam necessárias as *lições preliminares* que compõem este trabalho. No intuito de esclarecer o modo como este trabalho foi estruturado, gostaria de aclarar alguns pontos, sendo o primeiro deles a minha tese fulcral...

Ethos como realidade

O ponto fundamental a que este trabalho se dirige é: a polissemia deste termo, a complexa e forte imbricação de seus muitos significados e as muitas deformações que neles se operaram ao longo da história, assim como o emprego que hoje é dado para as palavras que dele derivaram, são assuntos que devem ser estudados para que se esteja em melhor posição para vislumbrar a *realidade*, melhor ainda o *nível de realidade*, a que o termo *ethos* se refere.

Pois bem: embora eu acredite que tal nível de realidade só possa ser reconhecido por quem tenha se exposto ao conjunto de *lições* que transmito adiante, declaro desde já minha própria visão (ou meus “pressupostos”): trata-se, segundo penso, de um nível de realidade no qual são indiscerníveis a natureza e a cultura, o organismo e o ambiente, o indivíduo e o coletivo, o corpo e a mente, a razão e o motivo, a alma e o espírito, a ontogenia e a filogenia,

¹ FIGUEIREDO, Luís Cláudio M.. *A preparação do psicólogo: formação e treinamento*. In: *Revisitando as psicologias: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológico* / Luís Cláudio M. Figueiredo (6ª ed.). Petrópolis: Vozes, 2011 (pp. 146-157).

o mítico e o histórico – e esta lista não é exaustiva. É evidente que, nisto, estou pondo em jogo categorias consagradas no pensamento ocidental, mas minha intenção não é, de modo algum, negar seus valores – apenas dizer que não se aplicam ao *nível de realidade* correspondente à noção expressa pelo termo *ethos*.

Ora, renunciar ao emprego de categorias consagradas faz que seja extremamente difícil alcançar-se uma definição da noção de *ethos*, e talvez não seja possível evitar um falar metafórico. Permito-me começar, então, por dizer que segundo meu entendimento **o *ethos* é a relação como que de moldagem contínua e recíproca entre um lugar e a vida de seus habitantes**. Cada um dos termos empregados nesta definição provisória mereceria uma longa discussão, mas preciso abreviá-las muitíssimo nesta primeira tomada – adiante, algumas serão aprofundadas (na medida do possível). Sublinho, em primeiro lugar, que tanto “lugar” quanto “vida” são, tanto quanto *ethos*, termos já em si mesmos também polissêmicos, que conjugam não apenas muitos significados, mas significados de diversas naturezas – isto há de ficar claro adiante. Em segundo lugar, sublinho que estou falando de uma *relação*, e de uma *relação de moldagem* – com isto quero enfatizar que o termo *ethos*, se aponta para algo real, não é para *características* do lugar (da morada, do habitat, da habitação), nem do vivente que nele habita (exteriormente, seus hábitos, condutas, comportamentos, costumes; ou interiormente, seu hálito, sopro, pneuma, alma, psiquê), mas para a moldagem recíproca e contínua entre estas três “facetas”: o lugar, o comportamento, a subjetividade (ou, para enfatizar raízes etimológicas comuns: o habitat, o hábito, o hálito). Faço notar expressamente que, ao falar em “relação de moldagem”, quero manter-me prudentemente afastada das sofisticadas discussões filosóficas sobre “causalidade” – tema de fundamental importância que às vezes me tira o sono, mas sobre o qual nada posso falar com propriedade.

Por “moldagem” quero indicar, muito simplesmente, o processo mecânico de reduplicação de objetos materiais, como aqueles empregados por anatomistas e protéticos e na

manufatura de objetos dos mais variados tipos de resina. Algumas características deste processo devem ser destacadas: primeiro, que envolve passos bem definidos e, a cada passo, duas porções de matéria (a do modelo e a do molde; a do molde e a da cópia); segundo que estas porções de matéria podem ser ambas do mesmo tipo, ou de tipos diferentes, mas em qualquer caso o material a ser moldado a cada passo precisa ser ou estar menos rígido que aquele que o vai moldar; terceiro, que a cada passo é preciso haver contato estreito entre as duas peças (modelo e molde, molde e cópia); quarto, que a cada passo as peças precisam ser destacadas uma da outra, no momento certo, para que o processo possa continuar; quinto, que uma vez destacado do modelo, o molde poderá ser usado para produzir várias cópias; sexto, que se verificam diferenças mais ou menos importantes entre modelo e molde, e entre as diversas cópias produzidas a partir de um mesmo molde.

Será útil assinalar que um processo de moldagem, qualquer que seja ele, põe em jogo, integradamente: 1) os diferentes materiais envolvidos, as qualidades inerentes a cada um e os modos próprios de interação entre eles; 2) uma série de condições a que podemos chamar “espaciais”, envolvendo o posicionamento das peças, as condições físicas locais (por exemplo: a temperatura ambiente, que pode acelerar a cura da resina tornando-a rígida), os contornos formais do modelo (que determinam o tipo de material e procedimentos de modelagem que poderá ser utilizado), as pressões e movimentos necessários (em conformidade com os materiais que estão sendo manuseados e as condições deste manuseio) etc.; 3) um estrito ordenamento “temporal” das operações que devem ser realizadas, considerando-se as propriedades dos materiais envolvidos, as condições ambientais, as ferramentas disponíveis, enfim, todo o resto.

Por fim, quero antecipar duas deficiências da metáfora que eu mesma escolhi: primeiramente, que um processo de moldagem envolve apenas dois elementos a cada passo (o objeto-modelo e o molde; o molde e a cópia); depois, que embora possa ser repetido muitas

vezes, o processo de moldagem é finito, e a cada vez seus operadores mantêm cuidadosamente a função do objeto-modelo (ou seja: a feitura do molde se dá sempre a partir do objeto modelo, não de uma de suas cópias). Daí que seja bastante difícil *visualizar* uma relação de moldagem que envolve três elementos (habitat, hábito, hálito), de naturezas distintas, cada um deles em si mesmo mutáveis e auto-replicáveis e um processo que, além disso, acontece de modo contínuo (oxalá infinito, para o nosso bem!) – mas nenhuma outra idéia ocorreu-me...

Então, seguindo-se esta metáfora, como se poderia descrever a *moldagem* de um lugar e da vida de seus habitantes? Bem, isto exigiria, antes de mais, que se arrolasse tudo quanto possa merecer o nome de “lugar” e de “vida” – por si só, uma tarefa árdua. Interpolo aqui um comentário: só este elencar já exige grandes esforços de conhecimento; impossível realizar um tal trabalho sem ao menos tangenciar questões profundas acerca, minimamente, da linguagem e da história. Uso a “vida” para ilustrar as dimensões hercúleas da tarefa: uma lista não exaustiva (longe disto) das manifestações da vida pode incluir desde a vida orgânica de uma bactéria, planta, animal etc., a vida de uma pessoa desde o seu nascimento até sua morte, a vida psíquica, a vida profissional, a vida política etc., seja de um indivíduo, seja de um coletivo humano, a vida de uma cidade, a vida de uma espécie ao longo de milhões de anos... cada uma destas, digamos, formas de manifestação da vida pode, em si mesma, alimentar estudos que, com perdão do trocadilho, consomem vidas inteiras; mais que isto, pode-se empregar toda uma vida, e com proveito, a estudar um único exemplo de vida: a vida das abelhas, a vida de Euclides da Cunha, o ciclo de vida dos seres humanos, a vida do povo Iatmul...

Minha preocupação, porém, é outra: gostaria de fazer avançar a possibilidade de descrever, não os lugares e as vidas (do ponto de vista de sua exterioridade ou de sua interioridade), mas o processo contínuo de *moldagem* que relaciona estes elementos entre si.

Para isto, tendo conseguido arrolar, senão todos, ao menos alguns fenômenos nos quais se possa reconhecer o significado de lugar e de vida (esta em sua dupla face: exterior e interior), seria ainda preciso um longo trabalho até que se pudesse saber com alguma clareza em que consiste a *moldagem* recíproca destes elementos: seria preciso, para cada um e todos os casos, identificar os diferentes materiais e condições (minimamente, as condições “espaciais” e “temporais” conforme referidas acima) neles envolvidos, e ponderar as relações que mantêm entre si. Evidentemente, isto não é tarefa a ser cumprida por uma pessoa, nem caberia sequer planejá-la num trabalho acadêmico como este que o leitor tem em mãos – aqui, minha intenção não é maior do que afirmar o potencial heurístico da noção de *ethos*. Para ilustrar este potencial, recorro agora já não a uma metáfora, mas à consideração de algumas reflexões sugestivas, feitas por cientistas humanos e sociais, a respeito de relações existentes entre lugar e vida – por *sugestivas* quero dizer: tais reflexões figuram nitidamente o processo de modelagem que estou atribuindo à noção de *ethos*, embora não empreguem esta palavra para o nomear.

A primeira ilustração dirige-se ao significado do termo “vida”, como *zoé* e como *bíos* – vejamos, primeiro, o que nos diz a etimologia numa lição de Besselaar²:

“A raiz das palavras latinas vita, vivus, vivere, etc. é GUEI- / GUOI- / GUI-, que se encontra em praticamente todos os grupos da família indo-européia, mas se apresenta sob as formas mais diversas (...). Derivada da mesma raiz, mas menos transparente, é a forma bi(o)-, que encontramos no substantivo grego bíos (= “vida”) (...) o mesmo pode-se dizer do elemento zo(o)-, que encontramos nos substantivos gregos zoé (= “vida”) e zóon (= “animal”). (p. 287; II/§101/A)

Giorgio Agamben, nas primeiras linhas da introdução de *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I* retoma esta distinção etimológica³:

² BESSELAAR, José Van Den. *As palavras têm sua história*. Braga: APPACDM, 1994.

“Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra vida. Serviam-se de dois termos, semântica e morfologicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: zoé, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens e os deuses) e bíos, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo (...), uma vida qualificada, um modo particular de vida” (p. 9).

Mas o percurso que ele refaz, de Aristóteles à Foucault, serve para mostrar que a diferença nos modos de lidar com a zoé, a vida nua, que os antigos pretendiam confinar à casa, apartada da existência política (a bíos), ou que os modernos, numa aparente inversão, tomam como objeto central da política (a biopolítica), conquanto facilmente divisável, é de certo modo ilusória. De fato, Agamben é taxativo: a zoé, a vida nua, teria estado sempre incluída na existência política, a vida nua sempre habitou a pólis, ainda que na forma de uma exclusão. A inclusão da vida (zoé) na política não é, para Agamben, um traço distintivo da democracia moderna em relação à clássica; o que mudou é: agora a democracia se apresenta como *“uma reivindicação e uma liberação da zoé, que ela [a democracia moderna] procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, por assim dizer, o bíos da zoé”* (p. 17). Ainda na introdução de seu livro, Agamben sugere atenção à *“zona de indiferenciação (ou, ao menos, o ponto de intersecção)”*, ou ainda ao *“centro unitário no qual o ‘duplo vínculo’ político encontra sua razão de ser”* (p. 13).

Mas não é possível seguir aqui o seu livro, até suas inquietantes conclusões; quero apenas assinalar dois pontos já indicados na sua introdução: 1) que a vida humana, conquanto possa ser investigada com proveito a partir da distinção entre suas acepções como zoé e como bíos, logo reconduz a uma *“zona de indiferenciação”*, *“ponto de intersecção”* ou o que seja, de qualquer modo um *locus* concreto de poder. É neste *locus* que, penso, vigora uma conexão

³ AGAMBEN, Giorgio (1995). *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002

estreita entre as “duas vidas” do homem (*zoé* e *bíos*), e as “duas vidas” da pólis (aquilo a que Agamben denomina de “duplo vínculo político”, para ele característico da modernidade: a junção concreta e integrada de poder jurídico e biopoder) – e por “vigora” quero dizer: moldam-se reciprocamente os poderes individuais (psíquicos e de hábitos) e os poderes coletivos (políticos) que mantém e reproduz a conexão (o “vínculo social”); 2) que ao defrontar-se com tais questões, o pensador tem duas saídas: abandoná-las, ou abandonar (ao menos temporariamente) os conceitos e métodos com os quais habituou-se a trabalhar. Agamben aceita a segunda opção:

“... no curso da investigação, tornou-se claro que, em tal âmbito, não era possível aceitar como garantida nenhuma das noções que as ciências humanas (da jurisprudência à antropologia) acreditavam ter definido ou haviam pressuposto como evidentes e que, ao contrário, muitas delas exigiam (...) uma revisão sem reservas” (p. 20).

Ele não é o único pensador que, ao aproximar-se do nível de realidade que estou buscando apontar, vê-se obrigado a abdicar de seu jargão...

Como segunda ilustração, gostaria de trazer aos olhos do leitor duas imagens da vida e do ambiente humano que, em conjunto, são sugestivas do que tenho em mente ao falar de *condições espaciais e temporais relativas ao ethos como processo de moldagem*. Aproprio-me, então, de um percurso feito por D. W. Winnicott (1896 - 1971) na tentativa de descrever o fator ambiental relativo aos vários estágios do desenvolvimento emocional. É bastante conhecida a posição de Winnicott a respeito da unidade ambiente-indivíduo, ancorada na sua experiência cotidiana como pediatra. Ele próprio contou, em texto lido à *British Psycho-Analytical Society* em 5 de novembro de 1952⁴, como esta unidade impôs-se ao seu espírito dez anos antes:

⁴ WINNICOTT, D.W. (1952). *Ansiedade associada à insegurança*. In: Winnicott, D. W. *Textos selecionados: da pediatria à psicanálise*. Tradução de Jane Russo. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988 (pp. 205-210).

O que (...) precede a primeira relação de objeto? De minha parte, posso dizer que travei uma longa batalha com este problema, que teve início quando me vi dizendo nesta Sociedade (há uns dez anos atrás), de forma um tanto excitada e acalorada, a seguinte frase: “Bebê é uma coisa que não existe.” Fiquei alarmado ao me ouvir pronunciar estas palavras e tentei me justificar, mostrando que, se uma pessoa me mostra um bebê, certamente também me mostrará alguém cuidando do bebê, ou pelo menos um carrinho no qual os olhos e ouvidos de alguém estarão grudados. O que se vê é um “par lactante-lactente”. Hoje, de uma forma mais tranquila, eu diria que, antes das relações objetais, o estado de coisas é o seguinte: a unidade não é o indivíduo, a unidade é uma organização meio ambiente – indivíduo. O centro de gravidade do ser não começa no indivíduo. Está na organização total.” (p. 208)

Em muitos escritos posteriores, Winnicott trabalha esta idéia. Durante o verão de 1954, cerca de dois anos depois desta palestra, Winnicott dedicou-se a escrever a primeira versão de um livro – *Natureza Humana*⁵ – no qual trabalhou até sua morte, em 1971. O capítulo 10 deste livro intitula-se “O ambiente”, e inicia considerando o ambiente na maturidade. O interessante para o momento é que Winnicott vai retrocedendo, estágio por estágio, até chegar novamente aos estágios iniciais de vida, onde imperaria uma fusão total do indivíduo ao ambiente, comumente descrita no campo psicanalítico pela expressão “narcisismo primário”. Diz ele:

Existe um estágio intermediário importantíssimo entre este último e o do relacionamento interpessoal, sobre o qual podemos dizer: entre a mãe que está segurando fisicamente o bebê e o bebê existe algo que é preciso reconhecer, e que consiste ao mesmo tempo num aspecto da mãe e num aspecto do bebê. É loucura descrever as coisas dessa maneira, mas não me é possível evitá-lo. (p. 177).

Logo mais, vou retomar a citação a partir de onde a interrompi; mas primeiro quero sublinhar, para reforçar algo que venho dizendo, esta avaliação que o autor profere: “é loucura descrever as coisas dessa maneira, mas não me é possível evitá-lo”. Volto à Winnicott:

⁵ WINNICOTT, Donald Woods. *Natureza Humana*. Tradução de Davi Litman Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

“Há aqui uma analogia muito próxima com a situação anterior ao nascimento: a mãe tem um bebê dentro dela; o útero tem em seu interior toda uma organização desenvolvida a partir do ovo individual que havia sido fertilizado; o endométrio especializou-se, para se entremesclar à placenta; entre a mãe e o bebê há o saco amniótico, a placenta e o endométrio. (...) entre a mãe e o bebê há um conjunto de substâncias, que são absolutamente essenciais até o momento da separação [e que] será perdido tanto pela mãe quanto pelo bebê”. (p. 177-178)

Winnicott diz que “*não é necessário levar a analogia longe demais*”, mas seu texto prossegue na direção de mostrar certa isomorfia entre o desenvolvimento psíquico e o desenvolvimento embrionário, no sentido de que ambos implicam “algo” intermediário que, ao mesmo tempo, une e separa mãe e bebê:

“Empreguei há pouco a palavra loucura, e o fiz de propósito, porque na teoria do desenvolvimento do ser humano há uma dupla reivindicação sobre esta substância intermediária, que se localiza entre o narcisismo primário e a relação objetal. Após o nascimento do bebê, essa substância, que tanto une quanto separa, passa a ser representada por objetos e fenômenos sobre os quais se pode dizer, novamente, que ao mesmo tempo em que eles são parte do bebê, eles também são parte do ambiente. Só aos poucos iremos exigir do indivíduo em desenvolvimento um reconhecimento completo da distinção entre a realidade externa e a realidade psíquica interna; na verdade, um remanescente dessa substância intermediária continuará existindo na vida cultural dos homens e mulheres adultos, justamente ali onde se encontra aquilo que mais claramente distingue os seres humanos dos animais (religião, arte, filosofia)”. (p. 178).

Quero apontar algo que coincide em ambas as imagens, a dos órgãos embrionários com suas estruturas físicas bem definidas e visíveis e a daqueles *objetos e fenômenos* que as representam. Em ambos os casos, coloca-se uma questão sobre a qual dos “polos” (ao ambiente ou ao indivíduo? à mãe ou ao bebê?) pertenceriam tais “órgãos”, “substâncias”, “objetos”, “fenômenos”. Outra coincidência: em ambos os casos, a solução inevitável é dizer (um pouco *loucamente*) que tais coisas pertencem a ambos, mãe e bebê, e que, além disso, fazem parte ao mesmo tempo da realidade externa e da realidade psíquica interna de ambos, mãe e bebê. Por fim, gostaria de assinalar a menção de Winnicott ao “remanescente” desta

“substância intermediária” (e neste ponto ele já não se ocupa de distinguir entre a “substância” dos anexos embrionários e seus representantes pós-nascimento), na cultura.

Ora, à primeira vista é fácil acusar Winnicott de uma visão excessivamente abrangente e de um linguajar muito pouco preciso e até contraditório. De fato, ele transpõe sem muita cerimônia todas as diferenciações zelosamente mantidas entre o que se costuma chamar corpo, psiquismo, mãe, ambiente, filho, cultura... No entanto, o fato dele próprio ter dirigido contra si esta crítica (*“é loucura descrever as coisas dessa maneira, mas não me é possível evitá-lo”*) mostra que nem ignorava a imprecisão e contradição, nem nelas incorreu por leviandade. Ocorre que a idéia de bebê transita, por necessidade natural, para a idéia de mãe – e quase não é preciso dizer porque tem de ser assim: é porque o filho tem na mãe sua matriz original e sua primeira nutriz, seja quando se considera o plano físico, seja quando se considera o plano emocional (se é que se trata de dois planos). Aqui, de fato não é loucura dizer que alguns órgãos (ou mesmo funções) pertencem, durante algum tempo, tanto ao organismo da mãe quanto ao organismo do bebê – aliás, é uma observação bastante sensata e pertinente.

Na verdade, muitos dos pensadores que cito neste trabalho defrontaram-se com este mesmo tipo de problema e, de um modo ou de outro, saíram-se com o mesmo tipo de solução – de tal modo que lograram comunicar idéias que, embora pareçam contraditórias à primeira vista, estão de acordo com situações naturais e, por isto mesmo, mostraram-se úteis para o avanço de conhecimentos filosóficos, científicos ou técnicos. O que parece haver em comum nestas situações é que, em todos os casos, trata-se de descrever algo que conjuga elementos transitivos, fronteiros, aos quais parecem não se aplicar categorias dicotômicas como aquelas já mencionadas, a natureza e a cultura, o organismo e o ambiente, o indivíduo e o coletivo, o corpo e a mente, a razão e o motivo, a alma e o espírito, a ontogenia e a filogenia, o mítico e o histórico etc.. Daí que muitas vezes seja preciso afastar-se dos aparatos

conceituais consagrados pelo uso em situações, digamos, mais claras – o que, aliás, acontece sempre que se descortina uma porção da realidade até então desconhecida.

Nesta perspectiva, parece justificável dizer que o *ethos* compreende as matérias, condições e processos mais básicos, mais originários, a partir dos quais são moldados, ao mesmo tempo e ao longo do tempo, os lugares e as vidas, os modos de viver e de interagir com o mundo. Tenho, portanto, uma visão explicitamente *realista* do *ethos*, e acho que não será supérfluo alongar-me um pouco sobre isto.

O *ethos* real

Dizer que o *ethos* é real é dizer que o *ethos* tem alguma objetividade, é dizer que a relação apontada, de moldagem contínua entre um lugar e a vida de seus habitantes, não é algo que se possa, como hoje é moda dizer, *re-inventar* a partir de idéias, por mais brilhantes e bem-intencionadas que sejam. Não se trata, a meu ver, de *invenção*; estou convicta de que se trata primordialmente de uma relação natural, que estabelece limites estreitos para modificações em seus termos (reitero: habitat, hábito, hálito), sob pena de destruição, perversão, degeneração e morte. Seria da máxima importância conhecer tais limites e penso que devemos trabalhar para isto. Todavia, as características especificamente humanas, nossas capacidades de apercepção e pensamento (nossa alma, hálito), talvez não sejam talhadas para tal, o que seria uma lástima! Ainda mais lastimável seria virmos a descobrir que, sim, tivemos já capacidades bastantes, mas foram pervertidas, destruídas, degeneraram-se. Ou que podemos, sim e ainda, conhece-los, mas não adequar nossas condutas (nossos hábitos) em conformidade com tais limites; ou que tudo isto ainda é possível, mas a degradação do planeta (nosso habitat) já atingiu um ponto irreversível...

Enfim, pensar o *ethos* como uma relação real implica considerar a gravidade objetiva desta relação – o que inclui pensar que o próprio pensamento, como manifestação da vida interior do ser humano, está também moldado por ela (pela relação que se trata de pensar). Este é um problema grave, ao qual estamos longe de responder. Dentre as que conheço, a investigação empírica e formulação teórica que me parece mais ter se aproximado desta questão são as encetadas por um grupo de pesquisadores do Instituto de Pesquisa Mental de Palo Alto, Califórnia, que eles publicaram no livro *Pragmática da Comunicação Humana* (1967)⁶. No epílogo deste livro, eles ofereceram uma perspectiva para uma possível aplicação dos princípios das teorizações expostas no corpo da obra à exploração, já não apenas do *nexo social* humano, ou seja, das interações dos homens entre si, mas do próprio *nexo existencial* do homem - nas palavras dos autores: *da sua relação ampla, complexa e íntima com a vida*. Antes, porém, de trazer a perspectiva apresentada neste epílogo, será preciso mencionar abreviadamente o conceito de “dupla vinculação”, tratado particularmente no sexto capítulo do livro.

Essencialmente, o “duplo vínculo” é uma contingência social pragmaticamente paradoxal, cujos contornos são:

“(1) Duas ou mais pessoas estão envolvidas numa relação intensa que possui um elevado grau de valor de sobrevivência física e (ou) psicológica para uma, várias ou todas elas (...);

(2) Num tal contexto, é dada uma mensagem estruturada de tal modo que a) afirma algo, b) afirma algo sobre a sua própria afirmação e c) essas duas afirmações excluem-se mutuamente. Assim, se a mensagem é uma intimação, deve ser desobedecida para ser obedecida; se é uma definição do eu ou de outro, a pessoa assim definida só é essa espécie de pessoa se não o for, e não é se o for (...);

(3) Finalmente, o receptor da mensagem é impedido de sair do quadro de referência estabelecido por essa mensagem, quer pela metacomunicação (comentário) sobre ela, quer retraindo-se. Portanto, embora a mensagem seja destituída de significação lógica, ela constitui uma realidade pragmática; ele não pode não reagir-lhe mas tampouco pode reagir-lhe apropriadamente (não-paradoxalmente), porquanto a própria mensagem é paradoxal” (p. 191-192).

⁶ WATZLAWICK, Paul; BEAVIN, Janet Helmick; JACKSON, Don. *Pragmática da Comunicação Humana. Um estudo dos padrões, patologias e paradoxos da interação*. São Paulo: Cultrix, 1991. Cabe dizer que a obra é dedicada a Gregory Bateson, a cujo nome os autores acrescentam: “amigo e mentor”. Trago adiante umas lições de Bateson...

Os autores verificaram empiricamente mais duas características:

“(4) sempre que a dupla vinculação é duradoura, possivelmente crônica, converter-se-á numa expectativa habitual e autônoma a respeito da natureza das relações humanas e do mundo em geral, uma expectativa que não requer um ulterior esforço;

(5) O comportamento paradoxal imposto pela dupla vinculação (...) é por sua vez, uma dupla vinculação e isto redundará num padrão de comunicação que se perpetua a si mesmo” (p. 194-195)⁷.

Mais que isto, notaram que, se o comportamento reativo de indivíduos participantes numa relação de dupla vinculação for examinado isoladamente, este comportamento satisfará os critérios clínicos da esquizofrenia, ou seja, este indivíduo poderá ser diagnosticado como esquizofrênico (p. 195) e que, de fato, o padrão do duplo vínculo podia ser constatado na análise das interações verbais mantidas por famílias de pacientes esquizofrênicos.

O epílogo, intitulado *O existencialismo e a teoria de comunicação humana: uma perspectiva* (p. 234-248 da obra citada), se oferece, então, como uma postulação de que *“uma ordem, análoga à estrutura uniforme dos Tipos Lógicos, impregna a consciência humana de existência e determina a cognoscibilidade fundamental do seu universo”* (p. 15). Nesta perspectiva, afirma-se que a experiência humana da realidade organiza-se em infinitos níveis de pensamento, comunicação e conhecimento, e que a alteração das premissas de um dado nível depende do alcance do nível superior. Especificamente em relação ao conhecimento, eles fazem notar que, em nosso cotidiano, mantemo-nos restritos aos três primeiros níveis: conhecimento "das coisas", conhecimento "sobre as coisas" e conhecimento "sobre o mundo". O primeiro nível corresponderia, simplificarmente, à senso-percepção pura dos objetos, uma vivência possível apenas na infância; no caso dos adultos, dizem os autores, procuramos sempre entender o significado dos objetos percebidos para a nossa própria existência e reagimos a eles segundo esta compreensão, o que constitui o segundo nível. Finalmente, dizem

⁷ Os efeitos do paradoxo na interação humana foram descritos, pela primeira vez em 1956, em artigo intitulado *Toward a theory of schizophrenia*, de Gregory Bateson, Don Jackson, Jay Haley e John Weakland.

eles, “da soma total de significados que deduziu através de seus contatos com numerosos objetos singulares do seu meio, surge uma visão unificada do mundo em que ele próprio se vê ‘jogado’ (...); e tal visão é de terceira ordem” (p. 238). Os autores consideram que as premissas específicas desta terceira ordem correspondem ao “nosso modo de ser-no-mundo”; são as premissas sobre nossa própria existência e o significado do mundo em que vivemos (p. 241). Uma violação destas premissas tem, portanto, um efeito catastrófico para o sujeito:

“o homem (...) parece estar singularmente mal equipado para enfrentar as incongruências que ameaçam as suas premissas de terceira ordem. O homem não pode sobreviver psicologicamente num universo que suas premissas de terceira ordem sejam incapazes de explicar, um universo que para ele é carente de sentido. (...) a dupla vinculação acarreta este resultado desastroso; mas o mesmo resultado é igualmente possível através de circunstâncias ou desenvolvimentos que estão além do controle ou intento humano”. (p. 241)

Ora, muitos intelectuais têm notado e afirmado que uma parcela muito grande das pessoas, nos quatro cantos da Terra, tem sido exposta a abalos quase cotidianos destas premissas de terceira ordem, em todas as esferas da vida. De minha parte, acredito nisto e, aliás, parece-me que esta condição tem se agravado a cada dia – se o leitor duvida, dê uma olhada nos jornais. Se este é, de fato, o quadro atual, as consequências do postulado acima são gravíssimas, tanto para a vida das pessoas que habitam este mundo, quanto para a continuidade deste mundo onde habitamos. Como sobreviver psicologicamente? Como não reagir com uma comunicação e, em geral, com um comportamento, não paradoxal, não “esquizofrênico”? Como seguir pensando? E é ainda mais estarrecedor concluir que não podemos nos fiar sequer no conhecimento produzido pelas ciências humanas e sociais acerca desta situação, para então podermos resolver os desafios que ela nos impõe: os próprios cientistas, inclusive eu própria e provavelmente o meu leitor, estamos igualmente submetidos a esta condição “esquizofrenogênica” ...

A solução clínica oferecida pelos autores, com base em suas experiências, aponta para um quarto nível de conhecimento. Eles partem da constatação de que a mudança das

premissas de certo nível de conhecimento exige que o sujeito consiga operar no nível superior de abstração. Por exemplo, digamos que alguém não esteja conseguindo resolver um quebra-cabeças ou operar certa ferramenta (uma chave de fenda ou o editor de textos *Word*); bem, para superar o problema neste nível primário, de operar algo (digamos, de conhecimento *da coisa*), o sujeito precisará alcançar o entendimento de *como esta coisa funciona* (ou seja, precisará alcançar o segundo nível de conhecimento, conforme a nomenclatura empregada pelos autores). Vale o mesmo para as dificuldades enfrentadas no terceiro nível de conhecimento: se as premissas operadas no terceiro nível de conhecimento não estão funcionando (ou, como bem diz a bela e triste canção de Maysa: *se meu mundo caiu*), será preciso alcançar o quarto nível de conhecimento para *aprender a levantar*⁸, para reconstruir um mundo viável, possível. Mas os autores dizem:

“... duvidamos de que a mente humana esteja equipada para lidar com níveis mais elevados de abstração sem a ajuda do simbolismo matemático ou de computadores. Parece significativo que, no quarto nível, só sejam possíveis vislumbres de compreensão e a articulação torne-se sumamente difícil, quando não impossível. (...)”

Repita-se este ponto essencial: comunicar ou até pensar sobre premissas de terceira ordem só é possível no quarto nível. Entretanto, o quarto nível parece estar muito próximo dos limites da mente humana e raramente a consciência está presente neste nível, se é que alguma vez está. Parece-nos ser esta a área da intuição e da empatia, da experiência ‘aha’, talvez da percepção imediata proporcionada pelo LSD ou drogas semelhantes e, certamente, a área onde tem lugar a mudança terapêutica, uma mudança que, após uma terapia bem sucedida, resulta impossível dizer como e por que se produziu e em que realmente consiste” (p. 243).

Note-se que, mais uma vez, apontam-se os limites da capacidade humana para o pensamento e/ou para a comunicação diante de situações *paradoxais* (no sentido lógico, conquanto no mundo real possam apresentar-se, digamos, com desconcertante desfaçatez).

⁸ Maysa Figueira Monjardim/Matarazzo (1936-1977), compositora e cantora popular no Brasil dos anos 50-70, diz na letra da canção intitulada *Meu Mundo Caiu*: “*Meu mundo caiu / E me fez ficar assim / Você conseguiu / E agora diz que tem pena de mim / Não sei se me explico bem / Eu nada pedi / Nem a você nem a ninguém / Não fui eu que caí / Sei que você me entendeu / Sei também que não vai se importar / Se meu mundo caiu / Eu que aprenda a levantar*”.

Mas a passagem prossegue, indicando o que os autores reconhecem como este “quarto nível de conhecimento”:

“À psicoterapia interessam as premissas de terceira ordem e a possibilidade de provocar mudanças nesse nível. Mas só do nível superior seguinte, o quarto, é possível modificar as próprias premissas de terceira ordem e tomar consciência da padronização de sequências no comportamento próprio e no do meio ambiente. Somente a partir desse nível pode ser comprovado que a realidade não é algo objetivo, inalterável, que “está ali fora” com um significado benigno ou sinistro para nossa sobrevivência mas que, para todos os intentos e propósitos, a nossa experiência subjetiva da existência é a realidade – que a realidade é a nossa padronização de algo que, muito provavelmente, está muito além de toda a verificação humana objetiva” (p. 243-244).

Ao pensar-se já não na escala clínica, mas na social, evidentemente não se pode contar com o duvidoso adjutório do LSD ou de uma relação diádica capaz de promover qualquer coisa de *“bem-sucedida”*, mas da qual não se possa dizer *“como e por que se produziu”*. Enquanto psicóloga social, esta é para mim a questão maior: quais seriam os “adjutórios” preconizados pela nossa civilização/cultura (greco-romano, ou ocidental, ou o que seja, mas, enfim, a “nossa”, minha e do meu leitor!) para o alcance coletivo deste quarto nível de abstração? Há tempos que muitos de nós, ocidentais, buscamos respostas aos nossos problemas através das civilizações não-ocidentais (eu própria, sempre que posso, *dou uma olhadinha* nisso). Considero esta uma atitude muito sábia, pois quando não sabemos o que fazer diante de um problema é razoável consultar outras perspectivas possíveis. Aqui, porém, pretendo ater-me ao que nos é comum, pretendo *revascularizar* nossos próprios recursos. Pois, se nossa cultura/civilização se manteve ao longo dos séculos, certamente tem também algo a prescrever sobre isto, para além de psicotrópicos e psicoterapias, ou não teria sido possível a sobrevivência psicológica (logo, também não a física) dos indivíduos e dos grupos a ela pertencentes. Bem, é minha convicção que estas “prescrições culturais” correspondem aos rituais e mitos, depois à filosofia, e à poesia, sempre, e, desde os últimos quatro ou cinco séculos, à ciência (esta à qual, com o rigor possível, meu falar deve circunscrever-se por dever de ofício).

Assim sendo (e creio que é), as lições que devo transmitir, aquelas que considero preliminares ao estudo rigoroso do *ethos* (reitero mais uma vez: a relação *como que* de moldagem contínua e recíproca entre um lugar e a vida de seus habitantes) devem enfocar *um pouco* (pois são preliminares) de etimologia e filosofia, para estabelecer a pertinência desta tomada que faço; logo em seguida, *um pouco* de poesia, para estabelecer de onde provieram as idéias com as quais debato-me (ou seja, com as idéias que instauraram a noção de *ethos* que, penso, apontam para algo de real e muito importante) e, por fim, *um pouco* de ciência para ilustrar que meu pensamento encontra seu lastro numa tradição investigativa. Esta é, em suma, a estrutura deste trabalho...

Tendo isto em mente, selecionei alguns assuntos que correspondem aos capítulos deste livreto: no primeiro (A MAGIA DAS PALAVRAS), retomo brevemente a história da palavra *ethos* e o seu uso atual, de modo a mostrar que seus significados sempre apontaram no sentido de uma ligação, inerente e objetiva, entre o indivíduo humano, seu grupo específico e a situação em que se encontram – este sentido simbólico, subjacente aos significados convencionados ao longo do tempo para o uso da palavra, por si só, justifica o interesse de se estudar o *ethos* no campo da Psicologia Social, e também o potencial heurístico de um tal estudo para o conhecimento e a reflexão sobre a realidade da vida e do mundo humano na contemporaneidade. No segundo (A PALAVRA ETHOS), trato de algumas aparições da palavra *ethos* na poesia grega antiga, em busca de extrair daí pistas a respeito de suas significações ou, dito de outro modo, em busca de vislumbrar o tipo de coisas e de relações a que tal palavra, originariamente, parece apontar na realidade da vida e do mundo – busco mostrar que o ressoar deste sentido poético originário pode trazer à luz questões cruciais acerca do *ethos* humano, suas características, estrutura e dinâmica; *cruciais* porquanto são questões necessárias a que se possa ponderar, avaliar, os modos e condições de vida vigentes na atualidade. O terceiro capítulo (A REALIDADE DO ETHOS) aborda algumas destas

questões, começando pela discussão (especulativa) sobre como nós, humanos, podemos pensar (e falar) os modos e condições de nossa própria vida – discussão que desemboca no pensamento e na linguagem poética, ainda não desbancada como única capaz de lidar com a natureza trajetiva (ao mesmo tempo, material e simbólica) da realidade designada pela palavra *ethos*. Isto posto, o capítulo avança na direção de lastrear empiricamente minha tese, de que a palavra *ethos* aponta para uma relação natural *como que* de moldagem contínua e recíproca entre um lugar e a vida de seus habitantes; nesta direção, é invocado um caso concreto relatado na literatura psicanalítica (o caso clínico de Renée, relatado por Marguerite Sechehaye na passagem dos anos 1940-1950). No quarto capítulo (O ESTUDO DO ETHOS HUMANO), procuro atestar que minha convicção na existência de uma relação (complexa e inerente, objetiva, natural) entre a vida *orgânica* e *psíquica* e o lugar *tópico* e *chorético* no qual esta vida transcorre, encontra lastro não apenas em tradições especulativas (como em Martin Heidegger e Ernst Cassirer), ou em tradições clínicas (como em Marguerite Sechehaye, Donald W. Winnicott e Jean Piaget), mas também em já sedimentadas abordagens investigativas sobre a vida coletiva (como em Gregory Batenson, Gilbert Durand e Augustin Berque) e que, ademais, tal convicção encontra lastro também no campo específico da psicologia social (Frederic Munné). Minhas palavras finais (*por ora*) expressam alguns dos meus pensamentos sobre a qualidade *ética* da vida e do mundo na contemporaneidade, e sobre seus devenires possíveis.

Acho importante dizer que ao longo de todo o trabalho negligenciei inteiramente qualquer preocupação com a exaustividade: abordei quase tão somente os autores dos quais eu gosto (ou, no caso de autores dos quais gosto, mas não inteiramente, abordei apenas suas idéias de que gosto), e evitei o quanto pude abeirar-me de polêmicas.

Na introdução de seu livro *Transformations* (1965), Wilfred Ruprecht Bion [1897-1979] lamenta o fato de não ter conseguido escrevê-lo de tal modo que pudesse ser lido independentemente de outros dois livros que escrevera antes, *Learning from Experience* (1962) e *Elements of Psycho-Analysis* (1963). Luís Cláudio Figueiredo⁹ interpreta este lamento (ou melhor, a esperança frustrada que nele se insinua) em dois passos: primeiro, seria indício de uma ambição desmesurada, megalomaniaca, ao aspirar a escrita de um livro que tornasse os demais desnecessários (mesmo que apenas os seus próprios dois livros anteriores); segundo, seria o desejo de escrever um livro tal que pudesse induzir no leitor, mediante a propiciação de um *saber sobre* transformações, a passagem para um *vir a ser* – ou seja, para um estado de capacidade plena para experienciar todas as transformações de si e do mundo (estado que tornaria inteiramente dispensável a leitura de experiências alheias transformadas em livros). Figueiredo receia, com razão, os efeitos dogmáticos que um livro assim poderia engendrar; por isto, considera feliz o fato mesmo que Bion lamentou: “...*Transformations, segundo Bion, ainda não é este livro, felizmente. Apenas por isso podemos lê-lo e dele tirar algum proveito*” (p. 17).

Sendo sincera, no fundo da alma sinto também uma pontinha de esperança de que meu modesto livrinho possa *induzir no leitor, mediante a propiciação de um saber sobre transformações, a passagem para um vir a ser* – e, sendo eu própria sua primeira leitora, acabaria por ser a primeiríssima beneficiada! Não que eu me fie nesta esperança, mas preciso dela. Afinal, será possível escrever um livro sem certa dose de esperança – ou de megalomania e dogmatismo? Acho que não! Seja como for, em sua escritura procurei concentrar meus esforços na lide com uma expectativa bem mais modesta: escrever de tal

⁹ FIGUEIREDO, Luís Cláudio. *Bion em nove lições. Lendo Transformações*. São Paulo: Escuta, 2011.

modo a não exigir do meu leitor que ele tenha, antes, lido os mesmos livros que eu própria andei lendo – a natureza interdisciplinar dos assuntos que abordei assim o exige.

Lidar com tal exigência defrontou-me com uma dificuldade importante: estabelecer um linguajar comum que permitisse a comunicação com estudiosos de diferentes áreas. A solução (aliás, muito trabalhosa) que encontrei foi distanciar-me o mais possível das definições restritivas e dos termos e conceitos excessivamente conotados com áreas disciplinares específicas, o que inclui a evitação do jargão *psi* que circunda a minha vida há quase 30 anos. Isto, é claro, sempre implica certo grau de imprecisão, que procurei contornar pelo uso quase abusivo de redundâncias e excursos explicativos (além de algumas ilustrações demasiado prosaicas e resenhas ou citações demasiado longas). O leitor queira me perdoar por isto e procure, sincera e diligentemente, re-aproximar de suas experiências de vida, leituras, área de especialidade e grau de sofisticação as coisas que aqui são ditas em linguagem comum.

Gostaria de registrar também quão desafiadora tem sido a busca pelo sentido original da palavra *ethos*, em face do fato de que me faltam muitos dos conhecimentos da história e, sobretudo, da língua grega que facilitariam este trabalho. Mesmo assim, manter o ânimo acabou rendendo muitas *lições* que, se não bastam, ajudam a avançar nesta direção – minha única intenção quando apresento, adiante, uma ligeira revisão a respeito do uso desta palavra em alguns poemas da Grécia antiga é compartilhar o que tenho aprendido com quem está na mesma busca e (ainda) vasculhou menos do que eu este assunto. Bem sei que deve haver muitos equívocos e até muitos erros crassos em meu trabalho, e na remota possibilidade de que algum helenista esteja lendo estas linhas, peço que seja benevolente em suas críticas – se vale como desculpa, lembre-se que é como professora que escrevo, num tempo em que a maioria das pessoas (inclusive os jovens universitários que estou incumbida de formar) passam ao largo dos temas que trato aqui – eu quero apenas mostrar a eles que é possível

adentrar estes temas, e que seu estudo pode ser útil para compreender o mundo contemporâneo.

Será gentil de minha parte aclarar desde já que as aborrecidas páginas que se seguem têm um único motivo: convencer o leitor a, doravante e para sempre, presentear a Via Láctea tanto quanto possa e a toda a gente. Portanto, se já o fazia, ou se disto já foi convencido pela longa epígrafe que registrei na primeira página, o melhor que faz é abandonar a leitura e ir lavar o coração à janela!

Aos que não o fizerem e insistirem na leitura, alerta: é meu dever de ofício explicar tão demoradamente quanto baste a tese que o gênio de Saint-Exupéry faz caber em poucas linhas; resta a mim e ao leitor que chegou até aqui lastimar o azar de precisarmos de demasiadas palavras para falar, e para escutar, tudo aquilo que é essencialmente simples – mas, que se há de fazer?... somos deste cerimonial e não de outro! Que estas páginas nos sejam leves!

1. A MAGIA DAS PALAVRAS

A Palavra Mágica

*Certa palavra dorme na sombra
de um livro raro.
Como desencantá-la?
É a senha da vida
a senha do mundo.
Vou procurá-la.*

*Vou procurá-la a vida inteira
no mundo todo.
Se tarda o encontro, se não a encontro,
não desanimo,
procuro sempre.*

*Procuro sempre, e minha procura
ficará sendo
minha palavra.*

Carlos Drummond de Andrade (*Discurso da Primavera*).

Como já deve ter ficado claro, minha palavra mágica é *ethos*, e ela não é difícil de encontrar: lançada no Google em meados de 2017, retornou aproximadamente 39.200.000 resultados¹⁰. E não apenas numa plataforma profana como o Google: na *Web of Science*, na mesma época, retornava 5.326 resultados – o que não é pouco, considerando-se o retorno de outros vocábulos gregos transliterados que, igualmente, estão na raiz do nome de áreas científicas importantes como a Psicologia (*psyché*, retornava 4.626 resultados), Física (*phusis/physis*, somadas, 1.392 resultados) e Política (*pólis*, 1.201 resultados)¹¹. Apenas para dar mais um exemplo, em 5 de agosto do mesmo ano a *Stanford Libraries* retornava 2.585 resultados para “êthos”, dos quais pelo menos 350 traziam “ethos” no título. Estes números

¹⁰ A busca foi feita em 21/07/2017; na ocasião, é verdade que a palavra *ethos* perdia para *ética*, sua mais reluzente derivada em português, cuja marca era de aproximadamente 57.900.000 – mas vencida de longe diversos vocábulos gregos que deixaram muito mais rastros em nossa língua, p.e.: *páthos* (12.400.000); *nómos* (9.900.000); *géno*s (3.660.000); *psyché* (2.590.000); *pólis* (686.000); *phusis* (109.000). Perdia feio, sim, para *eros*: aproximadamente 107.000.000 resultados!

¹¹ Pesquisa realizada na mesma data (21/07/2017),

podem não ter qualquer importância, mas talvez tenham: no mínimo, é curioso que uma palavra antiga e exótica seja tão largamente utilizada em nossos dias.

Pessoalmente, gosto do que é antigo e, sobretudo, de palavras antigas. Tal como os primeiros etimólogos, não posso deixar de pensar que o sentido original de uma palavra é mais “verdadeiro”; sou dada a julgar que as transformações que o tempo e o uso acarretam tendem a corromper, a adulterar, a verdade intuída no momento mesmo em que algo recebeu seu nome. Sei que esta é uma posição ingênua, e que a etimologia, hoje, já não a adota. Felizmente, outras áreas – a genealogia e a poética, por exemplo – ainda podem respaldar este meu gosto. E já não lembro ao certo quando foi que senti pela primeira vez que a palavra *ethos* poderia ser a senha da vida, a senha do mundo, mas isto já não importa – o que importa, e quero, é comunicar ao leitor os problemas que fui detectando e as convicções e expectativas que fui construindo no decorrer das minhas procuras.

Tendo escolhido Drummond como epígrafe, fico obrigada a formular ludicamente a primeira dúvida, que a esta altura já terá se insinuado ao espírito do leitor: Qual pode ser o sentido da minha temerária insinuação de que a palavra *ethos* poderia ser *a senha da vida, a senha do mundo*? Como poderia uma palavra ser *a senha da vida, a senha do mundo*? Bem, porque estou me referindo, é óbvio, à vida e ao mundo do homem. E não são as palavras, em geral, precisamente algo que faz uma das mediações mais especificamente humana entre a vida e o mundo? Não é precisamente através delas que, neste preciso momento, o leitor pode acessar parte de minha vida (intelectual, ao menos)? E, neste preciso momento, não é precisamente na leitura destas palavras que o leitor experimenta sua própria vida? Esta minha escritura, e depois sua leitura por alguns pares meus, não constitui um dos principais fundamentos e, ao mesmo tempo, uma das características mais salientes de nosso mundo (acadêmico, ao menos) comum? Será preciso dizer que isto tudo vale, tanto ou mais, para o caso em que alguém profira palavras dirigidas a si mesmo, buscando conhecimento sobre sua

própria vida e sobre seu mundo interno? Neste sentido, parece certo considerar que qualquer palavra pode, sob certas condições, vir a servir como uma espécie de *bilhete* de passagem – como palavra-passe, *passwords*, senha – para a vida e o mundo (ao menos, para uma vida e um mundo).

É mais trabalhoso responder por que *a senha da vida, a senha do mundo* me parece ser, precisamente, a palavra *ethos* – na verdade, minhas respostas a esta questão ocupam quase a totalidade deste trabalho. De qualquer modo, devo desde já ao menos indicar em que se ancora minha convicção de que a palavra *ethos* é promissora. O ponto de partida para isto não pode ser outro que sua história...

A história da palavra *ethos*

A palavra *ethos* surgiu e vem sendo empregada e transmitida desde muito tempo atrás (e ainda atualmente, como procurei mostrar em meu primeiro parágrafo); hoje, é empregada predominantemente como termo que abrange os costumes típicos de uma comunidade ou de um povo que habita um território comum, homogeneizados pelo compartilhamento de valores e normas culturais, conotando-se muitas vezes com uma apreciação positiva destes costumes (como se não pudesse haver um *ethos*, digamos, ruim). Nos campos da Retórica e da Literatura, *ethos* relaciona-se com as qualidades de um orador/escritor, sobretudo suas qualidades morais, intelectuais e verbais – reais ou cuidadosamente inventadas e exibidas – que transparecem em seus discursos e que exercem influência naqueles a quem se dirige, tanto ou mais do que o conteúdo do próprio discurso¹².

¹² O *ethos* discursivo não será objeto de atenção neste trabalho; o leitor interessado pode encontrar abertura ao assunto, p.e., em: MAINGUENEAU, Dominique. *A propósito do ethos*. O texto encontra-se traduzido ao português por Luciana Salgado, In: MOTTA, Ana Raquel; SALGADO, Luciana (Org.). *Ethos discursivo*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2011 (p. 11-30).

Um ponto importante é que, quando escrevo *ethos* estou, de modo propositalmente ambíguo, aludindo a dois vocábulos gregos: **éthos** (εθoς – grafado com *epsilon*) e **êthos** (ηθoς – grafado com *eta*). As proximidades e distâncias entre estes termos serão mais detidamente enfocadas no próximo capítulo, mas desde já é preciso dizer que seus significados não são idênticos, conquanto sejam fortemente imbricados entre si. De modo geral, os especialistas concordam que, antigamente, **êthos** (ηθoς, com *eta*) significava o *habitat*, o lugar, a morada típica de uma espécie animal, enquanto **éthos** (εθoς, com *epsilon*) significava os hábitos, os costumes, o modo de proceder característico de um animal, mas também de um homem, ou de um grupamento humano (conforme, p.e., MURACHCO, 1997; PROSCURCIN JR., 2007; SPINELLI, 2009). Embora estas semelhanças e diferenças de significado não sejam, de fato, matéria incontroversa, já isto basta para evidenciar que há proximidades entre **éthos** (εθoς, com *epsilon*, hábito, habitual), e idéias que se veiculam através da palavra *vida* (por exemplo, em expressões como “modo de vida”, “vida louca”, “vida monástica” etc.), assim como entre **êthos** (ηθoς, com *eta*, habitat, habitação) e idéias que se veiculam através da palavra *mundo* (por exemplo: “guerra mundial”, “meu mundo”, “notícias do mundo” etc.); mas pode haver mais...

Quanto à origem destes vocábulos a partir do indo-europeu, trata-se de assunto altamente especializado, do qual posso oferecer apenas um contorno muito rudimentar – e na verdade, até disto me esquivaria de bom grado, dada sua complexidade e os riscos em que incorro ao me pronunciar sobre isto; entretanto, reconhecendo a importância e a dificuldade do assunto, sinto que devo compartilhar o pouco que, arduamente, consegui descobrir. As obras que consultei reportam ambos os vocábulos, *éthos* e *êthos*, à raiz indo-europeia *s(w)e-*, sobretudo em sua forma extendida *swēdh-*, cujo sentido seria “aquilo que é próprio (de alguém ou de um grupo)”, peculiaridade, costume. Com este sentido, teria dado origem a

palavras como, no inglês: *sodality/sodalities* (irmandade/fraternidade, indicativa da associação de pessoas que possuem alguma característica comum, compartilhada, sendo *solidárias* entre si); no latim: *consuetude* (usos e costumes; o que é consuetudinário, que se pratica habitualmente, que diz respeito aos costumes de um grupo); no grego: além de *ethos* (de onde proviriam, por exemplo, ética, etologia, cacoete), também *ethno-*, grupos de pessoas que vivem juntas, nação, povo (do qual provém etnia, etnografia etc.)¹³.

Este sentido é também registrado por Besselaar: no *Índice de Raízes* que agrega ao seu livro “As palavras têm a sua história”, ele registra o significado da raiz **sue-** / **sues-** como “próprio”¹⁴. Vale a pena mostrar algumas palavras que o autor considera serem derivadas desta raiz:

- 1) *Phílos* (= “amigo”), adjetivo e substantivo grego que, a despeito de dificuldades fonéticas cuja superação o autor explica, seria um cognato do adjetivo possessivo latino *suus* (= “seu [próprio]”). Ele faz notar que “a evolução semântica de “próprio” → “caro, íntimo” é fenômeno bastante comum nas línguas indo-européias, e revela uma característica da antiga sociedade: quem faz parte do meu grupo, quer familiar, quer étnico, é para mim naturalmente pessoa de confiança, tendo todas as qualidades para vir a ser meu amigo” (II/§ 112; pp. 294). Temos

¹³ Estas informações constam de muitas obras de referência nos campos da etimologia e filologia. Reporto especialmente: 1) *The American Heritage Dictionary of the English Language* (5ª ed, Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company, 2018), disponível em: <https://www.ahdictionary.com/word/search.html?q=ethos>; 2) *Apêndice de Raízes do Indo-Europeu*, do mesmo dicionário: <https://www.ahdictionary.com/word/indoeurop.html#IRO94600>; 3) POKORNY, Julius. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern: Francke, 1959-1969. Os três volumes desta obra foram escaneados por iniciativa da Universidade Tufts (Massachusetts, EUA) e da NSF (National Science Foundation), e disponibilizado através da Academia Prisca: <https://academiaprisca.org/es/recursos/diccionario-etimologico-indoeuropeo-de-pokorny/>.

¹⁴ BESSELAAR, José Van Den. *As palavras têm a sua história*. Braga (Portugal): Edições APPACDM, 1994; p. 513. Deve-se observar que a grafia das raízes do indo-europeu podem variar bastante conforme a autoria, data de publicação e, inclusive, o objetivo da obra – no caso do livro de Besselaar, expressamente destinado ao público leigo em etimologia.

um bom exemplo disto quando dizemos a alguém: “os seus”, querendo dizer “os seus familiares e amigos, seus entes queridos”;

- 2) *Soror* (= “irmã”), na qual encontra-se o mesmo adjetivo latino *suus* (= “próprio” → “caro”, cf. acima), seguido de *uxor* (mulher), indicando uma mulher que *faz parte da minha própria família* e que, portanto, me é cara (II/§ 185; pp. 347);
- 3) Sobrinho/sobrinha, que derivam dos substantivos latinos *sobrinus* e *sobrina*, onde ocorre a raiz **sues-**. Estes substantivos “*designavam originariamente o “primo” e a “prima” pela linha materna; em seguida passaram a significar, de modo geral, “primo coirmão” e “prima coirmã”*” (II/§ 203, nota A; pp. 361);
- 4) Sogro/sogra, que “derivam do substantivo latino *socer* (gen. *soceri*) e *socra*. Em latim vulgar, esta segunda forma fazia as vezes da forma clássica *socrus* (...)”, cuja raiz é também **sue-**. O autor aponta que palavras morfologicamente idênticas ocorrem no alemão (*Schwager*) e neerlandês (*zwager*), significando “cunhado”, no sânscrito (*sváçura-*) e no grego (*hekyrós*) significando, como no latim, “sogra”. A explicação, segundo ele, pode ser alcançada analisando-se a palavra *hekyrós*: “*esta palavra compõe-se da raiz SUE- + -kyrós (relacionado com o substantivo grego kýrios [“senhor”, “dono”(...)]. Hekyrós significa, portanto, “o dono da mulher que é minha / que me é cara”, e tal dono pode ser “o pai da minha esposa”, como também “o marido da minha irmã”* (II/§ 204; pp. 362).

Em suma, todas estas *lições* indicam que o sentido originário da raiz *s(w)e-* abrange, simultaneamente, a idéia de *próprio*, de pertencente a um indivíduo, e a idéia de ser algo ou alguém familiar, pertencente ao grupo ao qual o próprio sujeito pertence, por laços de “sangue” ou de “solo” comum (daí que derive, também, para a idéia de *lugar* próprio, familiar, confiável, querido). Gostaria de acrescentar, didaticamente, que o pronome oblíquo

“se” (empregado em nosso português com funções apassivadoras, reflexivas, ou de indeterminação do sujeito) – como também os verbos “ser” e “haver” – correlacionam-se com a raiz *s(w)e-* e podem ajudar a compreender o sentido implicado nas palavras que dela derivaram. Impossível expor-se a estas lições e não se aperceber da vertiginosa circularidade de sentido que liga, nesta raiz, o indivíduo, seu grupo específico e a situação em que se encontram – daí que interesse, segundo penso, estudar o *ethos* no campo da Psicologia Social. São, enfim, estas relações de sentido o principal esteio da minha convicção de que a palavra *ethos*, sua origem, vicissitudes, mutilações e aplicações, precisa ser estudada por quem queira conhecer e pensar sobre *a vida e o mundo reais*. Não um pensar qualquer, não um pensar que apenas continue o pensar contemporâneo, mas um pensar de transição, que possa abrir um *novo começo* ao pensar sobre a vida e o mundo real (logo, um pensar que possa ser preparador de de-cisões (cf. Heidegger)¹⁵

O ethos como senha (ou: Da objetividade do ethos)

Levando-se em conta o que já foi dito, como, então, se poderia chegar a planejar mais adequadamente nossas investigações no campo das ciências humanas e sociais, sobre a vida e o mundo contemporâneos? Sendo que, por “adequadamente” quero dizer: considerando a complexidade de qualquer fenômeno que se tome por objeto; evitando reiterar equívocos, dicotomizações e mutilações que se acumularam ao longo da história do nosso pensamento; visando sempre algo além da reafirmação das ideologias que abraçamos na nossa vida comum e dos interesses mais imediatos que nos implicam no afazer científico – se não lhe causar calafrios, o leitor pode considerar tudo isto como sinônimos de *objetividade*.

¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da linguagem* [1946/1947]. In: *A caminho da linguagem*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003 (p. 52).

Aliás, o leitor atento terá percebido que nada há de novo na minha *receita*: tento apenas manter as precauções recomendadas por Francis Bacon quanto aos ídolos e noções falsas que tendem a obstruir o conhecimento da vida e do mundo¹⁶. Não que ele tenha sido o primeiro a fazê-las, nem o último, nem que eu professe todas as suas recomendações; é que julgo a forma como ele as fez a mais sagaz e clara possível. Para as relembra, invoco uma passagem na qual as advertências baconianas são resumidas por um especialista em sua obra:

(...) Bacon distingue quatro espécies de impedimentos que atuam contra nossas pretensões de obter a verdade: os "ídolos da raça" (idola tribus), decorrentes das imperfeições de nossas faculdades de conhecer – seja o intelecto, comparado a um espelho deformante que, exposto aos raios das coisas, mistura sua própria natureza à delas, falseando e embaralhando; uma faculdade refém de erros sistemáticos que ela própria é incapaz de corrigir, seja pelas suas próprias forças, seja com o auxílio da dialética; sejam as imperfeições dos sentidos, que, embora constituam a instância à qual se deve tudo perguntar na pesquisa da natureza, diz ele, "a menos que se queira delirar", são por si algo de fraco e enganador e não podem, quanto a isso, ser auxiliados pelos instrumentos inventados para aguçá-los e estender seu alcance. Em seguida, os "ídolos da caverna" (idola specus), gerados, segundo Bacon, pela diversidade própria da natureza de cada indivíduo, e dependentes das diferenças do corpo, da alma, da educação, do hábito, das circunstâncias fortuitas e do modo como são afetados pelos objetos. Já os "ídolos do foro" (idola fori) são aqueles particularmente residentes nas imperfeições da linguagem humana, enquanto que os "ídolos do teatro" (idola theatri) são aqueles pelos quais Bacon metaforicamente alude aos mundos imaginários inventados pelos diversos sistemas filosóficos vigentes, constituídos por noções fantasiosas e imperfeitas (dentre as quais ele enumera as de "ser", "substância", "elemento", "matéria" etc.) e por demonstrações defeituosas que são, nas suas palavras, os sistemas em potência. (EVA, 2006)¹⁷

Hoje, quando a vida de todos os terráqueos se encontra mergulhada em pequenos e grandes sofrimentos, perigos, dissabores; quando somos confrontados com mudanças sem precedentes no mundo; quando tantas notícias nos chegam a cada instante, e tantas delas fazem fraquejar nossa confiança no sentido, na direção e até na duração do mundo humano (nosso único mundo possível), toda prudência é necessária. Se ainda queremos ter uma vida que valha a pena ser vivida, é preciso considerar honestamente se, de fato, temos estudado direito as lições que recebemos; e também é preciso ter coragem e paciência para reexaminar

¹⁶ BACON, Francis (1620). *Novum Organum*. Aforismos sobre a Interpretação da Natureza e o Reino do Homem (sobretudo Livro I).

¹⁷ EVA, Luiz A. A.. Sobre as afinidades entre a filosofia de Francis Bacon e o ceticismo. *Kriterion*, Belo Horizonte, v.47, n.113, p.73-97, Junho 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2006000100004&lng=en&nrm=iso; acesso: 19/02/2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2006000100004>.

os problemas que temos enfrentado, o modo como comunicamos os resultados a que chegamos, as soluções que se têm apresentado, o modo como as temos debatido, as decisões que temos tomado, como as temos implementado e quais têm sido os seus resultados... Bem, esforço-me aqui para dar a minha pequena contribuição.

Mas, como eu já alertei, mesmo meu plano sendo simples e a contribuição pequena, há um longo caminho a percorrer, o qual pode ser bem aborrecido. Talvez facilite as coisas se, desde já, eu explicar um pouco melhor minha sugestão de que a palavra *ethos* é uma senha. Dizer, como Drummond e eu dissemos, que uma palavra pode ser uma *senha* pode soar quase como um pleonismo: palavras e senhas funcionam, ambas, como *signo* – ou seja, representam algo ou alguém (para outro alguém que conheça o significado da palavra ou da senha). Há infindáveis controvérsias sobre as relações entre os signos (de que as palavras podem ser exemplo) e seus significados – para mim, leiga que sou nestes assuntos, as discussões especializadas são, deveras, pantanosas. De minha parte, inspirada por algumas leituras que adiante serão referenciadas, procuro contorná-las usando uma variedade de “quase-sinônimos”: *signo*, *sinal*, *sintoma* – o primeiro, quando pretendo realçar o caráter convencional de uma palavra ou imagem empregada para evocar a idéia de algo (concreto ou abstrato, não importa); *sinal* e *sintoma*, quando pretendo realçar uma relação qualquer de inerência, mais ou menos perceptível, entre as palavras ou imagens empregadas e os significados que lhe estão associados (por exemplo, a fumaça que é *sinal* de fogo, ou a febre que é *sintoma* de uma infecção do organismo vivo).

Mas o que eu gostaria de sublinhar (e acho que o poeta também) é que tanto palavras como senhas podem também funcionar como *símbolos*, o que é um tanto diferente do funcionamento do *signo*, do *sinal* ou do *sintoma*, embora tenha um pouco de todos eles. Ocorre que esta função simbólica pode ser mais facilmente reconhecida quando se fala em

senhas, do que quando se fala em palavras, daí não ser pura redundância dizer que uma palavra é senha. As senhas (como aquelas exigidas pelas sentinelas de tesouros, ou pelo sistema de segurança do *internet bank*) implicam duas propriedades: primeiro, por uma convenção previamente estabelecida, a senha está numa relação de identidade com alguém (ao fim e ao cabo, uma pessoa); segundo, as senhas representam algo sempre além delas próprias e de seus portadores (comumente uma qualidade, um direito, uma prerrogativa). O que parece lhes conferir certa especificidade em relação às palavras comuns é o fato de que, além disso, as senhas servem a operar uma seleção, permitindo a uns, e não a outros, o trânsito e o acesso à alguma coisa ou situação bastante concreta – mas é precisamente esta aparente diferença entre as senhas e as palavras “comuns” que eu gostaria de relativizar.

Aqui, porém, talvez eu me afaste do poeta – não posso, como podem os poetas, brincar inocentemente com as palavras. Quando digo que uma palavra pode ser uma senha, quero com isto dizer que ambas podem trazer, implicada em si mesmas, certa concretude material – mas não exatamente a concretude material típica de toda forma de magia, e sim certa concretude que as aproximam, ao invés dos *encantamentos*, muito mais das *chaves* e dos *sinetes*. As senhas (tal como as chaves e os sinetes), primeiro, têm elas próprias uma certa qualidade material e nada valem se não puderem ser conhecidas, perfeitamente reproduzidas e reconhecidas; segundo, aplicam-se a proteger algo também material e nada valem se nada de valioso, desconhecido, restrito, secreto ou misterioso houver a guardar ou resguardar; terceiro, nada valem se não forem estritamente seletivas e rigidamente observadas, tanto por quem a emprega quanto por quem a autentica. Senhas, como as chaves e os sinetes, são coisas ambivalentes, que servem a abrir e a fechar, a franquear e a impedir, a admitir e a recusar; implicam sempre algo muito concreto, a que nem todos, senão aqueles que as possuem (por direito, usurpação ou falseamento – isto importa, mas agora não vem ao caso), poderão ter acesso. Neste jogo, por um lado, a sentinela, a fechadura ou o mandatário devem cumprir o

papel de fronteira; é pela *resistência* (ao fim e ao cabo, uma resistência também material) que eles operam a estrita seletividade que deles se espera (afinal, para que serviria uma fechadura que qualquer chave pudesse abrir, ou uma sentinela complacente, ou um mandatário irresoluto?); pelo outro lado, uma senha só funciona quando aplicada convenientemente nas situações em que ela, e somente ela, é requerida para que o acesso seja franqueado.

Pois bem, este me parece ser, aproximativamente, o funcionamento de tudo quanto se possa chamar de *símbolo*: não algo mágico, mas algo que opera no limiar entre as convenções culturais arbitrárias e as motivações naturais necessárias (exatamente como as senhas, as chaves e os sinetes). Estou tomando a palavra *ethos* como senha, o que implica que a quero entender como signo, sinal, sintoma, símbolo. Adiante, este tema será aprofundado com base em *lições* que nos foram legadas por pensadores que o examinaram cuidadosamente. Por ora, vem bem a calhar umas palavras de Francis Bacon, que subscrevo:

“O conhecimento dos signos prepara o assentimento, e a explicação de suas causas dissipa qualquer sombra de milagre. Ambas as coisas concorrem para a extirpação, de maneira fácil e suave, dos ídolos do intelecto.” (BACON, 1999; I/LXX; p. 56).

Agora, é preciso afastar-me de vez do poeta: quando digo que a palavra *ethos* poderia ser *a senha da vida, a senha do mundo* não digo isso num sentido metafórico (ou pelo menos não apenas metafórico), mas especialmente como uma *hipótese de trabalho*¹⁸; digo porque levo à sério o fato de que esta palavra vem, de um modo ou de outro, sendo utilizada há muito tempo; digo porque, conquanto seu escopo seja ainda nebuloso (senão controverso), ela parece catalisar grandes esperanças (ou pelo menos uma de suas derivações, a palavra

¹⁸ Utilizo a expressão “hipótese de trabalho” no mesmo sentido que lhe deu Abraham Kaplan: “Para levar a cabo uma investigação, podemos formular hipóteses de trabalho. Servem elas para orientar e estruturar a investigação, propiciando-nos algo que utilizar”. O autor prossegue, com um esclarecimento que merece ser enfatizado: “A hipótese de trabalho não é uma adivinhação a respeito do enigma, uma conjetura a respeito de qual possa ser sua resposta. É uma idéia, não acerca do resultado da investigação, mas acerca dos passos que seja conveniente dar em seguida” (In: Kaplan, Abraham. *A conduta na pesquisa. Metodologia para as ciências do comportamento*. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Herder / Edusp, 1969; p. 93).

“ética”); digo porque estou convencida de que esta palavra (senão qualquer palavra) tem valor semântico (tem significado), mas tem também um valor simbólico – é *senha* para algum aspecto objetivo da realidade vivida pelos homens que importa conhecer, seja pelo puro prazer de compreender nosso mundo, seja para nele atuar eficazmente, minorando sofrimentos e dissabores, freando seus processos entrópicos, melhorando a vida de alguns ou de todos os seres vivos...

2. A PALAVRA *ETHOS*

Palavras assim, cujo dizer de há muito retornou para o silêncio, permanecem um enigma. Será que devemos ousar pensar esse enigma? Já fazemos muito deixando que a própria poesia pronuncie para nós o enigma da palavra...

Martin Heidegger (*A Palavra*)¹⁹

Pensar o enigma da palavra *ethos* é um desafio que muitos já assumiram, e mais abaixo vou retomar algumas conclusões esclarecedoras já alcançadas entre especialistas. Antes, porém, quero levar a sério a sugestão que escolhi como epígrafe, e dar ouvidos à poesia²⁰...

HOMERO²¹

É até certo ponto assente entre os helenistas que a mais antiga aparição escrita já conhecida da palavra êthos (ἦθος, com *eta*) encontra-se na *Ilíada*²² – na verdade, ela aparece numa estrofe que se repete integralmente em duas passagens do poema²³. Permito-me, nas

¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *A Palavra* (1958). In: *A caminho da linguagem*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis (RJ): Vozes / Bragança Paulista (SP): Editora Universitária São Francisco, 2003 (p. 173)

²⁰ Cumpre registrar que, dado meu desconhecimento da escrita grega, mesmo quando as traduções que cito no corpo deste capítulo encontrem-se em publicações bilíngues, precisei recorrer à estratégia de buscar o texto grego autenticado em formato digital para poder oferecê-lo ao meu leitor. Em todos os casos, vali-me da coleção digital de materiais gregos e romanos disponibilizada pela *Perseus Digital Library*, da Tufts University (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper>).

²¹ Por fugir ao escopo deste trabalho, negligenciarei aqui as espinhosas questões que cercam a autoria e datação dos poemas homéricos. Se Homero – e mesmo Hesíodo, que logo será também mencionado – existiram de fato, se teriam sido contemporâneos (ou qual deles teria sido o mais antigo), isto é objeto de grandes controvérsias. Para o leitor interessado, limito-me a referenciar umas poucas entradas que delineiam os contornos e a irresolução destas “questões homéricas”: NIENKÖTTER, 2010; MANTOVANELLI, 2011 e OLIVEIRA, 2012.

²² Segundo os especialistas, os textos gregos mais antigos (as “Lineares”) parecem não trazer estas palavras (são contabilidades e demais coisas prosaicas). Por ora, pelo menos, devemos partir “de Homero” (ou “de Hesíodo”)...

²³ Abaixo, a citação dos referidos versos, no texto em grego disponibilizado pela *Perseus Digital Library*, conforme a nota anterior:

ὥς δ' ὅτε τις στατὸς ἵππος ἀκοστήσας ἐπὶ φάτνῃ
δεσμὸν ἀπορρήξας θείῃ πεδίῳ κροαίνων

próximas linhas, o prazer de compartilhar com meu leitor a tradução de Haroldo de Campos²⁴ para estes versos, que ele fez de modo ligeiramente diferente em cada um dos Cantos nos quais a estrofe é repetida. Para algum possível leitor que tenha esquecido o poema, não me furto a oferecer uma pálida contextualização da estrofe em cada Canto em que está inserida (e grifo em negrito a palavra portuguesa, ou forma expressiva, usada para traduzir *êthos*).

Ao final do Canto VI (506-512, vol. I, pág. 263), Heitor repreende o irmão Páris, que se deixa estar junto à sua bela e amada Helena num palácio, negligenciando assim a ferrenha batalha que os troianos travam contra os gregos do lado de fora das muralhas de Tróia. A admoestação cala fundo: logo que Heitor vira-lhe as costas, Páris enche-se de brios, toma seus paramentos e armas, e sai em busca do irmão para juntar-se a ele na batalha – a estrofe que nos interessa mostra Páris neste momento de arroubo:

*Como um garanhão bem nutrido à manjedoura,
fornida de cevada, rompendo as correias
sai galopando pelos campos a banhar-se
no costumeiro rio, clara-corrente, e altivo
ergue a cabeça, crinas soltas nas espáduas,
e no esplendor da força os jarretes o levam
à **pastagem** das éguas, assim Páris, filho
de Príamo, das alturas de Pérgamo baixa
- um sol nas armas rútilas – levado fácil
por pés ligeiros, rosto radioso. Encontra Héctor
o irmão, já de partida [...]*

εἰωθὼς λούεσθαι ἐϋρρεῖος ποταμοῖο
κυδιόων· ὑψοῦ δὲ κάρη ἔχει, ἀμφὶ δὲ χαῖται
ῶμοις ἀῖσπονται· ὁ δ' ἀγλαΐῃφι πεποιθὼς
ρίμφα ἔγουνά φέρει μετὰ τ' ἦθεα καὶ νομὸν ἵππων:

Disponível em: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0012.tlg001.perseus-grc1:6.503>

e <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0012.tlg001.perseus-grc1:15.253-15.280>

(respectivamente, *Book 6 / lines 503ff.* e *Book 15 / lines 253-280*, onde a estrofe se repete, exatamente igual).

Acesso: 29/07/2017.

²⁴ As citações provêm de: CAMPOS, Haroldo de. *Ilíada* de Homero. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002 (2 vol.).

No Canto XV (263-268, vol. II, pág. 107), novamente temos uma cena de exortação à batalha, desta feita dirigida a Heitor. O herói troiano está ferido e desanimado, e Apolo lhe vem instar a que continue lutando. Heitor deixa-se mover pelas palavras de Apolo e, num arrebatamento, recobra suas forças e seu comando sobre as tropas troianas, e redobra os ataques contra os gregos:

*Um cavalo, encerrado no estábulo,
nutrido de cevada, farto, quando escapa
do laço e galopando ganha as águas límpidas
do rio onde se banha, ergue a cabeça e a crina
soberba ondula sobre as espáduas; esplêndido,
ele exulta, e a correr busca o **pasto** das éguas.
Assim Héctor veloz pés e joelhos movia,
incitando os ginetes, pois ouvira o deus.*

É igualmente aprazível acompanhar a empolada, mas bela, tradução de Odorico Mendes²⁵ para estes versos. Para o Canto VI, versos 445-456 (pág. 257):

*De centeio cevado à manjedoura,
Do amor pungido, a claro banho afeito,
Roto o cabresto, unguíssonos cavalo
Pulsa o campo; a cabeça engala e emproa,
A crina a flutuar pelas espáduas;
Da bizzarria ufano, ágil galopa
Ao rio ameno e **aonde as éguas pastam:**
Assim de Pérgamo o Priâmeo em armas
Desce, luz como o Sol, exulta e marcha;
De pronto e lesto alcança Heitor (...)*

E para o Canto XV, versos 213-220 (pág. 533):

²⁵ MENDES, Odorico. *Ilíada* de Homero. Tradução de Odorico Mendes. Prefácio e notas verso a verso Sálvio Nienkötter. Cotia (SP): Ateliê Editorial / Campinas (SP) Editora da Unicamp, 2010.

*De cevada nutrido à manjedoura,
Do rio afeito à veia, se o cabresto
Quebra o corcel, de patas pulsa o campo,
Alça a testa, arrogante e nédio agita
Na espádua a crina: levam-no os joelhos
Aos notos sítios onde as éguas pastam:
Assim marchava Heitor, à voz de Febo,
Concitando apressado os cavaleiros.*

Como se viu, a estrofe indica que, uma vez liberto, o cavalo correrá – esplêndido, exultante, altivo – diretamente ao lugar que lhe é próprio, ao seu *êthos*. Tal lugar, como não poderia deixar de ser em se tratando de cavalos, é a pradaria *onde as éguas pastam...*

A palavra surge também na Odisséia, uma única vez, no verso 411 do Canto XIV. Este canto narra a primeira noite de Odisseu ao chegar de volta ao seu reino, Ítaca, após perigosas aventuras. Mas a deusa Atená já o preveniu de que ali, novas tribulações o aguardam: cinquenta homens audaciosos e invejosos assediam sua fiel esposa, Penélope, em busca de usurpar seu trono e seus bens. Instruído e auxiliado por Atená, Odisseu disfarça-se num velho mendicante, de modo a enganar os usurpadores até que encontre uma ocasião propícia para os derrotar – é assim, magicamente transformado num velho pobre e débil, que ele vai ter com Eumeu, seu bom e fiel porcariço, para informar-se melhor sobre o que tem se passado em seu próprio palácio. Eumeu, iludido pelo aspecto de Odisseu, não o reconhece, mas o trata com generosa hospitalidade: imola e assa um belo porco, servindo ao hóspede sua melhor porção; concede-lhe agasalhos e uma boa cama; responde honestamente e com boa vontade todas as perguntas do “velho”. É durante a conversação que os dois entretêm antes do jantar que chegam três outros porquinhos, trazendo de volta o persigal (vara de porcos) que tinham

levado a pastar em outras paragens. Vejamos os versos 407-411²⁶, que narram este momento, traduzidos por Trajano Vieira²⁷:

*Era essa a arenga que entretinha a dupla, quando
os porqueiros chegaram com o persigal,
conduzido à pocilga a fim de que dormisse.
E o preclaro porqueiro fala aos companheiros:
“Trazei-me o porco que realce e o imolemos
ao hóspede. Também teremos nossa parte,
nada mais justo a quem se exaure com suínos
dentialvos sempre. E os folgazões deglutem sem
esforço nossa faina...” Concluindo assim,
rachou a lenha com o bronze impiedoso.
Trazem um suíno extrapingue de um quinquênio.
Na lareira o depõem, (...)*

Aqui, o *êthos* é a pocilga, aonde a vara de porcos é deixada para dormir pelos mesmos porcariços que, antes, a tinha levado a pastar...

HESÍODO

O *êthos* (ἦθος, com *eta*) aparece também sob a pena (ou pelo menos sob o nome) de Hesíodo, e será agradável (depois, útil) reproduzir alguns de seus versos de *Teogonia* e de *Os Trabalhos e os Dias*. Mas antes, para um eventual leitor que ainda não teve tempo de os conhecer, vale informar de que tratam estes poemas...

²⁶ Abaixo, a citação destes versos tal como aparecem na *Perseus Digital Library*:

ὥς οἱ μὲν τοιαῦτα πρὸς ἀλλήλους ἀγόρευον,
ἀγχίμολον δὲ σύες τε καὶ ἀνέρες ἦλθον ὑφορβοί.
τὰς μὲν ἄρα ἔρξαν κατὰ ἦθεα κοιμηθῆναι,

Disponível em: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0012.tlg002.perseus-grc1:14.401-14.445>

²⁷ VIEIRA, Trajano. *Odisséia de Homero*. Edição bilíngue; tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira; ensaio de Ítalo Calvino. São Paulo: Editora 34, 2014.

Teogonia apresenta-se como um canto que ecoa revelações divinas sobre como nasceram os Deuses e a Terra, os Rios, o Mar, os Astros e o Céu, depois os Deuses deles nascidos e como dividiram entre si as riquezas e honras do mundo. Propositadamente, faço este resumo tomando por base alguns versos do próprio poema; mas é preciso sair do poema para perceber que, através desta genealogia dos deuses, compõe-se também uma genealogia das coisas todas do mundo e das leis que as regem – e às quais tudo, inclusive a vida dos seres humanos, está subordinado; enfim, uma narrativa sobre o progressivo ordenamento do cosmo, sobre o caminho que levou desde o caos primordial até ao “nosso mundo” (de Hesíodo e seus ouvintes e leitores ao tempo arcaico, mas também o nosso próprio, num certo sentido que não seria hora de discutir).

A passagem em que surge a palavra êthos encontra-se logo no início do poema, quando o poeta está louvando as nove Musas – divindades nascidas dos amores de Zeus (um Cronida, ou seja, um filho de Crono) e Mnemósina (ou simplesmente “Memória”, filha de Úrano e Géia, o Céu e a Terra – a deusa Mnemósina é a personificação da memória)²⁸. Diz o poema que as próprias Musas teriam “ditado” à Hesíodo as revelações sobre a genealogia dos Deuses que nele está registrada – e, como seria de se esperar, elas começaram por narrar o nascimento delas próprias, destinadas (tal como o poeta na Terra) a cantar no Olimpo “*a partilha e hábitos nobres*” dos deuses²⁹. Vejamos a estrofe, traduzida por Jaa Torrano)³⁰:

Na Piéria gerou-as, da união do Pai Cronida,

²⁸ A grafia dos nomes das divindades, sempre que não corresponder ao texto da tradução feita por JAA Torrano para a *Teogonia*, segue o Dicionário Mítico Etimológico de Junito Brandão.

²⁹ A tradução que consultei, de Jaa Torrano (citado na próxima nota), não traz o texto em grego; mas os versos (que em Jaa Torrano aparecem numerados: 66, 67) correspondem ao que se encontra na *Perseus Digital Library*, conforme abaixo:

*card 63: ... διὰ στόμα ὅσσαν ἰεῖσαι μέλπονται πάντων τε νόμους
καὶ ἦθρα κεδνὰ ἀθανάτων κλείουσιν, ἐπήρατον ὅσσαν ἰεῖσαι. αἱ τότε*

Disponível em:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=h=qos&target=greek&doc=Perseus:text:1999.01.0129&expand=lemma&sort=docorder>

³⁰ HESÍODO *Teogonia*. *A Origem dos Deuses. Estudo e tradução de Jaa Torrano*. São Paulo: Roswitha Kempf, 1986.

*Memória rainha nas colinas de Eleutera,
para oblívio de males e pausa de aflições.
Nove noites teve uniões com ela o sábio Zeus
longe dos imortais subindo ao sagrado leito.
Quando girou o ano e retornaram as estações
com as mínguas das luas e muitos dias findaram,
ela pariu nove moças concordes que dos cantares
têm o desvelo no peito e não triste ânimo,
perto do ápice altíssimo do nevoso Olimpo,
aí os seus coros luzentes e belo palácio.
Junto a elas as Graças e o Desejo têm morada
nas festas, pelas bocas amável voz lançando
dançam e gloriam a partilha e **hábitos** nobres
de todos os imortais, voz bem-amável lançando.*

Aqui, no penúltimo verso, Jaa Torrano traduz por “hábitos” a palavra *éthea* (ἠθεα – plural de *êthos*³¹); mas há quem a traduza por “caracteres”. De qualquer modo, a palavra neste contexto, claramente, não corresponde ao sentido de “pastagem” ou “pocilga” registrado antes na *Ilíada* e na *Odisséia* de Homero (sentidos estes que costumam ser subsumidos à idéia de “morada” / “habitat”, como adiante será explicado).

Os Trabalhos e os Dias, por sua vez, é apresentado por Hesíodo, declaradamente em seu décimo verso, como tendo o intuito de “falar umas verdades” para um seu irmão, Perses, que estaria tentando, judicialmente, obter para si próprio um quinhão maior de uma herança que, segundo o poeta, deveria ser dividida igualmente entre os dois. Mas as “verdades” que o poeta tem a dizer para Perses vão muito além da situação de disputa entre eles: são “verdades” a respeito da condição de vida dos homens, sempre subordinados à vontade e ao poder de Zeus – a quem, aliás, Hesíodo pede humildemente que escute e “endireite” (conserte, corrija)

³¹ Devo o esclarecimento a: PROSCURCIN Jr., Pedro. *Investigação fenomenológica e sentido originário do êthos (ΗΘΟΣ)*. DM FDUSP, 2007 (p. 103).

suas sentenças. A Perses (e a nós), o poeta começa falando sobre quatro raças humanas que teriam nos antecedido na Terra, e como Zeus, uma após a outra, fez desaparecer – como fará ainda com a quinta, a atual. O poema, então, se desenvolve a partir desta perspectiva escatológica que indica a precariedade da existência de todos nós (do poeta que fala, de seu irmão ganancioso, dos legisladores e juízes que julgarão a demanda, enfim, de todos os homens); é nesta perspectiva que Hesíodo fala à Perses sobre as características comuns da nossa raça, e sobre como cada um de nós deve se comportar a fim de, evitando os erros e revezes próprios de nossa condição, levar a melhor vida possível.

A *Perseus Digital Library* registra sete aparições da palavra *êthos* neste poema³², cujas passagens reproduzo abaixo, na tradução de Luiz Otávio Mantovaneli³³, grifando em negrito a palavra correspondente. As duas primeiras aparições ocorrem nos versos 67 e 78 (*59), durante o relato de um momento de cólera de Zeus – ele estava furioso porque, contrariando seus desígnios, Prometeu havia roubado fogo do Olimpo para dá-lo aos homens, de modo a

³² Os versos indicados pela *Perseus Digital Library* são:

59: ... μελεδώντας: ἐν δὲ θέμεν κύνεόν τε νόον καὶ ἐπὶ κλοπῶν **ἦθος** Ἑρμείην ἦνωγε, διάκτορον Ἀργεῖφόντην. ὥς ἔφαθ'· οἱ δ'... διάκτορος Ἀργεῖφόντης ψεύδεά θ' αἰμυλίους τε λόγους καὶ ἐπὶ κλοπῶν **ἦθος** τεύξε Διὸς βουλῇσι βαρυκτύπου· ἐν δ' ἄρα φωνήν
109: ... ἔρδειν μακάρων ἱεροῖς ἐπὶ βωμοῖς, ἢ θέμις ἀνθρώποις κατὰ **ἦθεα**. τοὺς μὲν ἔπειτα Ζεὺς Κρονίδης ἔκρυσσε χολούμενος, οὐνεκα τιμὰς
140: ... θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψε, τοῖς δὲ δίχ' ἀνθρώπων βίον καὶ **ἦθε'** ὁπάσας Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατὴρ ἐς πείρατα γαίης.
202: ... δίκης κρίνωσι θέμιστας. ἢ δ' ἔπεται κλαίουσα πόλιν καὶ **ἦθεα** λαῶν, ἡέρα ἐσσαμένη, κακὸν ἀνθρώποις ἰφέρουσα, οἳ τε
504: ... ἀνόστεος ὃν πόδα τένδει ἔν τ' ἀπύρῳ οἴκῳ καὶ **ἦθεσ** ἰλευγαλέοισιν. οὐδέ οἱ ἥελιος δείκνυ νομὸν ὀρμηθῆναι· ἀλλ'
678: ... ἡβῶι, πέμπτῳ δὲ γαμοῖτο. παρθενικὴν δὲ γαμεῖν, ὥς κ' **ἦθεα** κεδνὰ διδάξης. τὴν δὲ μάλιστα γαμεῖν, ἢ τις σέθεν

Disponível em:

[http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=h\)=qos&target=greek&doc=Perseus:text:1999.01.0131&expand=lemma&sort=docorder](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=h)=qos&target=greek&doc=Perseus:text:1999.01.0131&expand=lemma&sort=docorder)

³³ HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução e estudo de Luiz Otávio Mantovaneli. São Paulo: Odysseus, 2011 (Kouros). Notar: A numeração dos versos empregada por Mantovaneli não corresponde estritamente àquela que é empregada pela *Perseus Digital Library*. Para facilitar a consulta de trechos citados a partir de Mantovaneli na coleção digital Perseus, sua numeração será assinalada no momento da citação, em seguida à numeração de Mantovaneli, entre parênteses e com um asterisco. Aqui, fica a correspondência inversa: (* 59 = 67 + 78); (* 109 = 137); (* 140 = 167); (* 202 = 222); (* 504 = 525); (* 678 = 699).

facilitar e enobrecer suas vidas. Zeus então, premeditando anular tal benefício, determina a Hefesto que prepare em barro uma figura de donzela, com belo corpo e semblante divinal, dotada de voz e de forças para mover-se; incumbe Atená de ensinar tal figura a tecer, como o faziam as mulheres, mas com insuperável perfeição; à Afrodite, cabe infundir-lhe graça e, digamos, *sex appeal*... e assim prossegue, dando instruções aos demais deuses que terão parte na preparação desta figura, que Zeus intenta dar aos homens, como “um mal com o qual todos se alegrarão”:

*“Damos-lhe mente despudorada e o caráter fingido.”,
ordenou a Hermes, mensageiro argifonte.
Assim disse e eles obedeceram a Zeus Cronida Senhor.
Hefesto, o ínclito coxo, presto modela da terra
o ídolo: donzela no aspecto, pela vontade de Zeus.
Guarnece com um cinto e a adorna Atena de olhos glaucos.
As Graças divinas e a suprema Persuasão,
põem colares dourados em torno do colo. Coroam-lhe
com flores primaveris em torno da testa as Horas de belos cabelos.
Palas Atena ajusta toda beleza ao colo.
Então o mensageiro argifonte incute no peito
a fala falsa, o engano e o caráter dissimulado.
Por vontade de Zeus trovejante. Voz
acrescenta o arauto dos deuses e nomeia a mulher:
Pandora! (...)*

No verso 137 (*109), Hesíodo acabou de dizer como a primeira raça humana, a de ouro, desapareceu; está agora falando como eram os homens de prata, a segunda raça de homens que habitou a Terra:

*Por cem anos o filho ficava ao lado da mãe digna
crescia brincando – grande néscio – dentro de casa,
mas quando atingiam o limiar da juventude,
bem pouco tempo viviam, com dores medonhas*

*por falta de senso, pois não puderam a desmedida arrogante
conter um do outro. Nem cultuar imortais tampouco quiseram,
nem fazer sacrifícios em altares sagrados dos bem-aventurados.
É norma entre os homens, segundo o **costume**. Então
Zeus Cronida, encolerizado, os escondeu, pois honra
não deram aos deuses bem aventurados que moram no Olimpo
e ainda, depois, também essa raça ocultou debaixo da terra.*

No verso 167 (*140), a palavra *êthos* ocorre em meio ao relato já sobre a quarta raça de homens, a raça dos heróis:

*São chamados semideuses. Precedem a nossa na terra sem fim.
A estes, guerra cruel e cantos de combate.
Uns, na Tebas de Sete Portas, terra de Cadmo,
devastou, ao combaterem pelos rebanhos de Édipo.
Outros, em naves, sobre o fundo abismo do mar,
levando a Tróia por causa de Helena de belos cabelos.
Lá, é certo, envolveu alguns com destino de morte.
Outros, apartados dos homens, provendo sustento e **morada**
nos limites da terra, asilou Zeus pai, filho de Krónos,
onde habitam, com ânimo livre de cuidados,
a Ilha dos Bem-Aventurados, além do Oceano profundo.
Felizes heróis! Para eles doces frutos, espontâneos
dão os brotos da terra, três vezes ao ano.
longe dos imortais. Para eles Krónos é rei.
Livrou-o o pai dos homens e deuses
e goza agora e sempre entre eles a honra devida.*

A próxima aparição de *êthos*, no verso 222 (*202), encontra-se num momento central para o poema. Hesíodo está exortando Perses a seguir o melhor caminho para os homens: sendo mortais, e ademais sempre submissos à vontade dos deuses poderosos, é tolo e inútil ser ganancioso e agir com arrogância; melhor é trabalhar e agir com justiça. Quando os homens

não agem assim, as deusas Pudor e Partilha abandonam-nos, e o que resta é a lei do mais forte, a mentira, a violência, a inveja e a crueldade – que passam, até, a ser admiradas pelo povo. A passagem que contém o verso de interesse descreve o ressentimento da deusa da Justiça (*Díke*) diante de situações assim, nas quais a ganância e a desmedida imperam entre as pessoas, corrompendo as relações e resultando em desequilíbrios e males para toda a cidade:

*Logo, com trocas escusas, vem Juramento
e há o clamor da Justiça violada quando os homens
comedores de presentes, com trocas escusas, decidem as sentenças.
Ela acompanha, chorando, a cidade e os **costumes** do povo,
vestida de ar, portadora do mal para os homens
que a baniram e não fizeram reta partilha.*

Os dois últimos versos que cumpre apresentar encontram-se na segunda metade do poema; antes de chegar a eles, porém, é preciso ter em mente que esta parte inteira do poema é marcada pela sentença que Hesíodo dita a Perses nos versos de número 381 e 382: *Quanto a ti, se espírito e mente desejam riqueza, assim obra: trabalho sobre trabalho trabalha*. A partir daí e até o último verso (828), o poema configura-se como instruções precisas sobre coisas que não se deve fazer e sobre coisas que se deve fazer, especialmente trabalhos que se deve realizar (e o detalhamento minucioso de como se deve executá-los), isto quase a cada dia do ano. No estudo que Mantovaneli acrescenta à sua tradução do poema, ele dá uma boa interpretação disto:

“Neste ponto Hesíodo assemelha-se aos interlocutores de Sócrates nos diálogos de Platão: perguntado sobre o que é uma ação justa, ele só consegue descrever-la. Está (...) nos limites de sua linguagem e tudo o que pode fazer é descrever o que deve ser feito e tudo o que deve ser evitado durante o período de um ano. Caso Perses siga seus conselhos por repetidos ciclos anuais, a circularidade de suas ações entrará em harmonia com a circularidade do verso 382 [assim obra: trabalho sobre trabalho trabalha.] e ele poderá intuir o cosmos, o princípio norteador da ação, que embora ainda não expresse num

discurso racional, e talvez nem mesmo seja possível expressá-lo, já estava implícito no movimento do poema.” (MANTOVANELI, 2011; p. 244-245)³⁴.

Este é, então, o contexto das duas passagens que vou compartilhar aqui. A primeira, onde se inclui o verso 525 (*504), é um alerta para a necessidade de preparar-se de antemão para os rigores do inverno, com instruções muito precisas sobre o que vestir, a que horas se recolher, e assim por diante. Hesíodo descreve vividamente os ventos, as nevascas, o frio atroz, e compara a situação de vários animais e pessoas entre si, conforme estejam melhor equipados e abrigados:

*Animais arrepiam-se e põem o rabo entre as pernas,
mesmo os de pele coberta de pelo. Até estes
o frio fustiga, ainda que sejam de peito lanoso.
E atravessa o couro do boi, que não o detém
e até mesmo a cabra, de pelo longo. Às ovelhas não:
por terem velo espesso, não as atinge
o vento do norte, que faz curvar o ancião
mas não fere a pele fina da virgem
que fica em casa junto à mãe querida,
sem ainda saber das obras da dourada Afrodite.
Pós bem lavar a pele macia e ungi-la com óleo,
abundante, resguardada dentro de casa, ela se recolhe
nos dias de inverno, quando o “sem-osso” rói seu pé
em sua **casa** sem fogo, em tristes recantos,
pois o sol não lhe mostra onde buscar alimento,
mas volve sobre o povo e a cidade dos homens negros
e só mais tarde se mostra aos helenos.*

³⁴ MANTOVANELI, Luiz Otávio. Estudo: Mitologar é também filosofar. A mitologia política e a genealogia do homem bom em Os Trabalhos e os Dias. In: HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução e estudo de Luiz Otávio Mantovaneli. São Paulo: Odisseus, 2011 (pp. 139:261).

Aqui, *êthos* corresponde à **casa** do “sem-osso” (segundo Mantovanelli, mais provavelmente um polvo); deve-se notar que, para a casa aonde a virgem se resguarda Hesíodo não empregou a palavra *êthos*, e sim *oîkos* (οἶκος), como aliás acontecerá na próxima passagem em relação à casa para onde Perses deve levar sua mulher. O último verso a considerar, 699 (*678), ocorre então em meio a conselhos a respeito do casamento:

*Na hora adequada leva a tua mulher para casa,
quando não estejas longe dos trinta nem em muito
os ultrapasse. Este é o tempo do casamento.
Já a mulher, quatro anos púbere permaneça e no quinto se case.
Desposa uma donzela, para que dê bons **costumes** a ela.
Desposa, de preferência, aquela que mora perto de ti.
Esteja atento para que não te cases com a alegria dos vizinhos.
Um homem não consegue nada melhor do que mulher
dedicada, nem há pior desgraça do que a má,
parasita, que o marido, por mais forte que seja,
consome sem fogo e à velhice precoce o condena.*

Algumas leituras da palavra *ethos* na poesia de Homero e de Hesíodo

Agora, é preciso abandonar a poesia por um momento. Devo informar que alguns dos versos que acabo de trazer ao leitor são invocados, por muitos dos especialistas que consultei, para delinear o sentido mais antigo da palavra *êthos* (grafado com eta inicial); quanto a *éthos* (com epsílon inicial), a literatura traz muitas indicações, algumas controvertidas (daí que não seja viável persegui-las aqui³⁵), dizendo-se mais frequentemente que teria surgido primeiramente na escrita de Ésquilo (± 525-456 a.C.). Deixo aqui registradas três opiniões acerca do assunto:

³⁵ Ao leitor interessado, recomendo iniciar suas buscas através da *Perseus Digital Library*.

- i. (...) *ethos* ou antes *ethea* tem sempre, em Homero [Ilíada, VI, 511 ou Odisséia, XIV, 411], sentido concreto, o de habitat, de esconderijo ou de refúgio de animais. O singular só é atestado depois de Hesíodo e assume o sentido de “maneira de ser habitual, de costume ou caráter”. VERGNIÈRES, Solange (1995). *Ética e política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998 (p. 15)
- ii. Em um sentido histórico, a palavra ἦθος (*êthos* - com *éta*) é mais antiga do que ἔθος (*êthos* - com *epsilón*). 'Hθος aparece antes como “estadia habitual, lugar familiar” ou “residência, morada”, vemos isso já na Ilíada 6, 511 e Odisséia 14, 441; ou como “costume, uso” em Hesíodo em Os trabalhos e os dias, v. 136. 'Eθος por sua vez, apareceu como “costume, uso” em Ésquilo Agamenon v. 728; e em Sófocles no Filocteto v. 894. PROSCURCIN JR. Pedro. Investigação fenomenológica e sentido originário do *ethos* (ΗΘΟΣ). Dissertação de Mestrado. São Paulo: Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (FDUSP), 2007 (p. 104).
- iii. O *êthos*, grafado com *eta*, remonta a Homero, e o *éthos*, com *epsilón*, a Ésquilo, o fundador da tragédia grega. O *êthos*, na grafia de Homero, remonta ao século VII a.C., e comparece com uma significação um tanto abstrata, na medida em que designa os usos e costumes enquanto relativos a modos (genéricos) de viver, ou seja, a uma sabedoria. *Éthos*, em Ésquilo (525-456 a.C.), designa mais ou menos a mesma coisa, mas, fundamentalmente, a tradição, no sentido de o que é habitual, corriqueiro, usual, etc., e que vem a se impor como uma sabedoria. SPINELLI, Miguel. *Sobre as diferenças entre éthos com epsilón e êthos com eta*. Trans/Form/Ação, São Paulo, v.32(2), 2009, pp.9:44 (p. 9).

Por esta pequena amostra, se pode ver que vários estudiosos partem dos mesmos primeiros registros escritos. Mesmo assim, quando se vai um pouco mais a fundo no que eles têm a dizer, verifica-se que assumem diversas e intrincadas posições a respeito dos sentidos que a palavra teve entre os gregos antigos – já nos pequenos excertos acima se vê, por exemplo, que Vergnières e Spinelli avaliam de modo muito diferente o *êthos* em Homero: para a primeira, tem *sempre sentido concreto*, para o segundo, *comparece com uma significação um tanto abstrata*. É igualmente controvertido o tratamento dos significados que a palavra foi assumindo ao longo dos séculos posteriores; como ilustração, caberá apresentar três conclusões publicadas em 1997 pelo professor Henrique G. Murachco³⁶. Primeiro, a partir de uma revisão dos significados consignados a palavras derivadas tanto de *êthos* quanto de *éthos* em dicionários latim-grego derivados da tradição escolástica, ele conclui que em tal

³⁶ MURACHCO, Henrique Graciano. *Algumas considerações sobre a ética de Aristóteles: o homem na pólis e nas relações individuais*. In: HIPNOS, ano 2 /1997, n° 3, (úmero especial / Ethos, Ética (pp. 30:37).

tradição: *êthos* (ἦθος) corresponderia a algo que está “no interior, na natureza, e atua de dentro para fora” do ser (animal ou humano), enquanto que *éthos* (εἶθος) corresponderia a algo que está “no exterior, externo, e pode atuar de fora para dentro”, sendo que “em latim e em português não há resíduos de derivados de εἶθος” (p. 31). É de êthos (ἦθος, com eta) que derivam as palavras *ético* e *ética* (p. 31). Esta derivação, explica o professor Murachco, provém de Aristóteles (± 384-321 a.C.):

“[Aristóteles, ao intitular suas obras] *Ética a Nicômaco* e *Ética a Eudemo* transforma um adjetivo substantivado, no neutro plural: *τὰ ἠθικά* ou simplesmente *ἠθικά* "(as) coisas concernentes ao ἦθος "; a terceira obra sobre o mesmo assunto é conhecida sob o título latino de "Magna Moralia", em que vemos a presença da palavra latina "mos, moris, mor-" - "costume, norma, hábito" traduzindo tanto a palavra grega ἦθος quanto ἔθος" (p. 30).

A segunda conclusão de Murachco é que:

(...) de Homero aos pré-socráticos: *ἦθος* é MORADA, HABITAT, TOCA DE ANIMAIS: em Homero (*Íliada*): Z, 511; O, 268:

ρίμφα ἐ γούνα φέρει μετὰ τ' ἦθεα καὶ νομὸν ἵππων (... o cavalo que sai do estábulo) velozes, os joelhos o levam para o seu **habitat** e pasto dos cavalos (loca consueta etpascua). E em (*Odisséia*), 411:

τὰς μὲν ἄρα ἔρξαν κατὰ ἦθεα κοιμηθῆναι (... e eles levaram os porcos ao **estábulo** para dormir (in stabula ad cubandum).

Em Hesíodo nos "Os Trabalhos e Dias", 166:

τοῖς δὲ δίχ' ἀνθρώπων βίοντος καὶ ἦθε' ὀπάσας
Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατήρ ἐς πείρατα γαίης. ... (e, separado dos homens tendo-lhes dado sustento e **moradas**. Zeus Kronida, pai, os faz habitar nos confins da terra);

na mesma obra, 525:

ὅτ' ἀνόςτεος ὄν πόδα τένδει ἐν τ' ἀπύρῳ οἴκῳ καὶ ἦθεσι λευγαλέοισιν. (sob o vento boreal... o sem osso [polvo] rói seu próprio pé em sua **casa** sem fogo e seu deplorável domicílio),

na [Teogonia], 65-67:

... ἐρατὴν δὲ διὰ στόμα ὅσσαν ἰεῖσαι
μέλπονται πάντων τε νόμους καὶ ἦθεα κεδνὰ
ἀθανάτων κλείουσιν ... (... junto às Musas as Graças e Desejo pela boca amável voz lançando cantam os costumes de todos e gloriam os nobres **caracteres** dos imortais")³⁷.

Note-se que, embora cite a tradução da Teogonia feita pelo professor Jaa Torrano que, como vimos acima, tomou por “hábitos” a palavra *éthea*, Murachco opta por traduzi-la por

³⁷ Murachco prossegue, citando passagens de Empédocles e Heráclito; todavia, seria um prolongamento desnecessário ao que se pretende aqui.

“caracteres”, inspirando-se “na tradução latina ‘ingenium’, *engenho, o que se gera dentro, e daí natureza, caráter*”, como ele próprio explica (p. 32). Depreende-se desta ressalva sua intenção de enfatizar a diferenciação entre “hábito”, que apontaria para o comportamento manifesto do indivíduo, o que ele *faz* costumeiramente e que qualquer um pode ver, e “caráter”, que indicaria algo interior ao indivíduo, algo que não pode ser diretamente visto por outrem, senão que apenas pode ser inferido daquilo que se observa o indivíduo fazendo – uma distinção coerente com o assentimento de Murachco quanto aos sentidos assignados pela tradição escolásticas, na qual corresponderia: ao vocábulo grego *éthos*, grafado com épsilon, algo que está “no exterior, externo, e pode atuar de fora para dentro”; e ao vocábulo *êthos*, grafado com eta, algo que está “no interior, na natureza, e atua de dentro para fora” do ser.

A terceira conclusão de Murachco que cabe ressaltar diz respeito à tradução latina das obras aristotélicas, em que a palavra *Ética / ética* (*Ηθικὰ / ἠθικά*) é convertida em *Moralia* (a partir de “mos, moris, mor-” - “*costume, norma, hábito*”), estendendo-se este mesmo sentido latino para traduzir *tanto a palavra grega ἦθος quanto ἔθος*” (p. 30). Ora, Murachco sublinha dois embaraços desta tradução: primeiro, que se perde o sentido original do *êthos* como morada, habitat, lugar de vida, subsistindo apenas o sentido de costumes, o que é costumeiro, habitual (originalmente, o sentido que se atribuía ao *éthos*); segundo, que “mos, moris, mor-” tem, para um romano da época de Cícero (106-43 a.C.)³⁸, um sentido bem mais estrito do que o “costume, hábito” do original grego: para os romanos, teria o sentido de “moral oficial”, “norma de conduta” (algo como “moralidade”, “bons costumes”, “bons hábitos”, querendo dizer: “moralidade, costumes ou hábitos romanos”) – daí que, por via do Direito Romano e da Igreja Católica, o termo tenha vindo a adquirir o valor de adjetivo (como

³⁸ Conforme Murachco, citado, nota 2, pág. 37: “Cícero (...) teria sido o primeiro a traduzir ἠθικός por moralis (...) ‘... porque refere-se aos costumes o que eles (os gregos) chamam ethos; nós costumamos chamar a parte da filosofia sobre os costumes’ ...”.

quando se diz que alguém agiu de modo *ético* ou *anti ético*, o que, evidentemente, só pode ser dito havendo um parâmetro normativo do que seria a conduta ética na situação dada).

Estas conclusões de Murachco suscitam interessantes questões acerca dos empregos atuais, seja da própria palavra *ethos*, seja de suas derivadas; mesmo assim, deve-se ressaltar que informam menos sobre os sentidos originários do que sobre as modificações de sentido impostas pela apropriação que os romanos fizeram desta palavra. De qualquer modo, estes exemplos são apenas uma pequena amostra do verdadeiro emaranhado de posições assumidas pelos estudiosos em relação a muitos pontos, a começar pela questão de qual dos dois termos, *éthos* ou *êthos*, seria o mais antigo do ponto de vista etimológico, e se haveria, de fato, diferenças de significado entre eles – ademais, entre os que admitem que haja uma diferença, qual seria ela. É comum, por exemplo, considerar-se – tal como faz Murachco – que *êthos* remeteria a uma fonte de motivação interior ao sujeito da conduta, enquanto o *éthos* remeteria a uma fonte exterior ao sujeito; mesmo assim, há divergências quanto à natureza destas fontes e à relação entre ambas (por exemplo: pode-se pensar que o *éthos* reporte-se, sobretudo, aos hábitos adquiridos, mas uns enfatizam a educação e as normas impostas “de fora” ao indivíduo, outros, certa constituição tendente à docilidade, ou tendente à temperança, e assim por diante). Disto deriva que cada autor ofereça uma diferente constelação de outros termos aos quais, em sua visão, o *ethos* estaria relacionado (e há tantos e tão díspares, que não seria útil elencá-los aqui). Outras convergências e divergências dizem respeito à datação histórica dos documentos disponíveis que trazem registros escritos dos dois termos em questão; outras decorrem ainda das exegeses efetuadas em diferentes obras/autores quanto ao uso do termo – dentre eles, mais que todos Aristóteles, dados os títulos de suas *Éticas*; também Heidegger, dada sua revisão do sentido original da palavra *ética*. Finalmente, há ainda as diversas apreciações quanto à pertinência ou impertinência das traduções do grego ao latim... Em suma, a lição maior aqui é: paciência! Mas não reporto estas dificuldades todas para

desanimar o leitor, e sim para mostrar quão densa, espessa, opaca, pode ser já em si a palavra *ethos*, com suas diferentes grafias (para nem falar na fonação), suas diferentes traduções, seus diferentes usos no tempo etc. – disto se pode intuir quanto há a estudar para vislumbrar aquilo que a palavra aponta, ou os sentidos que assumiu, assume ou poderá assumir. Logo, seria despropositada qualquer tentativa de deslindar aqui estas controvérsias e, mais ainda, qualquer posicionamento quanto a elas. Por outro lado, o quanto da palavra *ethos* se falou e fala deve, penso, ser indício de que valha a pena investiga-la...

O ressoar da poesia

Para encerrar este ponto, quero retomar a epígrafe que para ele escolhi: *Palavras assim, cujo dizer de há muito retornou para o silêncio, permanecem um enigma. Será que devemos ousar pensar esse enigma? Já fazemos muito deixando que a própria poesia pronuncie para nós o enigma da palavra...* Bem, após deixar que a poesia pronunciasse para nós um pouco do enigma da palavra *ethos*, creio que estamos em melhor posição para ousar, ao menos, deixar ressoar em nós seu enigma, em busca de respostas à questão que procurei aclarar logo no início: a que tipo de realidade tais termos – *êthos* e *éthos*, ou sua condensação em *ethos* – se referem?

Ancorando-me nas colocações acima, parece razoável partir da consideração de que a palavra *êthos* corresponde, em Homero, à idéia do *habitat*, com a qual estamos bem familiarizados: ambiente no qual se estabelece o intercâmbio imediato entre os seres vivos e os recursos que lhes são essenciais para cumprir com suas funções vitais, entendendo-se por

“ambiente” os elementos e condições externos que envolvem, influenciam e afetam a vida e o desenvolvimento de um organismo ou população³⁹.

Entretanto, penso que é preciso distinguir entre a morada natural (por exemplo, a pradaria para o cavalo) e a morada construída pelo homem para aprisionar os animais que domestica: não é pequeno o contraste entre os dois empregos da mesma palavra *êthos*: na *Ilíada*, representa a pradaria, o pasto das éguas, para onde o cavalo corre assim que se veja livre do cabresto; na *Odisséia*, a pocilga onde os porcos são mantidos presos: o leitor deve ter percebido que algo de macabro insinua-se dos versos da *Odisséia* que foram transcritos acima: Eumeu manda que os outros porqueiros lhe tragam “o porco que realce”, ou seja, que se destaque dos demais, para o abater, assar e comer – pois bem: é na pocilga, no *êthos* dos porcos, que o desditado porco “extrapingue” (extragordo) foi buscado, mas aqui se trata de um lugar construído onde os homens mantêm os porcos, para que de suas vidas e carnes possam dispor conforme lhes convenha.

Nas passagens da *Ilíada*, ao contrário, a palavra *êthos* refere-se ao lugar onde o cavalo encontra o que necessita, precisamente do modo que ele está adaptado para usufruir: terreno plano para galopar, água para beber e erva para pastar, éguas para acasalar; um lugar em que tudo pode ser assimilado por ele sem maiores problemas. Pode-se dizer que o “pasto das éguas” é o lugar onde o cavalo encontra a perfeição de seu próprio ser, daí que seja o lugar para onde se dirige ao ver-se liberto, o lugar onde quer estar; daí que ali sinta-se à vontade, potente, que sacuda a crina, ufanando-se de sua própria beleza! Quanto aos porcos da *Odisséia*, se pudessem romper a tramela da pocilga, para onde iriam?

É natural que estes pensamentos, de pronto, leve ao caso dos homens: onde podemos encontrar a perfeição de nosso próprio ser? Como é nosso *êthos*? Para onde nos dirigimos

³⁹ Conforme os descritores “habitat” e “ambiente” da Biblioteca Virtual: <http://decs.bvs.br/cgi-bin/wxis1660.exe/decsserver>

quando estamos livres? Penso que uma boa imagem disto nos é dada pela passagem de *Os trabalhos e os dias*, quando Hesíodo conta sobre o destino dos heróis apartados dos homens da quarta raça, que foram asilados por Zeus na Ilha dos Bem-Aventurados...

O que eu quero sublinhar nesta passagem é, antes de mais, que Hesíodo distingue em seu verso *sustento* (βίωτος / vida, subsistência) e *morada* (ἦθε' / *êthos*) – note-se que isto não ocorre na *Iliáda* de Homero, quando o *êthos* pode ser traduzido por *pasto* ou *pastagem*, sendo a um só tempo o sustento e a morada dos cavalos e éguas. Depois, sublinhar que há muita coisa entremeada ao sustento e morada providos por Zeus a estes semideuses (logo, igualmente semi-homens): Zeus sustenta suas vidas, primeiramente porque, diferenciando-os dos demais homens, lhes concede uma espécie de vida pós-morte, e sustenta suas vidas porque lhes concede morada na Ilha dos Bem-Aventurados; assim, estes homens especiais podem habitar esta ilha especial inteiramente livre de cuidados: não é preciso cuidar de sustentar-se, pois que as árvores da terra lhes dão espontaneamente seus doces frutos, três vezes ao ano; também não é preciso cuidar de proteger-se de outros homens, pois que a ilha situa-se além do Oceano profundo, nos limites da terra sem fim; nem é preciso temer as querelas dos deuses, pois encontram-se longe dos imortais; por outro lado, não lhes falta nem mesmo um deus a cultuar – coisa que, como o mesmo poeta indicou uns versos antes, *é norma entre os homens, segundo o costume (êthos)* – pois que Zeus libertou Krónos para que reinasse na ilha e ali fosse honrado para sempre...

Na verdade, cada uma das palavras e versos que sublinhei pode desdobrar-se em luminosas reflexões quanto aos seus significados, e a partir de vários pontos de vista⁴⁰. Mas meu ponto é outro: é que a maioria de nós não tem nenhum cabresto ou tramela a nos prender,

⁴⁰ Como exemplo, menciono a interpretação oferecida pelo geógrafo e orientalista Augustin Berque acerca dos versos de Hesíodo que aludem à doação dos frutos feita pela terra aos homens de modo espontâneo, ou melhor, automático: tratar-se-ia de uma denegação, efetuada pela classe ociosa, para elidir a consciência da exploração do trabalho camponês – mas não caberia discutir aqui a pertinência ou impertinência desta e de outras interpretações.

então, porque mesmo quando estamos num lugar que nos provoca frustração, raiva, temor, tristeza, angústia, nossos joelhos não nos levam para um lugar aonde possamos encontrar a perfeição de nosso próprio ser? Um lugar onde queiramos estar, onde possamos sentir-nos à vontade e belos?

A pergunta pode soar despropositada, mas é colocada reiteradamente, de um modo ou de outro, por todos nós, o tempo todo – se há quem queira negá-lo, trago em meu apoio um testemunho qualificado, que nos vem das palavras do professor Antonio da Costa Ciampa (1986):

“Onde está esse mundo que nos permita ser humanos, no qual as condições necessárias para a incessante concretização da identidade humana existam? (...) Falta-nos a resposta. Todo mundo (literalmente) ainda não encontrou este mundo”⁴¹

Ainda hoje, mais de três décadas depois, parece que não encontramos uma resposta. Vejamos um testemunho recente sobre isto: um *meme* circulou pela internet durante algum tempo, tendo por base a imagem de Zygmunt Bauman (1925-2017), o sociólogo polonês que se notabilizou pela denúncia distópica do caráter líquido, lábil, inseguro, desumano, frustrante, dos tempos atuais. Era mais ou menos assim⁴²:

⁴¹ CIAMPA, Antonio da Costa (1986). *A estória do Severino e a história de Severina. Um ensaio de psicologia social*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1993; pp. 237

⁴² Não sei quem fez o dito *meme*, mas aparentemente são filósofos já que o *site* que o divulgou intitulava-se “Filósofos Obscenos”. Infelizmente, não consegui recuperar a imagem original; a que está inserida na próxima página é uma reprodução, feita por um de meus orientandos de mestrado (Pedro Teixeira Carvalho, a quem sou grata).

Há nisto alguma dose de verdade? Certamente, o(s) autor(es) do *meme* achava(m) que sim, e também todos aqueles que riem diante dele (o caro leitor riu?). Isto é algo que sabemos desde Freud (1905): o chiste (e o *meme* é uma forma de chiste) é um processo social, exigindo um ajuste psíquico muito fino entre seu enunciador e seu receptor. Para rirmos de um chiste é preciso que possamos reconhecer imediatamente alguma veracidade em seu enunciado e, sobretudo, é preciso que experimentemos diante deste reconhecimento a mesma inibição experimentada por seu autor. Noutras palavras, o chiste nos faz rir porque diz, inopinadamente, algo que já sabíamos e queríamos dizer, mas que, provocando em nós sentimentos de vergonha e temor, não ousávamos dizer. Sim, *o mundo está uma merda líquida*! Talvez não como consequência das causas elencadas por Bauman para explicar a liquefação da ética e moralidade na era pós-moderna, mas, de qualquer modo, uma *merda líquida* que, queiramos ou não, é difícil ignorar. Este é o ponto: creio que, no momento, a questão mais candente para as ciências humanas e sociais é o sentimento de frustração, de desamparo e desespero, de infelicidade, de desumanização, de fim-do-mundo, que assola multidões...

É preciso, enfim, perguntar: por que os joelhos de grande parte de nós não sabem nos levar ao nosso *êthos*? Isto sempre foi assim? Para quem, hoje, não é assim? Ou, para quem assim preferir, é preciso perguntar ao modo de Ciampa (já mencionado):

“(...) precisamos nos perguntar quem somos. Principalmente quem queremos ser, tendo em vista quem somos hoje e quem fomos ontem. Essa pergunta, sem uma resposta prévia, pode nos assustar. Talvez seja o que Heidegger nos fala: ‘ao nos afastarmos da representação do homem como animal racional, esse afastamento é um salto. Um salto que salta – num abismo, enquanto não nos abandonamos. Se nos abandonamos (morte?) o ser, que só junto a nós pode ser, pode, então, pre-sentar-se (vida!)’” (pp. 241).

Ou, ainda, ao modo de Eugene Enriquez⁴³ (que a seu modo aprofunda, ou avança, o questionamento de Ciampa):

“Por que os homens, dizendo-se guiados pelo princípio do prazer e pelas pulsões de vida, aspirando à paz, à liberdade e à expressão de sua individualidade e, dizendo-se conscientemente desejar a felicidade para todos, criam, freqüentemente, sociedades alienantes que mais favorecem a agressão e a destruição do que a vida comunitária? Por que as instituições, que os homens edificam, funcionam mais como órgãos de repressão do que como conjuntos onde a aceitação da regra favorece a sua própria realização e a constituição de uma identidade sólida e maleável?” (p. 12)

O que, em todo o caso, não se evita é que temos uma representação de nosso *êthos* (habitat, morada, lugar) menos nítida a cada dia. Fala-se muito em *ethos*/ética, mas parece ser uma tagarelice inócua. Afinal, qual é nosso *ethos*? O que é um bom lugar de vida e o que são bons hábitos e costumes? O que será uma vida que valha a pena ser vivida?

Talvez tenhamos perdido nosso *ethos* natural, e estejamos – como os porcos cuidados por Eumeu e os outros porcarinhos de Ítaca – vivendo uma vida votada a suprir um sistema que nos ultrapassa e que compreendemos sempre insuficientemente. Mas não estou me referindo ao sistema político-econômico instaurado em nosso planeta – este, até que compreendemos

⁴³ ENRIQUEZ, E. (1983) *Da horda ao Estado. Psicanálise do vínculo social*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1990; pp. 12. cabe notar que, na apresentação deste livro (donde se retira a citação acima), o autor traça dois “diagnósticos” alternativos, mas contrastantes e irreconciliáveis, frequentemente aventados para a sociedade contemporânea: no primeiro, uma sociedade sujeita a convulsões e *tentada* pelo apocalipse; no segundo, uma sociedade em processo de desenvolvimento na direção da autonomia e realização humanista. Parece-me que, também neste caso, as mais de três décadas passadas não alteraram significativamente o quadro.

razoavelmente bem. Todavia, se não o conseguimos transformar à despeito do quão irracional e iníquo ele se mostre, talvez seja porque para transformá-lo seria preciso compreender algo *fora* dele. Fique claro, porém, que não estou sugerindo uma busca metafísica, para a qual não possuo nem a formação nem o talhe necessário.

Poderiam as ciências humanas e sociais contribuir para uma redescoberta do sentido real do *ethos*? Creio que sim, embora pense que não é tarefa fácil nem simples. Algumas vezes me parece que as ciências humanas e sociais estão demasiado aderidas aos descaminhos históricos abertos ao tempo de Hesíodo, quando foram traçados os contornos de um *ethos* político, em contraposição ao *ethos* heroico, guerreiro, de Homero. Muitos percebem que, ao longo dos séculos, estes novos valores sustentaram a edificação de todo o arcabouço de pensamento no ocidente; Nietzsche criticou muito duramente toda a falsa, mas bem-falante, polidez com que estes valores serviram a um apequenamento da vida humana. A perspectiva, relativamente recente, aberta por Martin Heidegger a respeito da ética, sobretudo a retomada de seu sentido como “morada” é, muitas vezes, tomada como um ponto de virada, e tem inspirado muitos psicólogos contemporâneos – entre os quais, até certo ponto, posso me incluir. Contudo, não posso deixar de me perguntar como a “morada como linguagem” pode ir além do exaurimento do *ethos* político de Hesíodo. Penso que isto exigiria uma independência de espírito frente aos “ídolos do foro” que, sinceramente, parece estar perdida pela maioria de nós, senão por todos – e disto os cientistas humanos e sociais não estamos isentos. Sobretudo não estamos isentos de certa idealização humanista, certa crença homogênea e sem lastro empírico nos poderes do pensamento e da argumentação lógica para a construção de consensos, certa ilusão quanto aos poderes da educação para a construção de laços sociais benignos, respeitosos, igualitários, justos etc. – talvez sejamos até os mais suscetíveis a tais atitudes otimistas, sempre movidos pela idéia de que o mundo deve e pode ser aperfeiçoado, reinventado, e que não há limites para isto.

O otimismo não é, de fato, um defeito; entretanto, pode se colocar em antagonismo à uma observação mais direta do que acontece à nossa volta, pode levar a negligenciar indícios de que, eventualmente, estejamos trilhando um caminho errôneo. Isto seguramente tem relação com o fato de que, em inúmeras situações contemporâneas, hábitos e costumes individuais e coletivos (nosso *éthos/ethéa*) tornem-se, a cada dia, mais *líquidos*, nebulosos (por vezes, angustiantes); que lugares de vida sejam, a cada dia, degradados. Pense-se, como um exemplo, nas comunidades tradicionais das cidades litorâneas assediadas pelo turismo de massa...

As questões que coloquei acima, sobre qual é o nosso *ethos*, o que é um bom lugar de vida e o que são bons hábitos e costumes, o que será uma vida que valha a pena ser vivida, não são perguntas retóricas. Receio que, ou bem conseguimos encontrar respostas muito claras e *sólidas* a tais perguntas, ou bem o tipo de *otimismo* que mencionei acima poderá degradingolar numa complacência diante da liquidez dos tempos atuais que podem vir a, digamos, *intoxicar* de vez nossos lugares e nossas vidas⁴⁴.

⁴⁴ Recentemente, Eda Tassara e José Oswaldo Soares de Oliveira propuseram o conceito de *ecossistemas tóxicos*, que corresponderiam a *áreas pontuais ou extensivas contaminadas quimicamente e impróprias e/ou indevidas ao uso social*, como uma categoria complementar àquelas preconizadas pelo geógrafo Aziz Ab'Saber para a descrição de paisagens. A professora Eda considerou algumas vezes, em comunicação pessoal que mantivemos, a conveniência de ampliar esta definição para englobar situações de toxemia socioambiental ligadas a alterações na ocupação de territórios que venham a alterar drasticamente os modos de vida de seus habitantes. Desde a perspectiva que estou defendendo quanto ao *ethos* humano, esta ampliação parece inteiramente pertinente.

3. A REALIDADE DO *ETHOS*

O que se espelha na linguagem, esta não pode representar. O que se exprime na linguagem, nós não podemos exprimir por meio dela.

O que pode ser mostrado não pode ser dito.

Ludwig Wittgenstein (*Tractatus Logico-Philosophicus*; 4.121; 4.1212)

Se à palavra *ethos* não correspondesse algo concreto na realidade objetiva, na realidade do *mundo*, provavelmente ela não teria guardado a força que guardou, não suscitaria tanto falatório; se este “algo” não tivesse importância subjetiva, importância para a *vida* das pessoas, provavelmente a força da palavra que o aponta não se redobraría, o falatório não aumentaria, a cada momento de crise, como agora. Mas: o que seria esta “algo” apontado pela palavra *ethos*? Há vários modos de encetar esta busca, conforme se esteja lidando com uma ou outra teoria ontológica e gnoseológica, isto é, conforme nossas próprias concepções sobre o ser e o conhecer – concepções momentâneas, fique claro, pois elas vacilam e mudam o tempo todo. Aliás, caberá interpolar aqui um *queixume*: em minhas próprias buscas pelo *ethos*, tenho precisado enfrentar um árduo trabalho, para aclarar e esquematizar para mim mesma a minha própria compreensão do que são a vida e o mundo, e do caminho mais adequado para buscar conhece-los melhor. Mas não vou, em momento algum, ocupar-me de apresentar e discutir as várias especulações ontológicas e gnoseológicas às quais vim a me expor nestas revisões – primeiro porque, de pensar-se já há muito tempo, veio a se formar um revoltoso oceano de idéias e argumentos no qual é muito fácil soçobrar; segundo porque, a meu ver, estas não são questões que se possa debater com proveito. Isto posto, direi apenas que este capítulo tem como propósito apresentar umas quantas lições que podem ajudar na busca pela *realidade* do *ethos*...

Como conhecer o *real*?

Esta pergunta: “como conhecer o real?” é deveras desconcertante. Parecerá tola demais para uns, pretensiosa demais para outros. Nada posso fazer quanto a isto, pois foi sem querer que a encontrei e com ela tenho lidado – a duras penas, pois a formação em psicologia em meu tempo não oferece muitos recursos para isto. Gostaria de deixar bem claro que ao dizer “realidade” tenho em vista, antes de mais, que o real é composto por coisas que ocupam lugar no espaço (a *res extensa* de Descartes); todavia, não descuro que só é possível pensar aquilo que, destas coisas, se pode perceber. E ocorre que, das coisas, os seres humanos percebem não apenas suas propriedades particulares e momentâneas, mas também o modo característico como interagem com outras coisas e os processos de transformação que decorrem destas interações. De fato, o tempo todo verificamos a *realidade* destes processos materiais em tudo que nos rodeia e, mais que isto: abstraímos mentalmente as proporções entre as coisas e as regras gerais que parecem presidir suas combinações e transformações e, depois, testando a pertinência destas abstrações, as corrigimos e aperfeiçoamos. Ora, dizer isto não é mais que colocar-se fora da polêmica materialismo *versus* idealismo, o que me parece ser a atitude mais consequente a ser adotada e, aliás, esta parece ser a posição que atualmente predomina nas ciências da natureza. Veja-se, por exemplo, a avaliação de Milton Vargas⁴⁵:

(...) é um pressuposto da ciência moderna que toda teoria verdadeira deve conformar-se com resultados de experiências. Contudo insiste-se, sob o aspecto metodológico das ciências modernas, que a experiência científica deve, por sua vez, ser organizada e interpretada de acordo com a teoria. Portanto, o fenômeno observado e experimentado já tem em si a marca do pensamento humano. Dessa forma, assim como não se pode aceitar o idealismo como teoria da realidade radical, também não é possível aceitar o realismo. É possível sustentar-se haver complementaridade entre a mente humana e o mundo físico de tal ordem que suprimindo um dos polos o outro desapareceria. A realidade radical, isto é, a fonte de onde brota toda a realidade com que nos defrontamos, contra a qual esbarramos, controlamos ou

⁴⁵ VARGAS, Milton. História da matematização da natureza. In: Estudos Avançados 10 (28), 1996 (249-276).

somos por ela subjugados no cotidiano de nossas vidas, é uma dualidade polar: mente-mundo que ainda não foi suficientemente analisada e compreendida pela filosofia (p. 273).

Vargas considera que esta realidade dual, misto de idéia e matéria, expressa-se nas equações matemáticas comprovadas experimentalmente, sobretudo nas equações da teoria da relatividade e da mecânica quântica:

“Estas equações – que vão além da capacidade intuitiva da mente humana – evidentemente têm origem mental, mas revelam aspectos da realidade que nos impedem tanto de tomar posição idealista quanto realista. Elas estão se impondo, como modelos sugestivos de uma futura teoria metafísica da realidade radical, àqueles que se interessam por procurar compreender a essência da natureza” (p. 273).

O mais interessante, no caso, é que embora ambas as teorias sobre o mundo físico – a relatividade geral (macrofísica) e a mecânica quântica (microfísica) – venham sendo, pelo menos até o momento, corroboradas pela experiência científica, elas não nos oferecem uma visão coerente do mundo. É o que afirma, por exemplo, Carlo Rovelli⁴⁶: *“Duas teorias pródigas em dons e fundamentais para a tecnologia atual, que mudaram nosso modo de viver. No entanto, as duas não podem estar ambas corretas, ao menos em sua presente forma, porque se contradizem reciprocamente”* (p. 48). Para ele, a tentativa mais promissora de resolver o problema é a combinação das duas teorias numa nova, a da Gravitação Quântica em Laços...

Uma perspectiva alternativa é pensar que a realidade pode apresentar diferentes níveis, irreduzíveis um ao outro (ou, pelo menos, que devemos lidar como se assim fosse, até que se alcance a teoria unificadora aguardada por Rovelli). Esta alternativa é sugerida pelo físico

⁴⁶ ROVELLI, Carlo. *Sete breves lições de física*. Tradução de Joana Angélica D’Avila Melo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

romeno Basarab Nicolescu (2009)⁴⁷. Ele nos lembra que “‘*realidade*’ é uma das palavras mais ambíguas de todas as línguas do mundo. Todos nós acreditamos saber o que é a realidade, mas, se nos interrogarmos, descobriremos que há tantas acepções dessa palavra quanto habitantes sobre a terra” (p. 1). Isto não é, porém, justificativa para abrimos mão dela – ao contrário: Nicolescu assume em seu próprio nome (e eu também) a afirmação de Wolfgang Pauli, em 1948: “(...) a formulação de uma nova idéia de realidade é a tarefa mais importante e mais árdua de nosso tempo”⁴⁸. Ele mesmo, Nicolescu, oferece certa definição de “realidade”:

Entendo por Realidade, primeiramente, o que resiste às nossas experiências, representações, descrições, imagens ou formalizações matemáticas. É preciso também dar uma dimensão ontológica à noção de Realidade, pois a Natureza participa do ser do mundo. A Realidade não é somente uma construção social, o consenso de uma coletividade, um acordo intersubjetivo. Ela apresenta também uma dimensão trans-subjetiva, pois um simples fato experimental pode arruinar a mais bela teoria científica. (p. 5).

Entretanto, Nicolescu considera que a realidade não é unitária, e que “O principal impacto cultural da revolução quântica foi, certamente, o questionamento do dogma filosófico contemporâneo da existência de um único nível de Realidade” (p. 5)⁴⁹. Para ele, os desenvolvimentos da mecânica quântica não apenas exigem a revisão da hipótese de uma realidade unitária, mas orientariam também na direção de uma revisão da lógica clássica. Sobretudo, Nicolescu defende uma revisão do axioma do “terceiro excluído”, e apresenta como alternativa a proposta de Stéphane Lupasco (1900-1988), de uma “lógica do antagonismo”, na

⁴⁷ NICOLESCU, Basarab. *Contradição, lógica do terceiro incluído e níveis de realidade*. In: *Ateliers sur la contradiction. Nouvelle force de développement en science et société*. Saint-Etienne: Ecole Nationale Supérieure des Mines; 21 março 2009; tradução disponível em: CETRANS – Centro de Educação Transdisciplinar < www.cetrans.com.br >.

⁴⁸ Carta de Pauli a Fierz, 12 de agosto de 1948, em K. von Meyenn, Wolfgang Pauli. *Wissenschaftlicher Briefwechsel, Band 1V, Teil I: 1940-1949*, Berlin, Springer, 1993, p. 559; apud NICOLESCU, 2009; pp. 1.

⁴⁹ Cabe notar: Basarab Nicolescu avalia que a abordagem *ao mesmo tempo científica, cultural, social e espiritual* da transdisciplinaridade surgiu sob a influência direta do que ele qualifica como *revolução quântica*. O movimento tem como marco principal o colóquio “A Ciência Diante das Fronteiras do Conhecimento”, organizado pela UNESCO (Veneza, 3-7 de março de 1986). Nicolescu, signatário da *Declaração de Veneza*, é também, juntamente com Lima de Freitas e Edgar Morin, redator da *Carta da Transdisciplinaridade* (Convento da Arrábida, 1994) e autor do *Manifesto da Transdisciplinaridade* (La transdisciplinarité, manifeste, Éditions du Rocher, Mônaco, Coleção «Transdisciplinarité», 1996); fundou e preside o Centro Internacional de Pesquisas e Estudos Transdisciplinares (CIRET) < http://ciret-transdisciplinarity.org/index_en.php >.

qual teria lugar certo estado de contradição. O assunto é altamente espinhoso e, de certo modo, a tese de Lupasco nunca foi levada a sério⁵⁰ – porém, antes de qualquer reserva será útil ver como Nicolescu define, numa tomada ao mesmo tempo pragmática e ontológica, a noção de níveis de realidade⁵¹:

“É preciso entender por nível de Realidade um conjunto de sistemas invariável à ação de um número de leis gerais: por exemplo, as entidades quânticas submetidas às leis quânticas, as quais estão em ruptura radical com as leis do mundo macrofísico. O que significa dizer que dois níveis de Realidade são diferentes quando, passando de um para o outro, há uma ruptura das leis e ruptura dos conceitos fundamentais (como, por exemplo, a causalidade). Ninguém conseguiu encontrar um formalismo matemático que permitisse a passagem rigorosa de um mundo para o outro (...)” (p. 5).

É a partir desta definição que ele admite a pertinência do axioma do “terceiro incluído” proposto por Lupasco:

Para obtermos uma imagem clara do sentido do terceiro incluído, representamos os três termos da nova lógica – A, não-A e T – e seus dinamismos associados por meio de um triângulo no qual um dos vértices se situa em um nível de Realidade e os outros dois vértices em um outro nível de Realidade. Se ficarmos em um único nível de Realidade, toda manifestação aparecerá como uma luta entre dois elementos contraditórios (exemplo: onda A e corpúsculo não-A). O terceiro dinamismo, o do estado T, é exercido em um outro nível de Realidade, onde o que aparece como desunido (onda e corpúsculo) está, de fato, unido (quantum) e o que aparece como contraditório é percebido como não contraditório.

É a projeção de T sobre um único e mesmo nível de Realidade que produz a aparência de pares antagonistas, mutuamente exclusivos (A e não-A). Um único e mesmo nível de Realidade não pode engendrar senão oposições antagônicas. Ele será, devido à sua própria natureza, autodestruidor, se for separado completamente de todos os outros níveis de Realidade. Um terceiro termo, digamos T', que está situado no mesmo nível de Realidade que os opostos A e

⁵⁰ Ao leitor não familiarizado com o assunto, informo (simplificadamente, como não poderia deixar de ser) que o axioma do “terceiro excluído” foi estabelecido primeiramente por Parmênides e depois sistematizado por Aristóteles, como um dos princípios fundamentais do bem-pensar. Estes princípios (ou axiomas) estabelecem-se em três “leis” destinadas a evitar-se a contradição: lei da identidade (“A é A”); lei da não-contradição (“não [A e não-A]”); e “terceiro excluído”, ou “excluído”, asseverando que “dada uma proposição qualquer, ou ela é verdadeira ou ela é falsa e não há terceira hipótese”, ou seja, em todos os casos, não pode haver algo sobre o qual se possa dizer, em verdade, que é A e não-A. Vale notar: todos sabem que contradições ocorrem (e até são admitidas) em muitos sistemas; contudo, há controvérsias sobre se o estudo de tais sistemas pode ou não ser considerado como parte da lógica em seu sentido estrito.

⁵¹ O próprio Basarab Nicolescu apresentou seu conceito de níveis de realidade em 1982, mas informa que, sob uma forma diferente, tal conceito já estava presente no pensamento de Werner Heisenberg (1901-1976), expressamente em seu manuscrito de 1942 (*Ordnung der Wirklichkeit* – A ordenação da realidade). Para uma introdução ao assunto, além dos textos já referenciados de Basarab Nicolescu, pode ser proveitoso consultar o artigo de Anderson Leite e Samuel Simon: *Werner Heisenberg e a Interpretação de Copenhague: a filosofia platônica e a consolidação da teoria quântica* (*Scientiæ Studia*, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 213-41, 2010). Neste artigo, os autores assinalam os “dois princípios (que) estruturam os argumentos do manuscrito: a divisão em níveis de realidade relacionados e um esvaziamento do papel dos conceitos de espaço e tempo em suas acepções clássicas”. (p. 236).

não-A, não pode realizar sua conciliação. (...) Dois níveis [de realidade] adjacentes estão ligados pela lógica do terceiro incluído, no sentido de que o estado T presente em um certo nível está ligado a um par de contraditórios (A, não-A) do nível imediatamente vizinho. O estado T opera a unificação dos contraditórios A e não-A, mas essa unificação é operada em um nível diferente daquele em que estão situados A e não-A. O axioma de não-contradição é respeitado neste processo. De fato, a ação da lógica do terceiro incluído sobre os diferentes níveis de realidade induz uma estrutura aberta, gödeliana, do conjunto dos níveis de Realidade (p. 5-6).

Admito, muito humildemente, que não possuo os meios para envolver-me nesta discussão delineada por Nicolescu, pelo menos não no campo da Lógica. Entretanto, sua formulação dos *níveis de realidade*, e de como estes níveis podem operar uma *unificação dos contraditórios*, parece-me perfeitamente aplicável aos fatos da vida e do mundo humano, ao menos no nosso atual estágio de conhecimento. Esta elaboração, conquanto talvez provisória (a depender de avanços em outras áreas científicas e de reflexões em vários campos filosóficos), parece-me permitir seguir lidando com algumas dificuldades próprias das ciências humanas e sociais, como as que foram apontadas pelos pesquisadores de Palo Alto (aqueles, da *pragmática da comunicação humana* mencionada nas minhas aclarações iniciais). É hora, aliás, de complementar minhas menções ao que eles dizem a respeito daquele *aterrador* “quarto nível de abstração”: pois bem, a partir de onde os deixei, o epílogo prossegue na direção de apontar, se é que os entendi, a impossibilidade de uma apreensão lógica da existência humana em sua inteireza. Os autores, bem mais versados em matemática e lógica formal do que eu, invocam como argumentos as conclusões a que chegaram dois importantes pensadores do século XX: Kurt Gödel (1906-1978) e Ludwig Wittgenstein (1889-1951) – nesta ordem, embora contrariando a ordem cronológica dos trabalhos destes autores que levam em consideração. Lamento muito por isto, mas não posso sequer dar alguma idéia a respeito das elaborações de Gödel e de Wittgenstein, senão através de aproximações muito superficiais; mesmo assim, não vou me furtar a tentar comunicá-las. Quanto ao primeiro (Gödel), parece ter estabelecido limites às esperanças (comum entre matemáticos e cientistas) de que seria possível formalizar uma teoria unificada do universo -

segundo Gödel, todo sistema formal (inclusive a matemática, mas também toda teorização sobre o homem e o mundo) será sempre, necessariamente, incompleto, no sentido de que sempre exigirá princípios que se encontrariam *fora* deste sistema⁵². É neste sentido, creio, que os autores de Palo Alto dizem:

“A prova de Gödel reveste-se de consequências que vão muito além da lógica matemática; de fato, demonstra de uma vez para sempre que qualquer sistema formal (matemático, simbólico etc.) é necessariamente incompleto (...) e que, além disso, a coerência de um tal sistema só pode ser demonstrada recorrendo a métodos de prova que são mais genéricos do que aqueles que o próprio sistema pode gerar. (...) [vemos no] trabalho de Gödel a analogia matemática do que chamaríamos o paradoxo fundamental da existência humana. O homem é, em última instância, sujeito e objeto de sua busca” (p. 246).

Quanto ao segundo pensador invocado (Wittgenstein), os pensadores de Palo Alto repassam seu célebre *Tractatus Logico-Philosophicus*⁵³, destacando sobretudo sua conclusão acerca dos limites do conhecimento humano sobre o mundo, já que somos parte dele:

Wittgenstein mostra-nos que só poderíamos saber algo sobre o mundo, em sua totalidade, se pudéssemos sair fora dele; mas se isto fosse possível, este mundo já não seria todo o mundo. (...) assim sendo, deduz-se que ‘O mundo e a vida são uma só coisa. Eu sou o meu mundo’ [esta citação de Wittgenstein corresponde ao aforismo 5.621, página 245, da edição que referenciei]. Logo, *sujeito e mundo já não são entidades cuja função relacional é, de algum modo, governada pelo verbo auxiliar ter (que um tem o outro, contém ou lhe pertence) mas, outrossim, pelo ser existencial: ‘O sujeito não pertence ao mundo; é um limite do mundo’* [idem, aforismo 5.632, página 247].” (WATZLAWICK, Paul; BEAVIN, Janet Helmick; JACKSON, Don., 1991; p. 247).

Daí que suas palavras finais (no “epílogo” que estou considerando) soem com certo ar de desalentado ceticismo. Os autores de Palo Alto não a explicitam claramente, mas subjaz nas entrelinhas finais a impossibilidade de um conhecimento passível de formalização lógica (e, portanto, de expressão unívoca) naquele “quarto nível de abstração”: “... a solução não consiste em encontrar uma resposta para o enigma da existência mas em compreender que

⁵² Ao leitor interessado, ofereço a referência de um pequeno livro com o qual luto há longo tempo: NAGEL, Ernest & NEWMAN, James R.. *A prova de Gödel*. São Paulo: Perspectiva, 2003. Há também, disponível na internet, um texto útil de Fernando Ferreira, da Universidade de Lisboa, intitulado “A matemática de Kurt Gödel”: <<http://webpages.fc.ul.pt/~fiferreira/GodelMat.pdf>>.

⁵³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008

esse enigma não existe” (p. 247). A partir daí, porém, eles reproduzem palavras do próprio Wittgenstein – elas são belas, e se encerram (no *Tractatus*) pela frase que consta no seu sétimo aforismo: *Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar* (p. 281, da edição citada).

Mas, o desalento é um luxo que a cada dia tem se tornado mais caro. O *enigma da existência* não cessa de interpelar os pobres seres humanos, a cada dia em tom mais ameaçador – vem daí que tentemos falar, mesmo quando, talvez, fosse melhor calar. De minha parte, julgo que a questão não é se podemos alcançar e comunicar aqueles “conhecimentos de quarto nível” de modo impecavelmente lógico; é como podemos alcançá-los e comunicá-los de modo suficientemente eficaz. Nesta direção, parece-me que se possa equiparar os conceitos de “mundo” e de “níveis de realidade”; assim, torna-se possível distinguir algo como dois mundos humanos: um, o mundo cotidiano; outro, digamos, um mundo que tem uma “realidade mais radical” e que subjaz ao mundo cotidiano – a possibilidade de conhecimento (e de expressão deste conhecimento) neste mundo “subjacente” corresponderia àquele “quarto nível de abstração”.

Quanto ao conhecimento do mundo cotidiano, parece-me bastar certo rigor na aplicação de métodos já relativamente bem palmilhados pela ciência. Mas, seguindo-se as lições de Palo Alto, as transformações que nosso cotidiano precisa sofrer se quisermos ter um futuro parecem exigir que alcancemos um nível de abstração mais radical. A meu ver, este nível de abstração corresponde à intuição e fala poética. Há muito se reflete sobre isto, e se reconhece estes dois níveis de fala, o prosaico e o poético, como *distintos* e relativos a dois mundos *distintos*. A poética parece ser o meio de acesso e expressão do que está, não *fora do mundo*, mas *fora do mundo cotidiano*⁵⁴. Tentar falar sobre este mundo radical com os recursos

⁵⁴ A questão da fala poética em relação com as conclusões de Wittgenstein me foram inspiradas pela, digamos, minha temerária leitura das entrelinhas do “epílogo” de *Pragmática da Comunicação Humana* em conjunto com o próprio *Tractatus* (ambos já citados), e com a *Aesthetica in Nuce* de Benedetto Croce (em tradução de Rodolfo

da fala cotidiana é um puro *tagarelar*; tentar fazê-lo a partir da linguagem formalizada e lógica das ciências resulta em paradoxos insolúveis (pelo menos até o momento). De certo modo, estas observações explicam porque pensadores tão diferentes como Giorgio Agambem e Donald W. Winnicott acabaram por incorrer numa linguagem metafórica, no máximo “analógica”, e talvez paradoxal, até *louca*, como sublinhei anteriormente. Não são os únicos, como ficará evidente adiante. São, em suma, estas as questões que me induzem a aceitar a idéia de Nicolescu a respeito da realidade e seus níveis.

Gostaria de mencionar, quase *de passagem*, um instigante artigo publicado pelo psicanalista Ignacio Gerber já há quase vinte anos: *De Freud a Bion por los caminos de Lao-Tsu. Um escenario transdisciplinar*⁵⁵. Nele, Gerber enfatiza a contribuição de Freud à história do conhecimento, ao postular o inconsciente e as leis que o presidem (sobretudo a ausência do princípio de não-contradição): tratar-se-ia, para Gerber, da descoberta de um nível de realidade específico. Evidentemente, esta sugestão de considerar a tópica freudiana consciente/inconsciente na perspectiva de dois níveis distintos de realidade ilustra e reforça o meu próprio ponto de vista. Mas Gerber prossegue: neste nível, diz ele, podem se encontrar, numa unidade provisória, as elaborações acerca dos preconizados procedimentos psicanalíticos da “atenção flutuante” (Freud) e do “sem memória, sem desejo, sem ânsia de compreensão” (Bion) e de “desapego” (Lao-Tsu / Lao Tse, e a tradição taoísta em geral). O que há de comum, diz ainda Gerber, é que em todas estas fórmulas está em questão o “como” podemos captar “partes de vidas alheias” (lembremos que, mais uma vez, estamos lidando com um autor dedicado à clínica psicoterapêutica). Ele faz notar que este “como” passa por

Ilari e Maria Inês de Paiva - São Paulo: Departamento de Traduções do Centro Acadêmico de Estudos Literários / Gráfica do Grêmio da Filosofia USP, s./d.). Posteriormente, encontrei apoio ao meu ponto de vista provindo de uma especialista na obra de Wittgenstein: PERLOFF, Marjorie. *A escada de Wittgenstein. A linguagem poética e o estranhamento do cotidiano*. Tradução de Elizabeth Rocha Leite e Aurora Fornoni Bernardini. São Paulo: Edusp, 2008.

⁵⁵ GERBER, Ignacio. *De Freud a Bion por los caminos de Lao-Tsu. Um escenario transdisciplinar*. In: Psicoanálises APdeBA – Vol. XXI, nº 3, 1999; pp. 479: 507 (traduzi livremente os trechos citados).

um “libertar-se” do próprio ego (para que o “outro”, outrem, possa ser acolhido); por uma “*inserção equilibrada do homem no universo*” (p. 495) – o que é, em essência, a preconização taoísta. Mas esta libertação e esta inserção equilibrada, embora simples de serem ditas, não podem ser explicadas ou ensinadas:

“Ou seja, tudo é muito simples. Tão radicalmente simples que se faz complicado tratar de explicar. Porque, na realidade, não há nada a ser explicado; é tão abstrato que não se pode concretizá-lo sem o perder. Está no limite da palavra e da não-palavra” (p. 495).

Sugestivamente, Gerber utiliza como epígrafe para esta afirmação a frase inicial do próprio *Tao Te Ching* de Lao Tse⁵⁶: “*O Tao que se pode conhecer não é o verdadeiro Tao*” – ou, como consta em outra tradução: “*O Caminho que pode ser expresso não é o Caminho constante*”⁵⁷. Seja como for que se a traduza, a frase de Lao Tse indica que há algo de paradoxal neste caminho que, para Gerber, seria o caminho, o método, que intermedeia o conhecimento do outro, do que esteja *fora* do sujeito cognoscente, desde o outro que é a pessoa que se encontra diante do eu, até o cosmos em sua imensidão. Por que seguir este caminho? Diz Gerber:

“... se fosse possível, teoricamente e de forma simplista, o desapego total da própria história [da história pessoal, relativa ao indivíduo], ela se reconstruiria como parte de algo universal e mais amplo e, portanto, sem maior importância em si mesma. Seriam desfeitos os traumas passados, ressentimentos, expectativas e compromissos; quiçá também as repressões, cisões, negações, sintomas” (p. 500).

Isto corresponde, precisamente, ao que os pesquisadores de Palo Alto tinham em mira: incitar, levar, o paciente clínico ao “quarto nível de abstração”, a partir do qual a transformação terapêutica poderia ter lugar. Como ensinar, transmitir, este caminho sobre o qual não é possível falar? Gerber aproxima aqui as *construções em análise* sugeridas por

⁵⁶ A despeito das controvérsias históricas que cercam a figura de Lao Tse (ou Laozi) e a autoria do *Tao Te Ching* (Dao de Jing ou Tao Te King), cabe indicar que o cânon taoísta considera que ele o escreveu mais de um milênio antes da Era Cristã.

⁵⁷ Gerber não indica a fonte de sua citação. A tradução alternativa que apresento é retirada de: *Tao te Ching: o livro do caminho e da virtude / Lao Tse*; tradução (do chinês) Wu Jy Cherng. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

Freud, a *mudança catastrófica* de Bion e os *koans*⁵⁸ empregados pelos mestres do Zen Budismo:

“Ao postular o Inconsciente, Freud relativiza o Consciente que perde assim sua importância totalizadora e pode então ser repensado. De maneira semelhante, ele chega às suas Construções em análise querendo criar alternativas para a ‘história oficial’ que até então determinou o paciente. Não pretende redescobrir a história verdadeira do outro, e sim relativizar aquela que era considerada única e assim aumentar as possibilidades. O que se considerava absoluto e, portanto, imutável, se torna relativo e mutável. Desestruturam-se e se reconstroem as ‘relações estruturais entre os fatos’. É a função do Koan: romper o campo da lógica habitual para que o novo surpreenda. Por outro lado, a mudança catastrófica de Bion ocorre não nos conteúdos, mas sim nas regras de relação, nos vínculos. Talvez dela resultem vínculos mais desapegados” (p. 500).

Poesia e Pensamento

É meu propósito, como antes indiquei, buscar recursos fora do campo clínico e dentro da nossa própria cultura, para lidar com o mesmo desafio. Mais uma vez, devo dizer que nada há de original nisto tudo. Para invocar apenas um dentre os bem-fundamentados pensadores que se pronunciaram a respeito do valor da palavra, e sobretudo da palavra poética, para o conhecimento, trago Martin Heidegger (1889-1976), para quem:

“Dizer e ser, palavra e coisa, pertencem um ao outro num modo velado, pouco pensado e até impensável.

Todo dizer vigoroso remonta a esse mútuo pertencer de dizer e ser, de palavra e coisa. Ambos, poesia e pensamento, são uma extraordinária saga do dizer, quando se responsabilizam pelo mistério da palavra enquanto o que há de mais digno a se pensar, permanecendo assim articulados na sua afinidade.” (p.188-189)⁵⁹

⁵⁸ O método Koan Zen consiste em determinações de um mestre ao seu discípulo, para que este medite sobre uma estória conhecida (um *koan*), que sempre traz algo de inapreensível à razão. O mestre irá, de tempos em tempos, arguir o discípulo sobre o sentido da estória e este é um dos métodos empregados para guiá-lo à iluminação. Muitos estudiosos reconhecem semelhanças entre o Koan Zen e a filosofia de Wittgenstein, mas não caberia aqui mencioná-los. O leitor interessado pode visitar com proveito o site: http://www.thezensite.com/MainPages/koan_studies.html

⁵⁹ *A palavra*. Texto pronunciado em 1958, sob o título “Poesia e pensamento. Sobre o poema A palavra de Stefan George”. HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003 [pp. 173:189].

O mesmo Heidegger também nos alerta para que o *falar*, em particular a fala poética, tem uma amplitude que extrapola o simples compartilhamento de sentidos já dados: tem o poder de *instaurar* novos sentidos. Mas, ele nos instrui, instaurar não é o mesmo que *inventar*:

“Para seguir pensando o vigor da linguagem, para dizer condizendo ao que lhe é seu, é preciso uma transformação da linguagem, que não pode ser forçada e nem inventada. A transformação não se dá mediante a criação de novas palavras e frases. A transformação diz respeito à nossa relação com a linguagem. Somente um destino histórico pode determinar se e como o vigor da linguagem, enquanto mensagem arcaica do acontecimento apropriador, pode nos manter nesse vigor”. (p. 215)⁶⁰

A palavra *ethos* carrega uma mensagem arcaica cujo destino histórico, ainda hoje, não se exauriu. Parece-me, porém, que seu emprego atual, o mais das vezes, não serve para sustentar o que, originalmente, foi nomeado através dela. Não caberia aqui sequer esboçar uma discussão sobre se isto configura ou não um problema; persisto em minha hipótese de trabalho: a palavra *ethos* é senha para que se possa, hoje, reapropriar o sentido humano dado à vida e ao mundo. Para mim, a alternativa é clara: fazer isto, ou abster-me de usar a palavra *ética*; para que a palavra *ética* possa ter ainda algum sentido e vigor (às vezes, parece que já não tem), é preciso reencontrar algo que se mostrou em sua origem, digamos, algo vislumbrado no “acontecer apropriador” da palavra *ethos*.

Ainda em Heidegger há sugestões sobre onde buscar estas origens, e ele insiste que é sobretudo na poesia. Isto porque, para ele, o poeta é alguém que, de algum modo, consegue ultrapassar a resistência natural que as coisas opõem ao conhecimento humano. Assim, o momento poético corresponde a uma revelação: o poeta consegue vislumbrar algo que, até então, estivera oculto, velado, em meio às coisas. Mas não poderia haver, na linguagem já disponível, modos de dizer o que é aquilo que se revela, digamos assim, em *primeira*

⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. *A linguagem* (texto pronunciado em 1959, com o mesmo título). In: HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003 [pp. 191:216].

aparição. Pois são precisamente a estas revelações (“verdades”) que o poeta nomeia. Naturalmente, o faz em versos lavrados em língua comum, ainda que extrapolando os limites de seu uso prosaico – e é assim, primeiro através da poesia, que se instauram os sentidos comuns (“verdadeiros”) que as coisas têm para os homens. Também é assim que se pode compreender as transformações dos sentidos ao longo da história de um povo – a poesia seria, também, o fundamento da história. Parece-me que isto se condensa numa de suas muitas passagens por este tema, que reproduzo:

“O poeta nomeia aos deuses e à todas as coisas naquilo que são. Este nomear não consiste apenas em estipular um nome ao que já é de antemão conhecido, e sim que o poeta, ao dizer a palavra essencial, nomeia com esta denominação, pela primeira vez, o ente pelo que é e assim é conhecido como ente. A poesia é a instauração do ser com a palavra (...). A poesia, o nomear que instaura o ser e a essência das coisas, não é um dizer caprichoso, e sim aquele pelo qual se faz público tudo quanto depois falamos e tratamos na linguagem cotidiana. Portanto, a poesia não toma a linguagem como um material já existente, senão que a poesia mesma faz possível a linguagem. A poesia é a linguagem primitiva de um povo histórico. Ao contrário, então, é preciso entender a essência da linguagem através da essência da poesia. O fundamento da existência humana é o diálogo como o próprio acontecer da linguagem. Mas a linguagem primitiva é a poesia como instauração do ser”. (p. 102-104)⁶¹.

Em minha tomada do *ethos*, faço um exercício inspirado por esta sugestão, embora também por muitas outras, vindas de outros pensadores que nem sequer serão mencionados. Não é possível perseguir e relatar todas as fontes e meandros de uma inspiração e, mesmo que fosse, na maioria dos casos isto não teria qualquer serventia para o meu leitor – como já ficou dito nas minhas aclarações iniciais, espero que ele próprio (o meu leitor) empenhe-se em aproximar tudo que encontrar aqui de suas próprias experiências e, inclusive, dos autores que admira. Contudo, neste caso específico quero deixar indicada certa proximidade notável entre Heidegger e Ernst Cassirer (1874-1945), e o quero por duas razões: primeiramente, porque Cassirer tematiza precisamente a função simbólica (à qual retornarei adiante). A segunda razão é que, embora Heidegger e Cassirer afirmem igualmente que o mundo humano é uma

⁶¹ HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1935). In: HEIDEGGER, Martin. *Arte y poesía*. Prólogo e tradução de Samuel Ramos. México: FCE, 2006.

criação poética do próprio homem, suas respectivas personalidades angariam sentimentos e apreciações muito díspares, e isto não é de hoje. Discutir em que se ancoram estes sentimentos e apreciações talvez possa ser um trabalho muitíssimo importante para historiadores, mas foge inteiramente à minha área de competência e de interesses. Gostaria apenas de compartilhar uma das vivas imagens construídas por Rüdiger Safranski (2000)⁶² para dar idéia do contraste (no qual se entreve a complementaridade) entre estas duas *estrelas* da filosofia do século XX, confrontadas num debate que teve lugar em Davos, em 1929:

“Se o dasein tem dois atos: a noite da qual ele brota e o dia que supera a noite, Cassirer dirige sua atenção para o segundo ato, portanto o dia da cultura; Heidegger porém quer o primeiro ato, ele contempla a noite da qual nos originamos. Seu pensar fixava aquele nada do qual um algo se destaca. Um voltava-se para o originado, outro para a origem. Um lida com a casa da criação humana, outro insiste fascinado diante do mistério abismal da creatio ex nihilo, que se renova constantemente quando o ser humano desperta para a consciência do seu existir” (p. 231-232)

Como é natural, há quem se deixe fascinar pelos mistérios abismais, e há quem prefira os confortos da casa – assim, acho que é gentil de minha parte tentar agradar a gregos e troianos. Vamos ver, então, um pouco de como Cassirer pensa as questões que envolvem a linguagem em sua função simbólica, que ele, tal como Heidegger, toma como pedra angular da cultura e do mundo humano (com isto, é claro, não quero dizer que ambos o tenham feito do mesmo modo).

Cassirer toma como ponto de partida de sua explanação⁶³ o princípio desenvolvido pelo biólogo Jakob von Uexküll (1864 — 1944)⁶⁴, segundo o qual cada espécie animal (e, de

⁶² SAFRANSKI, Rüdiger. Heidegger. Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal (tradução de Lya Luft). São Paulo: Geração Editorial, 2005. A narrativa sobre o encontro e os debates entre Heidegger e Cassirer na semana universitária de Davos, na primavera de 1929, encontra-se nas páginas 226-232.

⁶³ Levo em consideração aqui apenas duas obras do autor: *Linguagem e Mito* (1924) e *Ensaio sobre o homem* (1944), sendo as citações retiradas deste último. Cabe lembrar que *Ensaio sobre o homem* corresponde já a uma elaboração resumida, feita por Ernst Cassirer e publicada em 1944, de sua obra capital, *A filosofia das formas simbólicas*, publicada entre 1923-1929.

⁶⁴ Para uma visão geral do trabalho deste autor e referência de suas obras, pode-se consultar o texto escrito por seu filho, Thure, In: VON UEXKÜLL, Thure. *A teoria da Umwelt de Jakob von Uexküll*. Galáxia. Revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica. ISSN 1982-2553, [S.l.], n. 7, fev. 2007. ISSN 1982-2553. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/galaxia/article/view/1369>>. Acesso em: 25 fev. 2014.

certo modo, cada organismo) viveria, digamos assim, num mundo exclusivamente seu (*Umwelt*, ou *mundo próprio*). O argumento de Uexküll é simples: cada animal é dotado de um sistema receptor (composto de todos os órgãos que atuam na senso-percepção) e de um sistema efector/efetuador (composto por todos os órgãos que atuam na emissão de todos os tipos de respostas do organismo); o sistema receptor vasculha o entorno sempre em busca de sinais que promanam dos objetos significantes para a vida do animal; detectado o sinal, o sistema efector determina os comportamentos adequados a concretizar a utilização do objeto pelo animal – o *mundo próprio* de um animal consiste, assim, dos objetos que são significantes para sua vida; seu viver (num sentido muito amplo, que corresponde duplamente à manutenção do seu próprio organismo e à sua reprodução, incluindo-se aí o garantimento de sobrevivência de sua prole) consiste na utilização destes objetos por meio da percepção e da ação própria de seu organismo (neste sentido, pode-se dizer que todo animal é um sujeito-organismo).

Frente a este quadro, Cassirer se pergunta: “*Será possível fazer uso do esquema proposto por Uexküll para uma descrição e caracterização do mundo humano?* (CASSIRER [1944] 2012; p. 47). Sua resposta é, como costuma ser nestes casos, mais longa e matizada do que seria proveitoso tentar sumariar; dela quero apenas destacar algumas idéias que podem ajudar a balizar minhas referências ao “símbolo”: primeiro, a idéia de que haveria, no círculo funcional do homem, um “terceiro elo”, entre os sistemas receptor e efetuador encontrados nas demais espécies animais – este terceiro elo seria o *sistema simbólico*, caracterizado por um *lento e complicado processo de pensamento*, o qual traria à vida humana uma *nova dimensão de realidade*, a saber, a realidade do símbolo (p. 47-48); segundo, a afirmação de que, deste universo simbólico derivam todas as manifestações da cultura: a linguagem, o mito, a religião, a arte, a história e a ciência; terceiro, a definição do homem como *animal symbolicum* (em contraposição à definição clássica, como *animal rationale*), sustentada na

compreensão de que todas as formas da vida cultural do homem, e sobretudo a linguagem, são formas primariamente simbólicas, antes de serem racionais. Ora, estas afirmações, aparentemente banais, colocam em jogo grandes questões filosóficas e científicas sobre a linguagem, que o autor discute cuidadosamente. Mas, para os propósitos em mira no momento, bastará recuperar em linhas gerais a perspectiva que ele assume em relação às diferenças entre os sinais e os símbolos, e às funções que a linguagem desempenha na vida humana. Quanto ao primeiro ponto, diz Cassirer:

“Sinais e símbolos pertencem a dois universos diferentes de discurso: um sinal faz parte do mundo físico do ser; um símbolo é parte do mundo humano do significado (...). Os sinais, mesmo quando entendidos e usados como tais, têm mesmo assim uma espécie de ser físico ou substancial; os símbolos têm apenas um valor funcional.” (p. 58).

Esta é uma distinção que vale a pena ter em mente: um “sinal” é um componente (físico) inerente àquilo mesmo que sinaliza – é inevitável repetir o exemplo da fumaça, que sinaliza fogo; o ditado “onde há fumaça, há fogo” quer dizer, simplesmente, que a fumaça é inerente ao fogo. Também convém notar que há quem interprete (mas não Cassirer) a linguagem humana como sendo um sistema de sinais, que funcionaria aproximadamente do mesmo jeito, ou seja, por associação de palavras aos objetos que indiciam⁶⁵.

Quanto ao segundo ponto, ou seja, a questão da linguagem – aspecto mais evidente da especificidade humana – Cassirer, como muitos outros pensadores que se ocuparam do tema, considera que a verdadeira fronteira entre o mundo humano e o mundo animal seria a diferença entre a *linguagem emocional*, compartilhada por ambos, e a *linguagem proposicional*, exclusiva dos homens. Dito em poucas palavras: enquanto a *linguagem emocional* (da qual participam as vozes animais) configura-se como “sinal” de algo que se

⁶⁵ Grosseiramente, pode-se dizer que haveriam duas concepções básicas sobre a origem mais remota destas associações: a imitação de sinais associados aos objetos exteriores (como, lato senso, são entendidas as palavras onomatopaicas), ou a expressão sinalizadora de sensações subjetivas (como nas palavras e locuções interjetivas); sobre uma ou outra destas bases (ou sobre ambas), uma convenção se estabeleceria, dando origem à língua, cuja transmissão social ocorreria através de treino e reforçamento sustentado pelo interesse pragmático da comunicação.

passa no interior do sujeito (medo, raiva, dor, prazer etc.), a *linguagem propositiva*, traço distintivo da humanidade, refere-se aos objetos que lhes são exteriores e simboliza tanto as relações entretidas por estes objetos, quanto as relações do próprio sujeito com eles. Em outros termos, a linguagem humana (proposicional), para além de sinalizar os objetos existentes ao redor, tem também uma função *relacional*, ou seja, é capaz de expressar as relações entre eles – por exemplo, diferenças e semelhanças, as idéias de *maior e menor* etc.; sendo que esta função relacional, por sua vez, se serve à conceitualização e à lógica, serve também à reflexividade do sujeito humano (que, percebendo-se a si próprio entre os objetos de seu mundo exterior, é capaz de refletir sobre as interações que com eles mantém) e à possibilidade de expressar não apenas o existente, mas também o possível, o imaginado.

Em suma, para Cassirer a linguagem humana constitui-se a partir de uma sofisticada simbolização das relações complexas entre o sujeito e o mundo, e sua aquisição por um indivíduo exige sempre mais que a dimensão pragmática da língua: exige que ele adentre – por assim dizer: *de corpo e alma* – no universo simbólico de seu grupo⁶⁶. Nesta perspectiva, a fonte primária de onde derivaria a linguagem proposicional, especificamente humana, seria, tanto do ponto de vista filogenético quanto do ponto de vista ontogenético, a linguagem emocional, concreta, ligada aos conteúdos da experiência direta do organismo-sujeito:

“A linguagem foi com frequência identificada à razão, ou à própria fonte da razão. Mas é fácil perceber que essa definição não consegue cobrir todo o campo. É uma pars pro toto; oferece-nos uma parte pelo todo. Isso porque, lado a lado com a linguagem conceitual, existe uma linguagem emocional; lado a lado com a linguagem científica ou lógica, existe uma linguagem da imaginação poética. Primariamente, a linguagem não exprime pensamentos ou idéias, mas sentimentos e afetos.” (p. 49).

“Sem um complexo sistema de símbolos o pensamento relacional simplesmente não pode nascer, nem muito menos desenvolver-se plenamente.” (p. 67)

⁶⁶ Os relatos de dois casos, Helen Keller e Laura Bridgman, são retomados por Cassirer para fundamentar estas afirmações (os dois casos são célebres a tal ponto, que não se justificaria sua apresentação aqui).

Minha própria busca pela realidade trajetiva do *ethos* começou a partir das *lições* dos meus mui admirados mestres Luís Cláudio Figueiredo e Gilberto Safra a respeito da *ética clínica* e da *ética como morada*⁶⁷. Ambos partem de uma perspectiva psicanalítica, nomeadamente da chamada “escola inglesa” de psicanálise, e mais particularmente das elaborações winicottianas sobre o desenvolvimento infantil. Como já foi dito, D. W. Winnicott foi um pediatra e psicanalista, cujos trabalhos ajudaram a esclarecer as condições ambientais necessárias ao pleno desenvolvimento humano, bem como algumas condições patológicas que derivam de circunstâncias infelizes em que estas condições não são suficientemente preenchidas. A primeira delas refere-se à unidade primordial ambiente-indivíduo, reconhecível no par mãe-bebê e expressa pela irretocável formulação: “o bebê não existe”, que já tive ocasião de mencionar. Para o bebê, no início absolutamente dependente de alguém que sustente sua vida, este ambiente é representado primeiramente por sua mãe⁶⁸. O autor afirma a necessidade, para o pleno desenvolvimento do bebê humano, de que esta figura feminina, “amamentadora”, seja capaz de suprir suficientemente bem todas as necessidades (corporais e psíquicas, por assim dizer) de seu filho, o que para Winnicott significa: uma mãe suficientemente boa é aquela que, agindo com naturalidade, provê o filho não apenas dos objetos reais de que ele necessita mas, sobretudo, que o faz de um tal modo que estabelece no bebê a ilusão de que foi ele próprio quem, onipotentemente, criou tais objetos. Para o autor,

⁶⁷ Mas seria uma má retribuição tentar retransmitir no limitado escopo deste trabalho tudo o que eles me ensinaram sobre isto e ainda mais porque, diferentemente deles, tenho em mente leitores que nem sempre estarão familiarizados com a psicologia e com o trabalho clínico, onde eles ancoram seus estudos; portanto, recomendo fortemente a leitura dos textos deles que adiante são mencionados.

⁶⁸ De minha parte, quero remover qualquer *nebulosidade* quanto a isto: só posso pensar a partir da proposta winicottiana considerando esta “mãe ambiente” estritamente como progenitora, a que pariu e, portanto, tem leite para amamentar seu filho – isto não tem nada a ver com papéis sociais: tem a ver com o fato de sermos mamíferos! Se é verdade que uma ama-de-leite pode fazê-lo, que um homem ou uma outra mulher possa fazê-lo com leite *nestlé*, disto não deriva automaticamente que estas soluções não possam trazer, também, problemas concretos. Pode-se especular sobre isto a partir de nossas idéias sobre como o mundo deveria ser, ou pode-se investigar como estas coisas acontecem nas situações concretas do mundo empírico (eu sempre prefiro os autores que adotaram a segunda alternativa, e acho que Winnicott é um deles).

esta ilusão primeva é fundamental para que o bebê constitua um espaço transicional, uma área de experimentação intermediária entre a realidade interna, subjetiva, e a realidade externa que ele compartilha com as outras pessoas. Caso a mãe não consiga ser suficientemente boa para o bebê, ou seja, não consiga oferecer ao bebê um ambiente no qual ele possa vir a instalar-se no campo dos fenômenos transicionais, verificam-se no bebê certas consequências potencialmente patogênicas: a cristalização de uma amarga desconfiança em relação a si mesmo e ao mundo, a emergência de atitudes agressivas ou francamente destrutivas, a incapacidade para a empatia e a criatividade.

Irresistível parafrasear Hesíodo: além de sustento, é preciso morada – além disso, é preciso que esta morada pareça segura e durável, agora e sempre. No sentido mais literal que se possa conceber, a mãe é, de fato, morada para o filho; por isto mesmo ele necessita ter garantias de que nada, nem mesmo ele próprio, poderá danificá-la. À medida que o bebê se desenvolve, passa a precisar de outros elementos em seu ambiente, destinados ao garantimento da indestrutibilidade de sua morada, que primeiramente é a mãe, mas aos poucos se amplia – é deste modo que um bebê, aos poucos, pode deixar de ser apenas *filho*⁶⁹. Conforme é revelado pelo trabalho de Winnicott, isto implica a existência de um *pai* suficientemente forte, que ama e protege sua mulher (ou seja, a mãe do bebê), inclusive dos excessos agressivos do próprio filho.

A estrutura e a gênese do *ethos*

Em seu trabalho, Winnicott percebeu que esta estrutura familiar é isomorfa à sociedade, e que esta isomorfia constitui a base da inserção dos jovens indivíduos na cultura⁷⁰.

⁶⁹ Ver nota 93, adiante.

⁷⁰ Isto, aliás, tem sido verificado em muitas aplicações do modelo de desenvolvimento winnicottiano em diversas áreas; p.e., FIGUEIREDO, Luís Cláudio. *A preparação do psicólogo: formação e treinamento* (1995). In:

Através de Jean Piaget (1896-1980), adquiri certa compulsão a procurar, para cada estrutura que encontro sua respectiva gênese, e para cada gênese sua respectiva estrutura – o que, naturalmente, é um trabalho sem fim⁷¹. Do meu ponto de vista, esta isomorfia decorre precisamente da realidade recoberta pela palavra *ethos*, ou seja, a profunda relação *como que* de moldagem contínua e recíproca existente entre vida e mundo, entre o interior e o exterior do indivíduo, interior e exterior estes que são, por sua vez, compostos pela conjugação de elementos de distintas naturezas. Esta relação *como que* de moldagem estará, segundo penso, na gênese da estrutura familiar humana – estrutura esta que, a seu tempo, modela (dá origem, gênese) as estruturas sociais, culturais etc..

Quanto à estrutura do *ethos*, seu esclarecimento exige os estudos cuja realização estou defendendo aqui. Minha contribuição resume-se na proposição de um modelo – o modelo da *moldagem*, conforme explanei em minhas aclarações iniciais – aplicável a uma tal estrutura hipotética. Talvez possua o limitado valor de uma analogia ou até menos: apenas uma metáfora – mas não deixa de ser uma imagem inspiradora do pensar sobre fenômenos largamente reconhecidos e ainda pouco compreendidos, como por exemplo o trauma psíquico, a topofilia, a identidade social.

Quanto à gênese desta estrutura do *ethos*, e mais particularmente do *ethos* humano, seu estudo confunde-se, a meu ver, com o conjunto inteiro dos conhecimentos produzidos ou a produzir pelos cientistas, em todas as áreas – portanto, eu diria que o *ethos* é, no grau máximo, um objeto transdisciplinar e é também o objeto-limite de qualquer busca científica. Neste sentido, gostaria de enfatizar, mais uma vez, o caráter *físico* desta estrutura ética tal

FIGUEIREDO, L. C. *Revisitando as psicologias: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos* (6ª ed.). Petrópolis: Vozes, 2011 (p. 146:157). Eu própria procurei aplicá-lo à questão das paisagens desprotegidas, em: RIBEIRO, S. M. P. . *A Felicidade e a(s) Paisagem(ns) Desprotegida(s): imagens aterradoras de um incerto devir*. In: Jorge, J. D. G. (Org.). *O (re)verso da paisagem. Filosofias da pobreza e da riqueza*. Lisboa: GEC/FA-UTL/FCT, 2013 (p. 105-110).

⁷¹ Vide, em especial: PIAGET, Jean. *O Estruturalismo* (1968). Tradução de Moacyr Renato de Amorim. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.

como a estou concebendo. Insisto neste ponto para contrabalançar a retórica idealista, que tende a falar da ética como algo a depender exclusivamente da vontade humana. Na perspectiva que adoto, a ética *vem a ser* tal como se apresenta no mundo empírico, como resultado de um processo adaptativo do homem ao seu ambiente. Acredito que isto foi, desde tempos imemoriais, intuído pelos homens – penso que esta intuição está na origem do fato linguístico de que o mesmo termo, *ethos*, tenha se desdobrado a ponto de ter sido utilizado para compor o nome de duas áreas de conhecimento hoje muito díspares: a ética e a etologia⁷².

Insisto, enfim, em que deve ser superada a retórica idealista da onipotência da razão e da vontade dos homens, assim como deve haver uma integração dos conhecimentos produzidos em campos disciplinares que hoje operam separadamente. Isto, é claro, se quisermos chegar a conhecer quais seriam as propriedades dos lugares, das subjetividades e dos comportamentos que os tornariam compatíveis com a criação e manutenção de condições “suficientemente boas” para a vida e as relações humanas. Para além da estrutura *ética* (ou seja, a estrutura do *ethos*) que se possa vir a descobrir, encontra-se, segundo penso, o campo da metafísica – dito de outro modo: a busca pela *gênese* da estrutura ética pertence à metafísica; quanto à estrutura ética, em si mesma, incumbe às ciências (em seu conjunto) tratar de conhecer.

Ilustração empírica: as vicissitudes *éticas* no caso de Renée

Há, na literatura psicanalítica o relato de um caso clínico que, embora não empregue em nenhum momento a palavra *ethos*, parece-me ilustrar bem o funcionamento da relação que

⁷² Tratei este tema em maior detalhe em: RIBEIRO (VICHETTI), S. M. P. *As tarefas da Psicologia Social no Mundo Contemporâneo* In: Psicologia Social e Imaginário. Leituras Introdutórias. São Paulo : Zagodoni, 2012, p. 27-44

estou procurando delinear, ou seja, a relação de moldagem contínua e recíproca entre um lugar e a vida física e psíquica de seus habitantes) que vislumbro como sendo o significado real do *ethos*; uma relação natural, que tanto oferece aberturas quanto estabelece limites estreitos para modificações em qualquer um de seus termos. Para esta ilustração, retomo o célebre caso de *Renée*⁷³, relatado em minúcias no *Journal d'une schizophrène* (Paris: PUF, 1950), e mais especificamente suas confidências reunidas no capítulo 11 sob o título *O milagre das maçãs*. Desde muito tenra idade, Renée apresentou delírios e alucinações que a mantinham em permanente estado de culpa, vergonha e medo, e que a impediam de descansar, limpar-se e comer. A partir dos 12 anos, complicações orgânicas derivadas desta condição resultaram em internações sucessivas em sanatórios; posteriormente, recebeu atendimento psiquiátrico ambulatorial, até que finalmente, aos 17 anos, em razão de comportamentos auto e hétero-agressivos, foi internada numa clínica psiquiátrica. Logo passou a ser considerada um “caso perdido”, com prognósticos os mais desoladores; todavia, um psiquiatra da clínica houve por bem que fosse atendida por Marguerite Sechehayé, a quem deu a seguinte orientação: “*Trata-se de uma esquizofrenia em seu estágio inicial (Renée está na idade em que comumente se desenvolve uma hebefrenia), não é possível ajudá-la muito, pois está no caminho da desintegração mental, comum nestes casos. Talvez você possa aliviá-la temporariamente. Trate de fazê-la falar*” (p. 28). Sechehayé procurou fazer isto, mas durante três anos o estado de Renée parecia apenas piorar. Passara a recusar os alimentos que lhe eram fornecidos e, por volta dos 21 anos (1933), se nutria precariamente apenas de maçãs ainda verdes, que colhia furtivamente de uma macieira existente em pomar lindeiro à clínica psiquiátrica. Marguerite fazia de tudo para alimentá-la convenientemente, inclusive comprar-

⁷³ Renée, em verdade, chamava-se Louisa Duess e era paciente de Marguerite Sechehayé (1887-1964), por quem foi posteriormente adotada, passando a chamar-se Louisa Sechehayé-Duess. Os relatos originais do caso encontram-se em duas publicações: 1) *La réalisation symbolique; nouvelle méthode de psychothérapie appliquée à un cas de schizophrénie* (1947) e 2) *Journal d'une schizophrène* (1950); posteriormente, estes textos vieram a ser reunidos num único volume, traduzido em diversas línguas. As citações aqui utilizadas (em tradução livre ao português) foram retiradas da edição em espanhol feita pelo *Fondo de Cultura Económica*, em 1958 (SECHEHAYE, 1958).

lhe muitas e bonitas maçãs; mas Renée as recusava sempre, repetindo que lhe estava proibido comer qualquer coisa que não maçãs (!). Para Marguerite, e toda a equipe da clínica, nada disso fazia sentido. Certo dia, a dona do pomar a repreendeu por arrancar os frutos verdes da árvore e isto desencadeou uma grave e dolorosa crise; seu desfecho, entretanto, representou um ponto de virada na trajetória de Renée...

Cerca de dezessete anos depois (1950), Renée enfim conseguiu narrar explicadamente o que lhe ocorreu então; seu relato esclarece que, àquela altura de sua vida, sentia-se abandonada, miserável. Mercê das vozes que alucinava, estava convicta de habitar um país *desértico, desolado, mineral, irreal*, no qual possuía um único e precário direito, o de comer aquelas maçãs – todo o mais lhe era proibido, sob pena de severos castigos e até morte. Aliás, mesmo limitando-se a comer estas maçãs, sentia que sua existência estava sendo aniquilada aos poucos; sentia que suas mãos estavam sendo transformadas em “*garras de gato*” e que, como castigos por suas culpas e crimes, em breve ela própria se transformaria num “*gato faminto destes que rondam pelos cemitérios, obrigada a devorar cadáveres*” (p. 173). Por outro lado, ouvia vozes burlescas que a incitavam a comer, soando aos seus ouvidos como uma zombaria, ou pior, um engodo, uma provocação, insidiosa e cruel, na tentativa de levá-la a transgredir a proibição que sobre ela pesava e, assim, consumir de vez sua desgraça. Não admira que se irritasse com a insistência de Marguerite para que aceitasse outros alimentos, e mesmo as maçãs que ela lhe trazia do mercado – diz Renée em seu relato:

“Mamãe [é como Renée refere-se a Marguerite ao longo de todo o relato] me trazia quilos e quilos de magníficas maçãs, mas eu não as tocava, porque não devia comer senão as maçãs de minha macieira, quer dizer, as que estavam ainda presas na árvore-mãe. Eu teria gostado tanto que mamãe me desse maçãs, maçãs verdadeiras, como eu dizia! Mas, infelizmente, ela não compreendia e, aos meus rogos, exclamava admirada: mas as maçãs que lhe trago não são verdadeiras maçãs?” (p. 173).

Ocorre que, na época, Renée não poderia explicar o que precisava e queria – ainda não o sabia; não podia expressá-lo em palavras – podia apenas recusar alimentos, roubar frutos

verdes à macieira da vizinha e rogar desesperadamente por maçãs verdadeiras. Uma cena dramática, afinal, permitiu que Marguerite compreendesse tudo – após a repreensão feita pela dona do pomar, Renée ficara transtornada:

“É impossível expressar o pesadelo que me acometeu [em razão da repreensão]; a raiva, a vergonha, a decepção, e sobretudo uma intolerável culpabilidade se agitou em meu coração (...). parecia que uma terrível desgraça me esmagava; culpável, abandonada, despojada, com a impressão de que uma irrecusável autoridade queria minha morte; a única coisa que me restava, a única coisa que me era permitida, acabava de me ser arrebatada. Gritei: ‘Minhas maçãs! Minhas maçãs! Renée tem fome!’ Invadiu-me uma grande raiva contra a mulher que me tirava o direito à vida e à comida, mas, se ela havia agido assim, ela devia ter razão: quanto mais desejava as maçãs, mais culpável me sentia. Chorei e gritei por horas a fio (...)” (p. 174).

Este estado de profundo desespero prolonga-se por três dias; acaba por fugir da clínica e, lutando para não obedecer às vozes que a mandam atirar-se a um rio, se dirige à casa de Marguerite:

*“... afinal cheguei e me lancei em seus braços, chorando e gaguejando: ‘Obrigaram-me a comer comida! Forçaram-me e me repreenderam! Já não me resta nada, já não tenho maçãs, devo morrer!’. Mamãe tentava me acalmar com gestos afetuosos, mas era em vão. ‘Por que – dizia – não aceitas as maçãs que eu te dou?’; ‘Não posso, mamãe’ – e, no fundo de meu coração indignava-me que mamãe quisesse obrigar-me a comer. Então, meu olhar pousou sobre seu peito e quando ela insistiu uma vez mais: ‘por que não queres as maçãs que compro para ti?’, **compreendi a que eu aspirava desesperadamente** e pude dizer-lhe: ‘Porque as maçãs que tu compras são comida para pessoas grandes e o que eu quero são verdadeiras maçãs, maçãs de mamãe, como estas’, e apontei seu peito. Ela se levantou em seguida e foi buscar uma bela maçã, cortou um pedaço e o deu para mim dizendo: ‘Agora, é a mamãe quem vai alimentar sua pequena Renée. É hora de tomar o leite bom das maçãs de mamãe’. Colocou o pedaço de maçã em minha boca e, com minha cabeça repousando sobre seu peito, fechando os olhos, comi, ou melhor, bebi meu leite. Uma felicidade infinita preencheu meu coração como se de repente, por arte mágica, toda a angústia, a tempestade que me sacudia no instante anterior, tivesse desaparecido para dar lugar à calma benfazeja; não pensava em nada, não distinguia nada, gozava”. (p. 176; grifei).*

Renée conta que, a partir deste momento, sua percepção do mundo mudou:

“... no lugar de ver um espaço infinito e irreal no qual todas as coisas se destacavam nuas e isoladas, vi pela primeira vez a Realidade, a maravilhosa realidade. As pessoas (...) já não eram autômatos, fantasmas que se moviam sem objetivo e gesticulavam sem sentido; não, eram homens e mulheres com suas características particulares, com sua individualidade; os objetos, eram objetos úteis, com sentido, que proporcionavam prazer (...). Devorava com o olhar tudo o que havia diante dos meus olhos, com a admiração de quem se encontra diante de um milagre. ‘É isto, é isto’ – repetia, querendo dizer: ‘Isto é a realidade’”. (p. 176-177).

Naturalmente, após três anos de trabalho, Marguerite Sechehaye já conhecia bem as vicissitudes da vida de Renée, as privações e traumas que sofrera, seus sentimentos de culpa e medo, e já compreendia os conteúdos simbólicos de suas alucinações e delírios; no entanto, às suas interpretações Renée ou bem respondia de forma intelectualizada e apática (não resultando disto qualquer progresso terapêutico), ou bem as rejeitava, indicando para Marguerite que *não queria separar-se de seus símbolos* (p. 45). As coisas correram assim, mal e mal, até aquele instante, em que ambas compreenderam: Renée, o que queria; Marguerite, o que lhe incumbia fazer – ela própria relatou (1947) o que intuiu naquele instante:

Por fim compreendi o que devia fazer. As maçãs representam o leite da mãe, tenho que as dar a ela como uma mãe que dá o peito ao seu filho: tenho que dar-lhe eu mesma o símbolo, diretamente e sem intermediário, e em horas fixas. Para testar minha hipótese, decidi por mãos à obra imediatamente...” (p. 47; grifei.).

Havia se instituído, enfim, uma abertura. *Maçã* já não era, entre elas, uma palavra qualquer: era a senha que permitia a interação. Não era, naturalmente, uma senha aleatória como aquelas geradas automaticamente por um *Token*; tampouco havia sido criada por Renée e Marguerite, mais ou menos arbitrariamente - brotara, por assim dizer, como brota uma plantinha...

A partir deste instante, Renée mostrou uma melhora espantosa – uma enfermeira chegou a empregar, na época, a palavra “milagre”, depois assumida por Renée em seu relato. Como compreender isto? Bem, Marguerite considerou longamente o assunto e, em seus textos (já referenciados), procura explicitar detalhadamente todas as informações anamnésicas do caso; as condições objetivas em que se deu cada fase do trabalho terapêutico; seus próprios conhecimentos, sentimentos e crenças mobilizados durante todo o tempo que dedicou ao atendimento de Renée; as hipóteses que elaborou; os métodos que intentou e como interpretou seus sucessos e fracassos; os diálogos que manteve e as contribuições que recebeu de

médicos, psiquiatras e enfermeiras; as interveniências e participações de familiares de Renée; o encadeamento preciso dos momentos de estagnação, avanços e recuos verificados durante todo o processo; a descrição meticulosa e vívida das falas, gestos, entonações e expressões com que Renée reagia aos eventos – numa palavra, Marguerite produziu um relato ricamente pormenorizado de uma situação complexa que perdurou por mais de 10 anos, e fez mais: agregou-lhe ainda, como espécie de “negativo”⁷⁴, o relato feito pela própria Renée alguns anos depois. Encerro esta ilustração reportando que, após o dito “milagre das maçãs”, houveram ainda alguns revezes e retrocessos, mas Marguerite agora conseguia apreender suas causas e intervir com eficácia e Renée alcançou uma adultez relativamente normal, realizando estudos superiores e trabalhando⁷⁵.

Considero que este caso ilustra o funcionamento da *relação de moldagem contínua e recíproca*, a que tantas vezes já me referi, entre um *lugar* e a vida *física* e *psíquica* de seus habitantes. Porém, para que se compreenda o que tenho em mente ao dizer isto, será preciso recorrer a uma *partição* artificiosa dos lugares habitados por Renée ao longo de sua trajetória de vida: a situação familiar, a situação hospitalar, a situação clínica com Marguerite – o detalhamento e o alcance disto poderia ampliar-se muitíssimo e, de certo modo, esta partição é também uma simplificação rudimentar (pois, segundo penso, a moldagem aludida pela palavra *ethos* seria um processo contínuo). No relato que acima procurei reproduzir,

⁷⁴ Na introdução escrita por Marguerite para o “Diário de uma esquizofrênica (auto-observação de uma esquizofrênica durante o tratamento psicoterápico)”, publicado originalmente em 1950, ela diz que, em relação às suas próprias observações, o relato de Renée corresponde ao mesmo que, no processo fotográfico (analógico), são as imagens em negativo registradas num filme em relação à fotografia que a partir dele se revela.

⁷⁵ Para uma visão rápida do caso: Filme *Diario di una schizofrenica*, dirigido por Nelo Risi (1968), com consultoria científica de Franco Fornari. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OSNPoBsmQCg>

encontramos Renée vivendo num hospital, dotado de uma equipe de enfermeiras e sendo acompanhada por uma psicanalista, Marguerite; ao lado do hospital há um pomar, e dentre as árvores que ali existem, há uma macieira – que produz suas maçãs como todos sabem. É *neste* lugar que se engendra uma grave crise em Renée: agrava-se profundamente sua anorexia e estabelece-se um comportamento compulsivo, de furtar as maçãs de propriedade da vizinha – não é preciso dizer que onde não existirem maçãs, não se pode furtar maçãs. Portanto, é neste lugar que os sintomas anteriores adquirem esta forma singular: na boca de Renée, a palavra “maçã” passa a soar paradoxalmente: ela se recusa a comer as maçãs que lhe são oferecidas, sob a alegação de que não as pode comer porque só lhe é permitido comer maçãs; para as pessoas à volta (as enfermeiras e, inicialmente, também Marguerite) isto evidencia uma *deformidade* psíquica, que elas buscam *reformatar* com os métodos de que dispõem. E não estão errados: a própria Renée (conforme seu relato posterior) mantém sobre si mesma um olhar auto-crítico, uma parte dela sabe que sua percepção e seu pensamento estão *deformando* a realidade, que alucina e delira, mas não consegue *ser* de outro modo; apenas sofre amargamente. Ao mesmo tempo, esta psiquê molda um comportamento igualmente *deformado*: a reiterada transgressão da norma social que a impedia de *roubar* os frutos verdes à macieira da vizinha era o de menos; a principal *deformidade* verificava-se no fato de que, recusando-se a comer, Renée definhava perigosamente.

Nada poderia ilustrar melhor que o *ethos* é uma relação natural, que estabelece limites estreitos para modificações em qualquer um de seus termos: para além destes limites, surgem as *deformidades* – sendo que, por *deformidade* quero dizer: trata-se de uma forma de ser *imprópria* à vida, no caso, da *própria* Renée, à sua vida física (priva-se, definha), à sua vida psíquica (sofre), à sua vida intersubjetiva (não é compreendida pelos outros, e não os compreende).

Mas, os limites naturais também podem ser vistos pelo prisma das possibilidades que oferecem: num lugar onde um seio bom, aleitador e acolhedor, não está disponível, uma maçã verde pode servir, embora só até certo ponto – certamente, não serve para nutrir um corpo humano por muito tempo. Felizmente, na situação doentia de Renée, ou seja, no momento e lugar em que se encontrava, estava presente também uma mulher bondosa e atenta, Marguerite, cujos seios permitiram à Renée estabelecer uma equação simbólica compreensível (e, então, *realizável*). Marguerite explica como conseguiu compreender a situação, recorrendo a um aspecto da primeira infância de Renée que a anamnese revelara:

“Esta simbólica das maçãs foi o ressurgimento de todos os choques da mais tenra infância em relação com a alimentação, que tem tanto significado quanto o amor materno. No começo, a mãe havia misturado tanta água ao leite⁷⁶ que já não tinha substância, e não podia satisfazer a fome do bebê. Em seguida, a mãe simulava estar “alimentando” o papai, deixando-se morder por ele, como para trocar da criança faminta. Mais tarde, a mãe alimentou os irmãos menores dando-lhes o peito na presença de Renée, com o que despertou em seu inconsciente a recordação de todas as privações anteriores”. (p. 47).

Gostaria de retomar por um momento a idéia de “senha”: juntas, a palavra e a fruta *maçã* constituem uma senha de acesso para que Renée possa conhecer/reconhecer seu próprio mundo interno, suas necessidades e vontades; também é senha para que ela acesse, influencie, faça agir, as pessoas e objetos em que reconhece a presença, disponibilidade, de seus objetivos – especificamente em Marguerite, deposita suas esperanças de ser atendida e satisfeita. De outra parte, é senha para que Marguerite acesse o mundo interno de Renée, sua necessidade e desejo (de uma maçã que seja e não seja leite materno, e de que Marguerite lha dê); mas também é senha para Marguerite acessar seu próprio mundo interno, seus pensamentos e sentimentos, de tal modo a que possa formular um raciocínio e definir um curso de ação (isto também acontece em Renée: ela compreende, e então aponta o peito de Marguerite). O que disto tudo é importante apreender é que a palavra “maçã” vinha, até

⁷⁶ Marguerite informa que o parto havia sido difícil, e a mãe não pode amamentar Renée ao peito e, portanto, desde o início o bebê foi alimentado com mamadeira. No trecho reproduzido acima não se vê todos os detalhes sofríveis e potencialmente traumáticos deste aleitamento (e de outras vicissitudes amargas na vida de Renée), que são expostos no tópico do livro especialmente dedicado a relatar a anamnese (p. 20-28).

aquele instante miraculoso, sendo proferida por Renée e entendida pelos demais como se fora apenas um signo (não em seu caráter simbólico) – até aí, havia nela, na palavra, um mistério e uma potência oculta. Todo o comportamento de Renée até então, a ânsia com que ia buscar as maçãs presas à macieira, a recusa a qualquer outra maçã ou alimento, uma vez que tenha sido compreendido, transmite um sentimento de evidência de que, sim, “tudo já estava lá”; ao fixar-se nas maçãs verdes daquela macieira, Renée já dava mostras de que intuía o que precisava – só não o via ainda com clareza, não sabia ainda como explicar.

Mas, donde poderia provir, como poderíamos explicar, este nosso sentimento de evidência? Bem, primeiramente porque é bastante frequente a associação das árvores com os corpos humanos, como, por exemplo, fica indiciado pelo teste projetivo Desenho da Casa-Árvore-Pessoa (H-T-P, do inglês, *House-Tree-Person*), elaborado por John N. Buck ao final da década de 1940 – ou, para os não psicólogos, pela personagem *Groot* da Marvel Comics (p.e., *Guardiões da Galáxia*, de James Gunn, 2014). Segundo, e isto quero sublinhar, porque um símbolo, conquanto guarde uma grande margem de diferença, precisa ter semelhanças formais (amplas, gestálticas) com o simbolizado – no caso, comer a maçã verde simbolizava a amamentação; o seio aleitador poderia talvez ser simbolizado por peras verdes, e assim por diante, mas não por maçãs maduras porque, como dizia Renée, “*elas caem ao solo e já não estão mais presas à árvore*”; é provável que não pudesse ser simbolizado por batatas, que não pendem de uma árvore, mas crescem sob a terra, e assim por diante. Esta afirmação pode soar errônea a quem admita a teoria do signo linguístico exposta no célebre livro *Curso de Linguística Geral*, obra póstuma de Ferdinand de Saussure (1857-1913), a partir das anotações feitas por dois alunos que o frequentaram durante os anos de 1910-1913. Segundo a teoria exposta em tal livro, o símbolo nada mais seria do que uma subcategoria dos sinais convencionais, os quais seriam imotivados, arbitrários. Ocorre que, quando ministrava suas aulas na Universidade de Genebra, Saussure tinha em foco, precisa e primordialmente, o

signo linguístico – não o símbolo⁷⁷. Portanto, parece-me impertinente sustentar qualquer polêmica que coloque a visão que aqui apresento em contraposição à (suposta⁷⁸) visão de Saussure, que tem por foco coisa bem distinta. Em vez disso, apenas quero insistir, na esteira de Cassirer, que a linguagem humana, como todas as formações culturais, para além das funções e valores míticos, metafísicos e pragmáticos que tenham, sejam também sempre simbólicas:

“As expressões humanas mais elementares não se referem a coisas físicas, nem são sinais meramente arbitrários. A alternativa entre φύσει ον e θέσει ον não se aplica a elas. São ‘naturais’, e não ‘artificiais’; mas não têm qualquer relação com a natureza dos objetos externos. Não dependem da simples convenção, do costume ou do hábito; têm raízes muito mais profundas.” (CASSIRER p. 190).

São estas “raízes muito mais profundas” o que, a meu ver, explicam que o efeito de esclarecimento de um símbolo não dependa apenas de sua presença, nem de sua interpretação:

⁷⁷ Como curiosidade, registro que os dois alunos cujas notas de aula vieram a compor o livro *Curso de Linguística Geral* foram Charles Bally e Albert Sechehaye, marido de Marguerite. Aliás, Elisabeth Roudinesco e Michel Plon, no verbete dedicado a Marguerite Sechehaye em seu Dicionário de Psicanálise (Rio de Janeiro: Zahar, 1998) informam que ela “fez os cursos de Ferdinand de Saussure, e foi parcialmente a partir de suas anotações que Charles Bally e Albert Sechehaye, alunos de Saussure, redigiram o famoso Curso de Linguística geral”.

⁷⁸ Digo “suposta”, porque o “Curso de linguística geral” há muito deixou de ser um fundamento seguro para se aferir o pensamento de Ferdinand de Saussure. Para Herman Parret, por exemplo, uma nova perspectiva se abriu desde as *Fontes manuscritas do Curso de Linguística Geral*, editadas por Robert Godel, em 1957, e sobretudo a partir da “descoberta” de cerca de 1.000 páginas manuscritas (os Manuscritos saussurianos de Harvard, adquiridos pela *Widener Library*, na Universidade de Harvard, no ano de 1967, diretamente do filho de Saussure, Raymond – aliás, psicanalista de Marguerite Sechehaye – por intervenção de Roman Jakobson). Parret dedicou-se a estudar tais manuscritos a partir da década de 1990, e recentemente publicou um livro (*Le Son et l’Oreille. Six essais sur les manuscrits saussuriens de Harvard*, 2014) no qual trata o assunto. Vale a pena seguir um trecho da resenha deste livro, feita por Waldir Bevidas:

[a partir das leituras destes manuscritos revela-se] “um Saussure «mais enigmático, mais inquietante, mais rico em perspectivas», um Saussure que revela na materialidade de sua escrita hesitações, interrupções, denegações, contradições. Ao ver de H. Parret, isso mostra o ritmo de um «pensamento aberto»; torna evidente no pensamento do suíço a região de um impensável, de uma «certa mística», o interesse por um «aquém», um «além», um «para fora», enfim, um pensamento com o toque de «origem indizível». O conjunto dos manuscritos, de Genebra a Harvard, revela um novo Saussure, para Parret, revela-lhe um filósofo da linguística, cuja imaginação e pensamento se enraíza numa «metafísica» que o próprio mestre «não controla conceitualmente» mas que deixa evidente ser ela que «domina, dirige, modela um saber» o qual, ainda assim, insiste obstinadamente em se apresentar como positivo, evidente, galileano e claro, mesmo a despeito da «obscuridade desesperante do objeto”.

BEVIDAS, Waldir. Resenha de Herman Parret – *Le Son et l’Oreille. Six essais sur les manuscrits saussuriens de Harvard*. In: Estudos Semióticos, vol. 10, no 1 – julho 2014; disponível em: www.revistas.usp.br/esse

precisa ser *realizado* (pelo menos este foi o caso de Renée) – aliás, apenas quando realizou-se materialmente (mesmo que mimeticamente) o sentido do símbolo, houve um efeito terapêutico e um efeito de compreensão do quadro onde ele surgiu. Sechehaye indica a *epigênese da função simbólica* (Jean Piaget) como explicação para isto. Isto também pode aplicar-se aos sempre mui debatidos casos de Hellen Keller e de Laura Bridgman (mencionados por Cassirer), e de Kaspar Hauser – mas não posso abusar da paciência do leitor... portanto, encerro este tópico – mas não sem antes transmitir mais algumas palavras de Ernest Cassirer: “*O princípio do simbolismo, com sua universalidade, validade e aplicabilidade geral, é a palavra mágica, o abre-te sésamo que dá acesso ao mundo especificamente humano, ao mundo da cultura humana*” (p. 63)...

A realidade trajetiva do *ethos*

(Ou: do trajeto natureza-cultura, ou: *ethos*-ética)

Tenho insistido no caráter primordialmente natural do *ethos*; gostaria, portanto, de circunscrever o sentido no qual admito a afirmação de Cassirer que acabo de citar. Uma passagem do professor Gilberto Safra⁷⁹ vem a calhar para iniciar este ponto:

“... a fragmentação do *ethos*-morada leva a um tipo de sofrimento que, apesar de alcançar o registro psíquico, não tem sua origem no psíquico. São os sofrimentos que acontecem em registro ontológico! Ao voltarmos o olhar para a situação clínica, veremos que ela se caracteriza pelo cuidado que estabelece as condições necessárias ao acontecer humano (...). O encontro do cuidado ético que permite o surgir de si mesmo é reconhecido como uma experiência de qualidade estética: é uma experiência de encanto, de júbilo, de sagrado. A ética desvela-se como beleza, como verdade, como dignidade, como presença de si e do outro. O indivíduo assim constituído, ao se debruçar sobre o mundo com os outros, dispõe de um olhar ético que lhe permite reconhecer as condições inóspitas para o ser humano, algo que não passa por uma Sociologia, ou por um conhecimento sobre o Direito, mas, sim, por um conhecimento decorrente da maneira como aconteceu sua entrada no mundo. Surge a partir dessa visão a possibilidade da crítica às situações de nosso tempo para com a ética do ser, para com as condições necessárias ao acontecer e à presença humana” (p. 16-17).

⁷⁹ SAFRA, Gilberto. *A po-ética na clínica contemporânea*. Aparecida: Idéias & Letras, 2004.

Vindo de conhecer o caso de Renée, esta passagem dispensa maiores comentários. Quero apenas sublinhar a *toxicidade* da situação de entrada de Renée no mundo. Considerando-se a definição que estou dando ao *ethos*, é preciso dizer que se trata de uma situação ética – qualificada pela toxicidade. Dito de outro modo: um ambiente *insuficientemente bom* provoca não apenas sofrimento, mas deformidades, disfunções, doença, degeneração – é um *ethos* tóxico, degenerativo⁸⁰. É lugar onde a vida cresce lesionada, adoentada, violentada e violenta, incapaz de compreender os outros e de se expressar de modo a ser compreendida, incapaz de comportar-se de modo adaptativo, colaborativo e sustentável, incapaz de simbolizar apropriadamente a realidade física e social.

Muitos dirão: então, porque não chamar a isto “não-ético”? Pois bem: porque é preciso demarcar o caráter substantivo, essencial, do *ethos*. Este caráter confere ao *ethos* efeitos positivos: se é bom, produz, positivamente, bons resultados; se não é bom, produz, positivamente, maus resultados (isto será retomado adiante). Então, como julgar se um *ethos* é bom? É fácil: um ambiente que mantém uma criança faminta a ponto de que ela chegue a assemelhar-se a um “esqueleto”⁸¹, é um mau lugar; se, além disso, não encontra sequer a ternura da mãe, que ao contrário, caçoa dela, é um mau lugar sem qualquer esperança de redenção; se o próprio pai participa desta troça e ainda lhe acrescenta um *quê* de sadismo, bem, nada mais precisa ser dito...

⁸⁰ Abordei preliminarmente a questão da *toxicidade* na página 68, supra.

⁸¹ Impossível dar todos os detalhes do caso de Renée; mas é preciso trazer mais uma passagem de seu relato por Marguerite Sechehay, que consta da “anamnese” já mencionada:

“[quando Renée é recém-nascida, sua mãe] mistura, sem notar, demasiada água ao leite, e como resultado o bebê grita continuamente e se nega a beber. O médico crê que esta antipatia pela mamadeira é indício de um estômago delicado – e receita que se acrescente mais água ao leite. Devido ao seu estado famélico o ódio que a lactente tem à mamadeira aumenta cada vez mais. Por sorte, a avó faz uma visita à casa e vê imediatamente o que acontece: a menina, quase um esqueleto, está em perigo de morrer de fome. Mas, como alimentá-la, se se nega a tomar a mamadeira? É preciso fazê-lo com mingau e por meio de uma colher” (p. 20).

A sequência do relato é ainda mais dolorosa. Afinal, Renée se salva, mas então a bondosa avó vai embora e novos sofrimentos se instalam. Sobre a “antipatia” que Renée desenvolveu contra a mamadeira, é o esperado nas circunstâncias descritas (veja-se o clássico estudo observacional de René Spitz: “O primeiro ano de vida. Um estudo psicanalítico do desenvolvimento normal e anômalo das relações objetais”, cuja primeira versão, resumida, foi publicada em 1954 – todos os trabalhos realizados desde então apenas confirmaram suas observações quanto ao assunto em tela).

Retomemos, um instante, as reflexões de Paul Watzlawick, Janet Beavin e Don Jackson, os pesquisadores de Palo Alto já referidos: que premissas de “segundo nível” pode esta criança abstrair deste mundo? Que “visão de mundo” pode ela formar? Que fantasias se abrigarão em seu mundo interno? Que comportamentos dela se pode esperar? É a estas questões que se dirige a idéia de uma relação de moldagem recíproca existente entre o lugar e a vida, entre o ambiente, a psiquê e o comportamento, entre o habitat, o hálito (psiquê; *alma*) e os hábitos.

É um alento saber que tal relação é contínua, e que, portanto, sempre se pode ter esperanças de que, introduzido no ambiente um elemento novo (por exemplo: uma psicanalista de boa vontade), as *deformidades* moldadas por um ambiente insuficientemente bom possam ser *transformadas*, que possam adquirir uma forma melhor, mais adaptada à vida, à alteridade, à felicidade. Mas eu preciso lembrar que também quanto a isto podem haver limites: muitas evidências apontam que o desenvolvimento da maioria das potencialidades de qualquer organismo vivo, inclusive o humano, estão sujeitas a períodos críticos programados filogeneticamente, passados os quais torna-se praticamente impossível garantir sua atualização. Mesmo no caso surpreendentemente bem-sucedido de Renée, em 1940 (cerca de sete anos depois do “milagre das maçãs”), quando já a considera “*realmente curada (...) e suficientemente equilibrada do ponto de vista prático, social, médico e psicanalítico*”, Marguerite diz:

“Embora possa levar uma vida pessoal e relativamente social, [Renée] sem dívida conservou sua constituição esquizoide, de modo que nas situações emocionantes costuma reagir segundo esta constituição. O contato com pessoas desconhecidas é-lhe bastante difícil (...) custa-lhe muito manter a firmeza de sua personalidade quando defronta-se com pessoas autoritárias. Quando é tratada com injustiça, ou quando se depara com uma realidade crua demais, quando sofre uma decepção ou sente medo (especialmente quando a mamãe-analista está adoentada), Renée se sente confusa, abandonada e perde o contato: tem então um impulso de fuga moral ou de auto-destruição. Mas isto só dura uns instantes...” (p. 105-106)

Além disso, a dedicação de Marguerite ao caso de Renée ultrapassou em muito as possibilidades de um profissional mediano, sobretudo nas condições contemporâneas – ela afirmava o contrário (p. 111-112), e talvez isto fosse correto nas condições de vida na França da primeira metade do século XX; de qualquer modo, não se pode esquecer que ela, afinal, *adotou* Renée, o que não é trivial em qualquer tempo ou lugar, nem possível como método em larga escala. Em suma, nem é preciso dizer que sempre será melhor garantir um lugar suficientemente bom, de maneira a propiciar as melhores *moldagens* possíveis: *é melhor prevenir do que remediar...*

Mas – e esta é uma questão fundamental – como garantir um bom lugar, considerando-se que ele próprio, o lugar, é moldado pela vida de seus habitantes (e vice-versa)? Imagine-se, por hipótese, qual lugar Renée poderia construir antes da ocorrência do “milagre das maçãs”? Na verdade, o relato dá conta de que, por várias vezes, ela tentou incendiar-se a si mesma e aos lugares onde estava. Claro: o leitor poderá estar já aflito com este caso, pensando que, afinal, trata-se de uma esquizofrênica – *não é preciso levar as coisas tão longe!* Peço só mais um instante de contemplação: o caso de Renée é, de fato, muito singular; mas não haverá nele também algo de *genérico*? Para apontar apenas os elementos já citados do caso: não será muito *geral* a ocorrência de situações em que a) uma mesma pessoa (ou um grupo de pessoas) sofrem algum tipo de privação, conjugadamente com b) alguma forma de escárnio ou chacota feita precisamente por aquela (ou aquelas) pessoas de quem seria esperável receber satisfação e cuidado, e pior, conjugadamente com c) a visão de algum tipo de manifestação ou ameaça de sadismo voraz vinda precisamente daquela (ou daquelas) pessoas de quem seria esperável receber proteção? Recomendo ao leitor que, para melhor compreender este ponto, tente encontrar por si mesmo os exemplos – e que o faça profusamente, que tente cobrir todo o espectro social: a questão pode aplicar-se às divisões de *classes econômicas*, mas não é apenas disso que se trata: trata-se dos elementos fundamentais que possibilitam, ou não, o

estabelecimento das *condições necessárias ao acontecer e à presença humana* – das condições necessárias a que um ser humano possa morar no mundo entre os homens, pensando e sentido-se humano, e comportando-se como tal.

Penso que se pode considerar que estas condições necessárias ao humano são, minimamente, as condições *suficientemente boas* apontadas por Winnicott. Menos do que o *suficientemente bom* é insuficiente, é tóxico. Pela mesma regra de moldagem que, sob condições suficientemente boas, é capaz de transmitir, geração após geração, as características genótípicas de uma espécie (a *zoé*), as características socioculturais de um grupo (a *bíos*) e as características físicas e simbólicas de um lugar (a *chôra*), tem-se que, sob condições insuficientemente boas, transmite-se (e se agrava ao longo do tempo e das gerações) a degeneração de todos estes elementos.

4. O ESTUDO DO *ETHOS* HUMANO

*Sempre busquei e busco e continuarei buscando aquilo que denomino o Fenômeno Total, ou seja, o
Todo da consciência, das relações, das condições, das possibilidades, das impossibilidades...*
Paul Valéry (Cahiers, XII)

Este capítulo tem uma finalidade muito precisa: atestar abreviadamente que a minha convicção na existência de um tipo particular de relação, primordialmente natural e específica, que faz a intermediação entre a vida orgânica e psíquica e o lugar no qual esta vida transcorre, encontra apoio não apenas em tradições especulativas, mas também numa já longa tradição investigativa sobre a vida coletiva ancorada sobretudo em métodos observacionais e experimentais. Evidentemente, não seria possível reproduzir aqui, em sua inteireza, sequer uma das muitas *lições* que importa conhecer a respeito deste assunto; todavia, faço questão de apresentar (tão somente apresentar) mais alguns estudiosos que contribuíram para que eu própria tenha chegado a vislumbrar o que venho dizendo: que a palavra *ethos*, para além das idéias veiculadas por seu uso, designa uma relação muito concreta e específica (uma relação de moldagem contínua e recíproca entre um lugar e a vida física e psíquica de seus habitantes); uma relação natural, que tanto oferece aberturas quanto estabelece limites estreitos para modificações em qualquer um de seus termos. Em resumo, quero mostrar que:

- 1) O estudo do comportamento e das interações humanas exige uma abordagem complexa, capaz de integrar conhecimentos produzidos em diversas áreas disciplinares. Sobre este ponto, retransmito logo abaixo a posição do professor Frederic Munné (1934 -), que há anos vem defendendo a idéia de que as ciências do comportamento humano precisam acolher as “teorias da complexidade”. Penso que

esta perspectiva complementa o ideário transdisciplinar, sobre o qual já tive ocasião de pronunciar-se páginas atrás referindo-me à posição do físico Basarab Nicolescu.

- 2) As lições de Gregory Bateson (1904-1980) – o mesmo que propôs o conceito de “dupla vinculação” para caracterizar os paradoxos pragmáticos da comunicação humana e suas consequências patológicas e o mentor do grupo de Palo Alto – revestem-se de especial importância. Adianto que este autor retomou, nas primeiras décadas do século XX, precisamente a palavra *ethos* para designar, dentre os comportamentos característicos de um dado padrão (*pattern*) cultural, aqueles que expressam de modo culturalmente normatizado os instintos e as emoções dos indivíduos (ao lado da palavra *eidos*, para designar os comportamentos que seriam expressões culturalmente normatizadas dos processos cognitivos dos indivíduos).
- 3) Perspectivas psicogenéticas e trajetivas, como as adotadas por Jean Piaget (1896-1980), Gilbert Durand (1921-2012) e Augustin Berque (1942 -), podem auxiliar na busca de compreensão dos substratos naturais em que se enraíza o *ethos* humano.

A complexidade das interações humanas

(Frederic Munné)

Frederic Munné, professor emérito da Universidade de Barcelona e nosso contemporâneo, advoga que tanto a investigação como a intervenção sobre o comportamento humano exigiria, ao contrário do que costuma ser advogado sob a égide da “espada de Ockham”, a adoção de conceitos apropriados (sem reducionismos) das chamadas “teorias das complexidades”, cujo fundo epistemológico, segundo ele, diz respeito às chamadas ciências

“humanas”, “do comportamento” ou “sociais”, de certo modo até mais profundamente do que às ciências naturais em meio às quais emergiram.

Resumidamente⁸², ele considera que:

“Epistemologicamente consideradas, as teorias da complexidade não se referem ao complicado (enfoque de Ockham) nem ao composto (enfoque de Descartes), nem ao excessivo (enfoque de Leibniz). Nelas a complexidade é um fenômeno qualitativo, que não depende da quantidade de elementos, partes ou componentes, mas da natureza de suas inter-relações. Certamente o conceito de qualitativo da complexidade já foi intuído pela primeira sistêmica (von Bertalanffy) e pela cibernética de primeira ordem (Wiener), mas a complexidade está provando ser, com perdão ao trocadilho, muito mais complexa do que poderíamos esperar. Agora sabemos mais: existem sistemas com feedbacks heteroestáticos (von Foerster), sistemas distantes do equilíbrio como sendo processos emergentes (Prigogine), sistemas nebulosos [difusos] ou que carecem de limites precisos (Zadeh) etc., e também sabemos que tais sistemas não são excepcionais, mas constituem a maioria dos sistemas de ação encontrados na realidade, material e imaterial” (p. 31).

Munné chama de “complexidade forte” a um conjunto de teorias que configuram, segundo suas palavras *“um paradigma orientador do conhecimento e da explicação científicos que subvertem aspectos fundamentais da ciência dominante”*, dentre as quais se incluem as teorias sobre o caos (e outras, mais específicas, sobre a emergência, a auto-organização, as catástrofes etc.), a teoria dos objetos e processos fractais e também as teorias sobre conjuntos difusos, cujo marco comum seria *“a não linearidade, conceito que faz alusão a uma relação de causa e efeito que pode não ser proporcional”*. Destas teorias, ele sintetiza e destaca alguns elementos:

“Segundo a teoria do caos, um sistema caótico é capaz de autogerar ordem, através de um processo cujo desenvolvimento ou comportamento é imprevisível. Tal sistema é hipersensível à variação das condições em que se dá, pode manter-se distante do equilíbrio etc. A teoria das catástrofes mostra que um sistema complexo pode manter sua estabilidade graças a permanecer instável. Um dos sentidos epistemológicos da teoria fractal é que em um sistema dinâmico complexo há processos iterativos, que se repetem de forma paradoxal, uma vez que são o mesmo, mas distintos. Portanto, a identidade desse sistema tem continuidade embora seja descontínuo. Enfim, a teoria dos conjuntos nebulosos refere-se a sistemas cujos limites são ilimitados. Uma consequência disto é que podemos dizer que qualquer definição fechada descomplexifica o sistema ao qual se refere” (p. 31-32)

⁸² Para uma exposição mais detalhada de seus argumentos, ver MUNNÉ, Frederic. *A explicação do comportamento humano deve ser o mais simples possível ou o mais complexa possível?* In: RIBEIRO (Vichiatti), S.M.P. (org.). *Psicologia Social e Imaginário. Leituras Introdutórias*. São Paulo: Zagodoni, 2013 [pp.27-42].

Talvez seja uma apresentação demasiadamente resumida (e até simplificada), mas basta para uma recomendação que me parece bastante aceitável:

“... na medida em que o ser humano é um sistema complexo de comportamento, essas teorias e o paradigma subjacente não podem ser ignorados na pesquisa, teorização e intervenção psicológicas e sociais. E se em um comportamento individual ou social há auto-organização, fractalidade, caos, imprecisão etc., deve ser explicado em termos de complexidade” (p. 32).

Coerentemente com esta perspectiva complexa que recomenda, Munné alerta de que, para compreender o comportamento social é necessário recorrer a um modelo integrador das diversas dimensões do comportamento humano enquanto tal, o qual se organizaria em três eixos: indivíduo-sociedade, espaço-temporal e bio-ecológico (MUNNÉ, 2008, p. 142-143⁸³). Ele configura esta organização num modelo, reproduzido na figura abaixo.

Figura 15.4. O modelo prismático do comportamento humano. Fonte: Munné, F. *La psicología social como ciencia teórica*. Edição online (p. 142)⁸⁴.

A descrição verbal deste *modelo prismático* nos é dada por Munné nos seguintes termos:

Na base do prisma está a ciência do comportamento animal que chamamos etologia. Através dela, todas e cada uma das ciências do comportamento enraízam-se na biologia (e, em último

⁸³ MUNNÉ, Frederic. *La psicología social como ciencia teórica*. 2008. Disponível em: <http://www.portalsicologia.org/pdfs/2008Munne.pdf> Acesso em: 21 dez. 2016.

⁸⁴ A legenda é transcrita tal como aparece nesta e em outras publicações do autor (em tradução livre).

termo, na genética), representada pelo plano sobre o qual assenta-se o prisma. Sobre a base etológica (na realidade, a dupla base bio-etológica) edificam-se e trabalham a partir de distintos planos de observação, a psicologia, a sociologia e a psicologia social, planos que correspondem respectivamente ao estudo das manifestações uni, trans e interpessoais do comportamento. As três faces frontais e a face superior do prisma representam estes três planos. A antropologia e a história, como eixo espaço-temporal do comportamento, estão representadas, respectivamente, nas faces laterais do prisma, de tal modo que se nele fizermos cortes transversais, obtemos análise intraculturais, e se compararmos estes cortes entre si obtemos análises inter ou transculturais. O prisma é prolongável longitudinalmente, como indicam as flechas e os traços descontínuos da face H, para representar o processo contínuo e sem fim da história. O modelo contém também a dimensão referente às relações do indivíduo com o meio ambiente, objeto de estudo da ecologia. Mas o fator ambiental é muito particular: de certo modo, engloba todos os aspectos anteriores, ou seja, todos os campos são “invadidos” por esta variável. No prisma, o ambiente corresponde, digamos, ao “ar” que preenche seu interior. Talvez não fosse necessário esclarecer que o comportamento não corresponde à soma ou ao conjunto das diversas faces do prisma, senão ao volume do mesmo (p. 143).

Todavia, diferentemente do título dado por Munné à figura que o apresenta, penso que seu prisma não deve ser tomado como um *modelo do comportamento humano*, mas antes como um “mapa” (uma “cartografia”) tridimensional das áreas do conhecimento, tal como hoje estão delineadas no campo científico. Além disso, não me parece correto dedicar uma face para a psicologia social: conquanto eu própria seja uma especialista nesta “área”, não me sinto convencida de que a ela corresponda um objeto específico nem um método próprio. Não insisto, porém, neste ponto: até sentir-me convencida, prefiro lidar com a idéia de um prisma “triangular”, de resto bastante semelhante ao de Munné – ressalvo, porém, que sinto certo incômodo por ver faltar, por exemplo, a Matemática, a Lógica, a Metafísica – estariam subsumidas à antropologia? à História? E quanto à Física – estaria “embutida” na ecologia?

Por outro lado, também não posso pronunciar-me cabalmente quanto a como deveria ser um possível *modelo do comportamento humano* – talvez fosse necessário, antes, definir com maior precisão o objeto de conhecimento de cada área científica registrada em cada “face” do prisma, no plano sobre o qual está assentado, no “ar” que o rodeia e que o preenche. Não posso me propor a avançar nisto agora, mas creio que esta é uma questão a ser enfrentada. Contrariando a previsão do professor Munné, pessoalmente não acho fácil compreender *que o comportamento [corresponda] ao volume do prisma* –

desafortunadamente, não tive ainda a oportunidade de pedir-lhe esclarecimentos⁸⁵, e confesso que ainda não atinei como este volume (delimitado como se apresenta pelos *distintos planos de observação, a psicologia, a sociologia e a psicologia social*) possa corresponder ao comportamento humano⁸⁶.

Cabe-me explicitar que, como psicóloga, quando emprego a palavra “comportamento” tenho em mente uma definição como, por exemplo, a de Henri Piéron (1969, p. 84⁸⁷): “*Esta velha palavra usada por Pascal, foi reintroduzida na linguagem psicológica por PIÉRON (1907)⁸⁸ como equivalente a behavior (ou Verhalten). Designa as maneiras de ser e agir dos animais e seres humanos, as manifestações objetivas de sua atividade global*”; ou a de Lagache (apud BLEGER, 1984, p. 25⁸⁹): “*o conjunto de operações (fisiológicas, motrizes, verbais, mentais) pelas quais um organismo em situação reduz as tensões que o motivam e realiza suas possibilidades*”. Por outro lado, assinalei antes que o sentido originário da raiz *s(w)e-*, que teria dado origem à palavra *ethos*, abrange, simultaneamente, a idéia de *próprio*, de pertencente a um indivíduo, e a idéia de ser algo ou alguém familiar, pertencente ao grupo ao qual o próprio sujeito pertence, por laços de “sangue” ou de “solo” comum, donde deriva para a idéia de *lugar*. Penso que, a esta altura, já estará claro que estes sentidos originários estão contemplados na forma como venho abordando a palavra *ethos* e como venho definindo a relação cuja existência real, segundo me parece, ela sugere existir. Naquele primeiro momento, apenas indiquei o fato de que nossos verbos “ser” e “haver” teriam derivado desta mesma raiz – embora as discussões etimológicas sejam a tal ponto complicadas que não me arrisquei antes, nem me arrisco agora, a tentar apresentá-las. O que quero sublinhar é que os múltiplos sentidos destes verbos – ser, existir, conseguir,

⁸⁵ Tive a sorte de estar com ele por duas vezes, mas em momentos muito breves. Meu grupo de pesquisa segue, porém, discutindo suas proposições.

⁸⁶ Discuti o assunto preliminarmente em trabalho anterior: RIBEIRO, S.M.P. *O psíquico e o social: releituras e reflexões em busca de uma construção do sentido*. In: A psicologia social e a questão do hífen / organização de Nelson da Silva Junior, Wellington Zangari. São Paulo: Blucher, 2017 (pp 209-226).

⁸⁷ PIÉRON, Henri. *Dicionário de Psicologia* (1951). Porto Alegre: Ed. Globo, 1969.

⁸⁸ O autor refere-se às suas próprias palavras na abertura de uma série de conferências sobre a evolução do psiquismo, que proferiu entre 1907 e 1908 na Secção de Ciencias Naturais da *École Pratique des Hautes Études* (França), as quais foram publicadas em março de 2008 na *Revue du Mois*, p. 291-310.

⁸⁹ BLEGER, Jose. *Psicologia da conduta*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1984.

acontecer, ter, possuir, e até mesmo no sentido daquilo que se porta, ou se possui, nossos *haveres* – correspondem à essência mesma da palavra “comportamento” (igualmente para “behavior”; ainda não encontrei confirmação quanto a *Verhalten*), conforme as definições sugeridas acima. Portanto, parece-me que a noção de “comportamento” é parte da noção de *ethos*. De fato, o comportamento (seja involuntário ou voluntário) constitui uma das formas assumidas pela relação à qual estou me referindo.

Sendo assim, há ainda um longo caminho antes que se possa delinear um modelo do comportamento especificamente humano, e talvez seja preciso, antes de mais, avançar-se na direção de identificar o tipo de relação (ou de relações) que configura a estrutura do *ethos* humano. De qualquer modo, parece-me que, considerando-se o *ethos* tal como o estou delineando, seu estudo exige que transitemos por todas as áreas de conhecimento e é muito conveniente, guardadas todas as ressalvas, manter presente a “cartografia” que sugeri a partir da inspiração do “modelo prismático” de Frederic Munné – a que eu sugeri, ou a dele mesmo: de qualquer modo, admita-se ou não uma “quarta face” nesta cartografia, ninguém pode duvidar da necessidade (ou pelo menos da conveniência) de aproximarmos as várias disciplinas em que hoje encontra-se fragmentado o conhecimento sobre o homem (seu ser, sua existência, seu acontecer etc.).

Antes de concluir este ponto, gostaria de expressar *uns motivos* pouco claros para este meu interesse no prisma que Munné desenhou: há algo de sugestivo, de inspirador, ao pensar-se no “volume” figurado por Munné: reporta a algo inerente à vida, à delimitação interior-exterior que ela implica – seja em termos do sistema tegumentar, da pele, onipresente nos órgão e organismos vivos, seja na dinâmica *in group / out group*, onipresente na vida sociocultural. E as “faces”? Não lembram muito a dubiedade interior/exterior e, igualmente, a articulação de sentidos adjacentes (comportamento, subjetividade, lugar; lugar e vida; *zoé* e

bíos...) que se mostrou em tudo quanto até agora pude apurar e reportar sobre o *ethos*? E este “ar” que preenche tudo, o interior e o exterior do prisma? Bem, estas coisas ficam aí como algo que dá o que pensar. De minha parte, deixo abaixo o esboço que consegui fazer até agora⁹⁰ para indicar em que direção se poderia ir trabalhando no sentido de “burilar” a cartografia das ciências, que é como entendo o desenho sugerido por Munné. Aqui, a psicologia social não está representada, senão como movimento do olhar que busca ver “através das lentes” de disciplinas mais, digamos, *substantivas*.

A função e a estrutura do *ethos*

(Gregory Bateson)

É extremamente difícil para mim apresentar Gregory Bateson – acho que cada um precisa expor-se diretamente à sua biografia e sua obra. Mas, como escrever um texto

⁹⁰ A “arte” eu devo à inestimável ajuda do meu filho Ítalo, a quem agradeço muitíssimo.

acadêmico sempre é realizar uma tarefa impossível, farei *o possível nas condições dadas*⁹¹! Sua formação básica foi em zoologia; pós-graduação em antropologia social; depois, dedicou-se à psiquiatria, psicanálise, cibernética, teoria da comunicação, ecologia e “sagrado”. Mas não se pense numa inserção diletante por todos estes campos: ao contrário, em todos eles, deixou a marca de seu pensamento e trabalho.

Para o momento, interessa destacar suas duas estadias junto ao povo Iatmul, em 1929 e 1932-1933 (cerca de um ano, a primeira vez; mais de um ano, a segunda). O livro *Naven*, no qual formula o conceito de *ethos/eidos*, resultou de elaborações feitas nos três anos que se seguiram a estas estadias em campo, versando especialmente sobre o ritual *naven* realizado costumeiramente pelos iatmul, para celebrar a primeira vez que um jovem do grupo praticasse alguma ação relevante em sua trajetória de vida.

Tenho em vista tão somente a conceituação, estrutura e função do *ethos*, abstraída por Bateson a partir deste ritual e, portanto, não é preciso entrar em detalhes quanto a isto, nem mesmo relatar todo o complexo processo de elaboração que Bateson expõem em seu livro. Mas, apenas para não frustrar o leitor curioso, transcrevo o resumo que Amir Geiger oferece do ritual *naven* na apresentação que redigiu para o livro (mas, para saber como Bateson, partindo desta situação concreta, chega ao *ethos/eidos* é preciso ler suas 384 páginas!):

Os Iatmul, povo austronésio da Nova Guiné (...) tinham um estranho costume: para celebrar determinado feito notável, o tio materno daquele que realizara a ação a ser comemorada vestia-se de andrajos de mulher e, com grande alarde e bufonaria, percorria a aldeia proferindo uma fórmula laudatória, assumindo trejeitos de comportamento feminino e fazendo demonstrações caricaturais, quando não sexualmente obscenas, de inferioridade diante do sobrinho. Na mesma ocasião, mulheres vestiam-se com trajes masculinos e emulavam com exagero a atitude peremptória usualmente característica da conduta dos homens iatmul. A forma mais enfática e acabada dessa encenação era a que celebrava o homicídio (e decapitação) infligido a prisioneiros capturados com esse fim em expedições especialmente organizadas para tal, [havendo também] versões proporcionalmente mais discretas, alusivas

⁹¹ Neste tópico, vali-me sobretudo da apresentação escrita por Amir Geiger ao livro *Naven*: BATESON, Gregory. *Naven. Um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas* (1936). Tradução: Magda Lopes. São Paulo: Edusp, 2008. Sobre a vida do autor, vale a pena consultar também: SAMAIN, Etienne. *Alguns Passos em Direção a Gregory Bateson*. in. *Revista Eletrônica Ghrebh*. PUC - SP, São Paulo, v.5, p.1-20, 2004. Disponível em: <http://www.cisc.org.br/ghrebh/ghrebh5/index.htm>

ou simplificadas desse tipo de comportamento celebratório ritualizado [aplicadas] a ações que, inseridas na vida coletiva, marcavam de algum modo as trajetórias biográfica e social do jovem. O ritual – chamado naven – condensava, assim, um amplo espectro de atitudes: ele de fato pontuava todo um continuum de condutas que atravessavam as relações sociais dos Iatmul e coloriam seus sentimentos e pensamentos”. (p. 23-24).

Quanto ao livro *Naven*, Geiger o apresenta como obra ímpar, embora inserida nos debates epistemológicos que marcaram seu tempo – o tempo da elaboração da obra, e também o tempo de sua fortuna crítica. Dispensso-me de relatar sua fortuna crítica (o leitor se lembra: sou extremamente avessa a polêmicas); prefiro apresentar o testemunho de Geiger:

Naven é um trabalho antropológico de cunho etnográfico, quase típico de sua época, mas que foge a alguns padrões. Dentro de certo purismo científico, encontram-se tradições e percepções variadas, que antecipam interdisciplinaridades posteriores. Dentro do campo da Antropologia (suas vertentes social e cultural), não fala só das relações e das instituições sociais, mas também de processos psíquicos e cognitivos em curso, querendo vislumbrar um objetivo menos realista e empírico, o da cultura, descrito e inscrito em abstrações lógicas e em modos de sentir. [...] Exótico em sentido não trivial, o livro mapeia territórios improváveis, roteiriza percursos desconcertantes: mostra que o caminho mais curto entre a ficção de Jane Austen e a cibernética pode passar pelos povos papuásios, e que o travestismo ritual também abriga um nexo entre a lógica matemática e Charles Darwin. Tudo isso (e muito mais...) na moldura bastante disciplinada do assim chamado funcionalismo antropológico britânico. Um exotismo como que de segundo grau. Pois, à medida que vão se tornando familiares os “estranhos costumes nativos”, à medida que eles se mostram funcionais não só na sociedade nativa como também na economia do texto, vamos igualmente desnaturalizando o autor, que vai se tornando cada vez mais problemático: vemos seu aparato de descrição e análise ser estranhado reflexivamente, como se ele se recusasse a fechar qualquer retrato coerente, como se insistisse em apresentar os restos, as impurezas: um quê de desaprumo, um bit constante de imparidade. (p. 25-26).

Vejamos, então, como Bateson, realizou esta sua obra ímpar. Primeiro, cabe reportar sua própria compreensão do que estava fazendo: ele diz que o livro é uma tentativa – *primária e imperfeita, pois a técnica é nova* – de descrever o *naven* dos iatmul de um modo, ao mesmo tempo, científico e artístico, e isto por uma boa razão: ele entende que a descrição em termos analíticos, precisos, necessária ao conhecimento científico, embora aplique-se convenientemente aos aspectos pragmáticos da cultura que se busca descrever, falha na descrição de seu tom emocional – melhor apreendido pelo artista que não está preso à busca de um linguajar unívoco e claro (p. 69-70). Diz ele:

É evidente que o fundo emocional atua de modo causal no seio de uma cultura, e nenhum estudo funcional pode ser razoavelmente completo a menos que vincule a estrutura e a operação pragmática da cultura ao seu tom emocional ou ethos. (p. 70).

É, portanto, no contexto desta justificativa de seu método e de sua escrita que encontramos a primeira aproximação de Bateson ao conceito de *ethos*. Sobre isto, ele começa por dizer, em nota de rodapé na mesma página:

Numa etapa posterior, vou examinar e tentar definir os conceitos de Estrutura, Função e Ethos de uma maneira mais crítica, mas, como o conceito de Ethos é ainda pouco familiar a muitos antropólogos, vale a pena inserir aqui a definição que o Oxford English Dictionary dá a essa palavra: “O espírito característico, a tônica predominante dos sentimentos de um povo ou de uma comunidade; o ‘gênio’ de uma instituição ou de um sistema”. O primeiro exemplo do uso da palavra ethos nesse sentido aparece em Palgrave, 1851. (Nota 1., p. 70. * Na edição consultada a mencionada obra não consta entre as referências).*

Bem, vejamos rapidamente que para ele é preciso distinguir dois empregos da palavra “estrutura”. Fala-se em *estrutura cultural* de um povo para referir, de modo amplo e abreviado, as premissas que subjazem aos comportamentos deste povo e que se pode reconhecer no contato com seus membros. Diz ele:

Essa abreviatura não é apenas criação do antropólogo; toda cultura contém conceitos generalizados que são um meio mais abreviado de se referir coletivamente a aspectos estruturais de uma grande quantidade de detalhes de comportamento padronizado. Numa abordagem estrutural, expressões como ‘mãe’, ‘metade’, ‘linha paterna’ etc. são consideradas abstrações generalizadas referentes aos aspectos estruturais de grandes massas de elementos culturais, isto é, elementos de comportamento padronizado. (p. 88)

Ele sublinha que tais premissas costumam ser, em larga medida, implícitas, e que frequentemente podem ser enunciadas pelas pessoas apenas em termos simbólicos – o que não impede que confirmem ao comportamento padronizado do grupo uma coerência, passível de ser percebida pelo antropólogo. Neste sentido, ele define “**estrutura cultural**” como “*um termo coletivo para o esquema ‘lógico’ coerente que pode ser construído pelo cientista, ajustando umas às outras as várias premissas da cultura*” (p. 89). Seu estudo implica que o cientista

observe e considere os “*detalhes de comportamento como [sendo suas] unidades [e que os veja] como articulados em um esquema lógico*” (p. 89).

Bateson destaca que há um outro emprego para a palavra “estrutura”, a que ele vai se referir como “**estrutura social**”. Neste uso, as unidades já não são os detalhes de comportamento, mas os indivíduos humanos articulados em um grupo – por exemplo, como parentes, como membros de um clã ou como membros de uma comunidade:

Desse modo, nas duas disciplinas, a sociológica e a cultural, quase sempre estaremos estudando os mesmos fenômenos, mas abordando-os de dois pontos de vista diferentes. No estudo da estrutura cultural, veremos os clãs e a terminologia de parentesco como referências taquigráficas a elementos de comportamento, enquanto no estudo da estrutura social veremos esses agrupamentos como segmentos na anatomia da comunidade, como parte do mecanismo pelo qual a comunidade é integrada e organizada. (p. 89-90).

Também o conceito de “**função**” abre-se para ambiguidades:

Por um lado, temos o amplo uso filosófico do termo para cobrir todo o jogo de causa e efeito sincrônicos no seio da cultura, independentemente de qualquer consideração de propósito ou adaptação. [...] Esse é um uso perfeitamente coerente e lógico do termo, que os antropólogos fariam bem em adotar. [...] Mas, infelizmente, a palavra “função” também pode ser utilizada em seu sentido popular, para significar ‘efeito adaptativo útil’, e muitas vezes não fica perfeitamente claro em qual dos sentidos a palavra é usada na antropologia moderna” (p. 90).*

Quero aqui assinalar que estas ambiguidades, potencialidades e dificuldades no emprego dos conceitos de *estrutura* e *função*, estarão sempre implicadas em qualquer tentativa de apreensão e definição do *ethos* – foi assim com Bateson, é assim com a definição ainda *metafórica* que estou propondo (mas uma discussão mais detida deste ponto precisa ser adiada para outra oportunidade). Sobretudo, gostaria de sublinhar esta forma *filosófica* de utilizar a palavra “função”, que não implica em considerar que a relação funcional (ou o *jogo de causa e efeito*) sejam benignos aos indivíduos e grupos a ela submetidos, nem que promova necessariamente a adaptação indivíduo-meio (ou vice-versa). Isto pode ser verificado na situação de Renée: o *ethos*, tal como eu própria o defino (uma relação *como que* de moldagem entre vida e lugar), sendo uma relação funcional (no sentido que Bateson chama

filosófico), tanto pode trazer a saúde (quando o lugar é *suficientemente bom*), quanto pode engendrar a doença e a loucura (quando o lugar é *insuficientemente bom*).

De qualquer modo, dificilmente se conseguirá conhecer qualquer coisa a respeito da vida humana sem se defrontar com ambiguidades próprias da linguagem humana e com os desafios que esta ambiguidade impõe ao discurso científico (como, aliás, Bateson apontou também nos seus variados outros campos de estudos). Quero ainda registrar aqui a dificuldade que ele aponta em relação ao *uso filosófico* da palavra função, um uso *perfeitamente coerente e lógico*, cuja adoção ele próprio recomenda ao antropólogo; mas, a esta recomendação acrescenta uma nota de rodapé:

A principal dificuldade que este uso envolve é que, com base neste princípio, as cerimônias naven deveriam ser reveladas como função de tudo o mais no universo, e o antropólogo defrontar-se-á com o problema da definição de suas esferas de relevância. A tentativa de subdividir a cultura em instituições visa, sem dúvida, a delimitar as esferas de relevância. (Nota 3, p. 90).

Embora eu deva, conforme acima, adiar o aprofundamento da questão de descrever o *ethos* em termos de sua estrutura e função (isto, na verdade, corresponderia ao estudo do *ethos* para o qual estou aqui dando apenas lições preliminares), quero deixar registrada, tanto a necessidade de que este defrontamento seja feito (não apenas pelos antropólogos, mas por todas as ciências envolvidas com o estudo da vida e do mundo humano), quanto o fato de que, em termos epistemológicos e teórico-metodológico, estamos hoje em muito melhor posição do que Bateson estava em 1936 para realizar este defrontamento (se será bem-sucedido é uma outra questão).

Vale a pena, também, seguir por um momento a atitude básica de Bateson, que Geiger qualificou como uma recusa a *fechar qualquer retrato coerente*, uma insistência em apresentar *os restos, as impurezas, aquele quê de desaprumo*, aquele aparato de descrição e de

análise *estranhado reflexivamente* – eu diria, uma atitude de *benevolente sinceridade*⁹². Livro praticamente pronto, Bateson percebe que, ao longo de suas páginas, havia utilizado de modo *um tanto vago* os termos *afetivo* e *cognitivo*. Em vez de revisar o livro e para não *suprimir o ‘interesse detetivesco’ dos capítulos teóricos* (nota 1, p. 87), prefere tratar melhor estes termos no epílogo que acrescenta ao livro. Quero sublinhar o quanto esta atitude pode ser árdua hoje em dia, contrabalançando negativamente as vantagens epistemológicas e teórico-metodológicas que conquistamos neste último século desde a publicação de *Naven*. De qualquer modo, creio que não poderemos avançar nem mais um passo sem a coragem de assumir idêntica atitude. É esta sinceridade quase inacreditável que faz o livro de Bateson, ao mesmo tempo, um pouco enfadonho e muito interessante. Enfadonho, dada a quantidade de detalhes, de “idas e vindas”, de retomadas, que ele faz; mas muito interessante, porque mostra-nos honestamente o percurso feito pelo autor, seus erros e a superação deles na direção de um conhecimento coerente não apenas sobre a função do ritual *naven* na cultura e na sociedade Iatmul, mas também sobre o conceito do *ethos* (e do *eidos*) enquanto abstrações que auxiliam na compreensão de qualquer outra cultura, inclusive a ‘nossa’.

Aqui, não posso fazer mais do que mencionar algumas passagens de Bateson, que podem ser invocadas para resumir seu método de análise e as conclusões a que ele chegou em relação ao *ethos*:

... classificarei as funções em cinco categorias, de modo que [estas categorias] ilustrem cinco diferentes métodos de abordagem dos problemas da cultura e da sociedade [...]. As categorias que escolhi são:

Relações estruturais ou ‘lógicas’ entre os aspectos cognitivos dos vários detalhes de comportamento cultural: as razões cognitivas para o comportamento.

1. ⁹² Há muitos anos atrás, falei desta atitude na última página de minha Dissertação de Mestrado: RIBEIRO, Sandra Maria Patricio. *Anatomia social de um crime em família - estudo psicossocial sobre a dialética dos discursos e representações sobre família, afetos, homens e mortes*. 2001. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-27112013-110649>.

Relações afetivas entre os detalhes de comportamento cultural e as necessidades ou desejos emocionais, básicos ou derivados, dos indivíduos: a motivação afetiva dos detalhes de comportamento.

Relações etológicas entre os aspectos emocionais dos detalhes de comportamento cultural e a ênfase emocional da cultura como um todo.

Relações eidológicas entre os aspectos cognitivos dos detalhes de comportamento cultural e o padrão geral da estrutura cultural.

Relações sociológicas entre o comportamento cultural dos indivíduos e as necessidades do grupo como um todo: a manutenção da solidariedade etc..

Dentre essas cinco categorias de relação entre fragmentos de material antropológico, é claro que uma delas, a sociológica, ocupa uma classe à parte. Entre as outras, o etológico está intimamente relacionado ao afetivo, e o eidológico, de maneira análoga, ao estrutural. (p. 92-93).

Logo adiante, ele dá mais um passo em sua definição do *ethos*:

*... se isolarmos da “função pragmática” o conceito de “função afetiva” – que podemos definir, rigidamente, em termos da relação entre detalhes da cultura e das necessidades emocionais dos indivíduos – teremos então de construir uma outra categoria referente à relação entre o conteúdo emocional do detalhe particular de comportamento cujas funções estamos estudando e as ênfases emocionais da cultura como um todo. chamarei essa categoria de função etológica; e empregarei a palavra *ethos* para me referir coletivamente às ênfases emocionais da cultura. (p. 95)*

Mais adiante ainda, Bateson apresenta elementos para sustentar a existência de uma padronização cultural dos *aspectos afetivos* da psicologia do indivíduo, num tópico intitulado “*Teorias Psicológicas e Etologia*”, tendo o cuidado de esclarecer que emprega “etologia” no sentido de estudo do *ethos* (como definirá logo adiante) e não no sentido de estudo dos hábitos dos animais e de acomodação às condições ambientais. Quanto às teorias que buscam explicar os fenômenos sociais em bases psicológicas, Bateson considera que elas devem ser reformuladas no seguinte sentido:

Um ser humano chega ao mundo com potencialidades e tendências que podem ser desenvolvidas em várias direções, e é perfeitamente possível que indivíduos diferentes tenham potencialidades diferentes. A cultura em que ele nasce enfatiza algumas de suas potencialidades e suprime outras, além de atuar seletivamente, favorecendo os indivíduos mais bem dotados com as potencialidades preferidas na cultura e discriminando os que apresentam tendências estranhas. Dessa maneira a cultura padroniza a organização das emoções. Se não deixarmos de ter em mente esse processo de padronização, poderemos invocar com segurança, para explicar a cultura, os sentimentos dos indivíduos; mas devemos sempre nos assegurar de

que os sentimentos invocados são realmente aqueles estimulados pela cultura em questão. (p. 169).

Concordo inteiramente com Bateson neste ponto, o qual tem para mim a vantagem de permitir a reabertura de um pensar em busca de universais humanos (embora Bateson não toque neste ponto em nenhum momento, que eu tenha percebido). O fato de encontramos profundas diferenças culturais quanto às manifestações emocionais e aos valores associados a isto tem sido, a meu ver, enfatizado demasiadamente entre cientistas humanos e sociais, em detrimento da busca e do reconhecimento dos potenciais afetivos/emocionais universais, e até das diferenças individuais que se manifestam dentro deste bojo comum – aliás, sob alegações bem pouco fundamentadas. O acolhimento da perspectiva etológica permite superar este tipo de viés, porquanto nos traz evidências em contrário: sim, há numerosos detalhes do comportamento emocional (e não apenas deste) que parecem abrigar determinações filogenéticas importantes, que constituem um repertório universal (e, claro, com isto não estou afirmando que apenas a filogenia possa sustentar elementos universais).

No prosseguimento deste ponto, Bateson apresenta considerações a respeito da circularidade inerente aos sistemas funcionais – logo, também ao tipo de verificação que se pode fazer a respeito de seu funcionamento desde o seu interior, e ao tipo de argumento que relata o que foi verificado. Ele ilustra esta circularidade num exemplo: *“se estudamos o ciúme e as instituições que regulamentam a vida sexual, podemos afirmar tanto que as instituições enfatizam o ciúme como que o ciúme moldou as instituições”* (p. 170). Além dos argumentos diretos que dá em abono a esta perspectiva, Bateson acrescenta: *“Eis porque Malinowski [em: Encyclopaedia Britannica, s.v. ‘Anthropology’] declara que ‘a visão funcional evita o erro de se atribuir prioridade a um ou outro aspecto da cultura. Objetos materiais, agrupamentos sociais, valores tradicionais e morais, assim como o conhecimento, estão todos fundidos num sistema funcional’”* (p. 170). De minha parte, gostaria de destacar que tais considerações

aplicam-se extremamente bem ao estudo do *ethos*, seja na concepção de Bateson, seja na minha.

Uma última transcrição, de uma passagem particularmente iluminadora:

[A tese da abordagem etológica] *é a de que podemos abstrair de uma cultura um certo aspecto sistemático, chamado ethos, definido como a expressão de um sistema culturalmente padronizado de organização dos instintos e das emoções dos indivíduos. O ethos de uma determinada cultura é [...] uma abstração feita a partir de toda a massa de suas instituições e formulações, e por isso pode-se esperar que os ethos sejam infinitamente variados de cultura para cultura – tão variados quanto as próprias instituições. Na realidade, contudo, é possível que nessa infinita variedade seja o conteúdo da vida afetiva que se altere de cultura para cultura, ao passo que os sistemas ou os ethos subjacentes estão continuamente se repetindo. Parece provável – qualquer afirmação mais precisa seria prematura – que possamos um dia ser capazes de classificar os tipos de ethos.* (p. 171).

Eu também prefiro evitar afirmações prematuras; então, registro frouxamente que minha própria concepção do *ethos* difere da que foi apresentada por Bateson em dois aspectos, que chamarei de escopo e de nível:

- 1) Escopo: penso no *ethos* como uma relação que abrange todos os conteúdos da vida e do lugar, não apenas os conteúdos da vida afetiva.
- 2) Nível: creio que o nível no qual, segundo penso, opera o tipo de relação a que estou chamando *ethos* corresponde àquele nível no qual Bateson supõe ser possível que *os sistemas ou os ethos subjacentes* [estejam] *continuamente se repetindo* eu diria: iterando.

Arrisco, por fim, uma analogia que talvez possa relativizar estas diferenças: tal como Basarab Nicolescu ilustra seu conceito de *níveis de realidade* através da ruptura de conceitos e leis aplicáveis, quando se passa do estudo do mundo macrofísico ao estudo do mundo microfísico, talvez seja útil pensar que Bateson lidou com o *ethos*, sobretudo num nível análogo ao “macrofísico”, embora a passagem citada indique claramente que ele já intuía a possibilidade de um “*ethos microfísico*”, este para o qual o meu olhar se dirige.

Para “dar o tom” deste último tópico, gostaria de retomar uma citação que já fiz, de Ernest Cassirer:

“As expressões humanas mais elementares não se referem a coisas físicas, nem são sinais meramente arbitrários. A alternativa entre φύσει ov e θέσει ov não se aplica a elas. São ‘naturais’, e não ‘artificiais’; mas não têm qualquer relação com a natureza dos objetos externos. Não dependem da simples convenção, do costume ou do hábito; têm raízes muito mais profundas.” (CASSIRER, p. 190).

Seria inapropriada e impertinente qualquer tentativa de sumariar o que são, para Cassirer, tais *raízes muito mais profundas*. Mas, posso informar que a frase prossegue: *“São uma expressão involuntária de sentimentos, interjeições e exclamações humanas. (...)”*, ponderando em seguida que, porém, *“não há qualquer prova histórica de que o homem, mesmo nos estágios mais primitivos de sua cultura, tenha jamais estado reduzido a uma linguagem puramente emocional ou à linguagem dos gestos”*, e deixando entrever que, portanto, seria conveniente tomar este pressuposto como *“duvidoso e hipotético”* e *“seguir um método empírico estrito”* (p. 192). Bem, do ponto de vista estritamente ontológico (em filosofia) ou filogenético (em biologia), não tenho certeza se é possível ultrapassar os pressupostos duvidosos e hipotéticos que cercam as “origens”, posto que não se pode, nestas perspectivas, seguir um método empírico estrito.

Talvez seja preciso, quanto a busca das raízes profundas do *ethos*, contentar-se com as *lições* oriundas dos estudos inteiramente humildes sobre a ontogênese humana. Há, sem dúvida, uma fase na vida dos homens em que sua capacidade expressiva não vai além de *uma expressão involuntária de sentimentos, interjeições e exclamações humanas* – esta fase corresponde aos nossos primeiros meses de vida.

Neste sentido, talvez se possa buscar em estudos psicogenéticos algumas lições proveitosas sobre as raízes profundas da linguagem e da função simbólica, e talvez elas ajudem a compreender melhor o que pode ter sido “embutido” pelos poetas, filósofos, cientistas nesta misteriosa palavra, usada já há tanto tempo, com tanta frequência e de tantas maneiras diferentes – *ethos*. Isto recomenda estudar-se as obras de dois pesquisadores, que seguiram o mais estritamente possível o método empírico: Jean Piaget (1896-1980), Gilbert Durand (1921-2012). Dentre as muitas vantagens que eles oferecem, está o fato de que ambos se propuseram a estudar, digamos, a epigênese de funções psíquicas – respectivamente, a inteligência e a imaginação – a partir das condições orgânicas no nascituro, de tal modo que através deles se pode adentrar também ao estudo da vida somática (ainda que, depois de adentrar, seja necessário recorrer a outras fontes de conhecimento para aprofundar a compreensão). Mas uma destas muitas vantagens me parece absoluta: é que as teorizações piagetianas sobre a gênese e o desenvolvimento da função simbólica na criança constituem um dos pilares em que Durand, declaradamente, apoia sua teoria geral do imaginário.

Bem, para Piaget a gênese de todas as formas de pensamento representativo (imitação, jogo simbólico e representação cognitiva) desdobram-se solidariamente ao longo do desenvolvimento, posto em marcha pelo funcionamento da estrutura biológica de um organismo que responde às solicitações exógenas, em função do equilíbrio progressivo dos dois polos adaptativos, a saber: a assimilação e a acomodação⁹³.

A convergência entre Piaget e Durand quanto ao que é “símbolo” não surpreende, já que ambos fundamentaram suas teses em farto material empírico, colhido tanto em observações diretas, como através de revisões sistemáticas e profundas da tradição investigativa existente sobre o assunto, além de terem mantido diálogo permanente com os

⁹³ PIAGET, Jean. *A Formação do Símbolo na Criança. Imitação, Jogo e Sonho, Imagem e Representação*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1978 (p. 345 e seguintes).

achados de muitos outros pesquisadores de sua época. É, portanto, com base neste material que ambos se aproximam em vários pontos: a afirmação do caráter “motivado” dos símbolos; a distinção entre dois tipos, ou sistemas de pensamento – o pensamento simbólico, imaginativo e concreto, e o pensamento lógico, formal, abstrato; o papel do repertório reflexo inato e dos esquemas (*schémes*) sensório-motores e verbais para a construção das estruturas mentais e da função simbólica.

É importante mencionar o conceito de “trajeto antropológico” elaborado por Durand, para articular os conhecimentos disponíveis sobre a psicogênese humana, as instituições rituais, o simbolismo religioso, a poesia, a mitologia, a iconografia. Este conceito apoia-se na idéia de que existe uma gênese recíproca que se estabelece a partir das relações entre o gesto pulsional e o meio material e social, e vice-versa; sendo que é neste intervalo, neste caminhar que se forma a partir de relações reversíveis, que deve se instalar a investigação antropológica em busca da compreensão da gênese, estrutura, dinamismo e função dos símbolos. Em suas palavras:

Afinal, o imaginário não é mais que esse trajeto no qual a representação do objeto se deixa assimilar e modelar pelos imperativos pulsionais do sujeito, e no qual, reciprocamente, como provou magistralmente Piaget, as representações subjetivas se explicam “pelas acomodações anteriores do sujeito” ao meio objetivo” (...) o símbolo é sempre o produto dos imperativos biopsíquicos pelas intimações do meio (Durand, 2002; p. 41)⁹⁴.

Para guardar a harmonia em relação ao meu próprio dístico – a vida e o mundo é o que vale a pena pensar – é preciso buscar também as lições daqueles que tratam da origem dos lugares (considerando-se que o método empírico também não se aplicaria à origem do mundo). Quanto a isto, minha sugestão recai sobre o geógrafo Augustin Berque (1942 -), pesando sobre ele a mesma e única desvantagem dos outros dois já mencionados: a desafiadora vastidão e profundidade de sua obra, que impede uma apresentação breve.

⁹⁴ DURAND, Gilbert. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário: introdução à arquetipologia geral* (1960) - Tradução de Hélder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Sobretudo, devo alongar-me um pouco sobre a questão da *trajetividade* dos lugares, levantada por Berque – que aliás parece-me ajustar-se muito bem à sugestão de Bateson sobre a “circularidade” dos sistemas funcionais. Pois bem: Berque considera que os lugares habitados (ou conhecidos) pelos homens constituem, sempre, uma realidade *trajetiva*, aplicando esta palavra para caracterizar a qualidade de coisas (como os lugares e suas paisagens, e a rigor todo o mundo humano) cuja realidade depende, ao mesmo tempo, de existência física (ou “objetiva”) e mental (ou “subjativa”). Este caráter trajetivo decorre da “*combinação medial e histórica do subjetivo e do objetivo, do físico e do fenomenal, do ecológico e do simbólico, produzindo uma mediância (...) que se expressa (como) paisagem*”. Nesta perspectiva, ele preconiza que a natureza do *Homo sapiens* (ou seja, sua *mediância* específica) implica, necessariamente, uma existência marcada por certo modo específico de trajetção (ou seja, por um *trajeto mesológico* específico), constituído por dois mo(vi)mentos inseparáveis e complementares que ligam o Homem ao seu meio físico e social imediato e, direta ou indiretamente, à toda a Terra e ao universo: “*a exteriorização de nossa corporeidade pela técnica e seu repatriamento pelo símbolo*” (p. 48)⁹⁵.

A circularidade que quero sublinhar se apresenta ainda mais nitidamente em sua concepção de paisagem como *marca e matriz*:

O humano aparece, assim, como [...] um ser que grava (graphein) sua existência na Terra (gê) sob a forma de geogramas e que, em troca, fica gravado em certo sentido; pois ele não seria ele mesmo (quer dizer, humano) sem a mediância desta relação ecumenal. Se, entretanto, concebemos que o humano grava a Terra com suas marcas, como pode ele, por sua vez, ser gravado por ela como por uma matriz? Se isso é possível, é porque a trajetção não é uma dinâmica em sentido único. Ela é um contínuo vaivém entre nosso corpo e o mundo. (p. 8-9)⁹⁶

⁹⁵ BERQUE, Augustin. *Médiance. De Millieux em Paysages*. 2ª Ed.. Paris: Belin/Reclus, 2000, pp. 48. Registro (em tradução livre) alguns termos definidos no pequeno glossário que consta deste livro: a) *medial* = tudo o que se refere aos meios humanos (*milieux humains*); b) meios humanos (*milieux humains*) = *relação de uma sociedade com o espaço e a natureza*; c) *mediância* (*médiance*) = *sentido de um meio; ao mesmo tempo tendência objetiva, sensação/percepção e significação desta relação medial*.

⁹⁶ BERQUE, Augustin. *Geogramas, por uma ontologia dos fatos geográficos*. In: *Geograficidade*, v.1, n.1, Verão 2012, pp. 8-9.

O modo mesmo como ele explana o conceito de *trajecção* mostra também as proximidades que ele guarda com Piaget e Durand:

... o termo trajecção (trajection) foi um neologismo. A idéia veio à mim meditando sobre uma expressão que Gilbert Durand utiliza em As Estruturas Antropológicas do Imaginário: o “trajeto antropológico”, que ali é definido como “a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social” (p. 38). Além de Durand, a noção refere-se ao trabalho de Piaget, por exemplo em Introduction à l’épistémologie génétique (1950), mostrando que as representações do sujeito são construídas por uma série de acomodações ao objeto (...) (p. 41)
97

Os resultados alcançados por cientistas como estes que reuni neste capítulo – Munné, Bateson, Piaget, Durand, Berque – reforçam minha convicção em que há algo a buscar na confluência de lugar, comportamento e subjetividade, dito de outro modo, na confluência de habitat, hábito e hálito; que uma grave relação opera aí e que é preciso investiga-la, mesmo que isto jamais venha a bastar para sua inteira elucidação...

⁹⁷ BERQUE, Augustin. *Médiance. De Millieux em Paysages*. 2ª Ed.. Paris: Belin/Reclus, 2000, pp. 48.

5. PALAVRAS FINAIS (POR ORA)

O pensar fácil actua como doença contagiosa e afoga todas as iniciativas de uma concepção autónoma do mundo, no grande público...

J. von Uexküll (*Dos animais e dos homens*)⁹⁸

Como avisei desde o início, muitas páginas foram necessárias para que eu pudesse explicar o mais claramente que me foi possível os pontos principais em que se ancora minha convicção de que a polissemia da palavra *ethos*, para além das idéias veiculadas por seu uso, designa uma relação muito específica (uma relação de moldagem contínua e recíproca entre um lugar e a vida física e psíquica de seus habitantes); uma relação real, concreta e natural, que tanto oferece aberturas quanto estabelece limites estreitos para modificações em qualquer um de seus termos.

Se ao percorrer estas páginas o leitor aprendeu algo, então elas cumpriram sua mais verdadeira função. A opção por apresentar meu trabalho como *lições preliminares* dispensou-me, a maior parte do tempo, de tentar convencer o meu leitor daquilo que eu tinha a dizer. Nestas palavras finais (por ora), minha preocupação com isto é ainda menor. Quero apenas compartilhar uns pensamentos que me foram suscitados por uma situação, felizmente fictícia, já há algum tempo. Faço isto porque tal situação ilustra, segundo penso, a gravidade funcional (no sentido filosófico) da relação que estou chamando de *ethos*. A situação corresponde à famosa trilogia cinematográfica *Matrix* dos irmãos Andy e Larry Wachowski, mas dela quero pensar particularmente a cena na qual o destino do personagem “Neo” (Keanu Reeves) é revelado pelo “Arquiteto” (Helmut Bakaitis).

⁹⁸ HUExKÜLL, Jakob von. *Dos animais e dos homens*. Digressões pelos seus próprios mundos e Doutrina do significado. Tradução de Alberto Candeias e Aníbal Garcia Pereira. Lisboa: Edição “Livros do Brasil, s/d. (p. 229)

A cena é esta: o arquiteto explica a Neo que a Matrix é acometida por uma anomalia sistemática cuja neutralização periódica é necessária para que o programa continue funcionando. A anomalia deriva de um fato curioso: não é possível forçar os homens a viverem presos à realidade virtual fornecida pela Matrix - é necessário que eles escolham isto. A condição é ilógica (para o arquiteto, “uma imperfeição inerente à natureza humana”), pois é muito fácil convencê-los e 99,9% dos humanos, afinal, aceita a Matrix; não obstante, é imperioso programar uma abertura no próprio sistema para esta escolha - sem esta abertura e sendo forçados a viver na Matrix a grande maioria dos homens “escolhe morrer” e, de fato, morre. A anomalia sistemática que precisa ser neutralizada resulta da pequena fração de recusas, que a abertura permite. Do ponto de vista das máquinas, a cidade de Zion é uma espécie de “depósito” aonde vão se acumulando aqueles poucos seres humanos que se recusaram a viver na Matrix; de tempos em tempos este depósito precisa ser esvaziado, abrindo espaço para novas levas de antagonistas do sistema. Mas também a Matrix precisa ser restaurada de tempos em tempos, mediante um procedimento de “neutralização” das recusas acumuladas; isto só pode ser feito por um homem que, plenamente consciente da situação, escolha atualizar a Matrix e eliminar seus antagonistas - periodicamente, o próprio sistema escolhe um homem para exercer esta função.

Desta vez, Neo é “O Escolhido”; ou seja: sua “vida na Matrix” foi programada para que ele se incompatibilizasse com o sistema, fosse dar com os costados em Zion e, de um modo bastante previsível, acabasse por se confrontar com o arquiteto. Agora, diz o arquiteto, é o momento do ciclo em que máquinas já estão a caminho e, inexoravelmente, destruirão Zion e todos os seus habitantes. Simultaneamente, Neo tem a chance de escolher entre duas condutas possíveis: ele pode agir de modo a restaurar a Matrix, o que equivale a aceitá-la e a neutralizar as recusas acumuladas durante todo o ciclo e, então, dedicar-se a reconstruir Zion; ou ele pode recusar-se a agir assim e, neste caso, a Matrix entrará em colapso, determinando a

morte de todos os seres humanos que estão ligados a ela - o que, aliás, extingiria completamente a espécie, posto que os zionianos, de toda maneira, serão mortos. A situação de Neo é triste, sobretudo porque nenhuma destas respostas alternativas evitará a morte da mulher amada, “Trinity” (Carrie-Anne Moss)...

Para explorar melhor esta situação medonha, será bom lembrar da distinção entre *zoé* e *bíos*. É precisamente a distância entre estes dois significados que engendra a situação paradoxal em que Neo está metido. Tal como Neo sempre receou, Morpheus (Laurence Fishburne), Trinity e todos os habitantes de Zion estavam equivocados, sim – mas não quanto à identidade do escolhido. Estavam todos (e isto inclui o próprio Neo) equivocados quanto ao poder de ação deste sujeito no andamento da situação geral. Neo, de fato, possuía poderes para, de certo modo, salvar Zion e salvar a vida da humanidade – a questão é: *de que modo?*...

Ao modo do Arquiteto, o destino de Neo é *fazer a escolha que foi escolhido para fazer*: a Matrix efetivamente dotou-o de “poderes” (raciocínios, representações, aptidões etc.) suficientes para que ele pudesse destruir ou salvar as condições necessárias para que possa vir a existir uma nova Zion no futuro (e com ela, uma esperança de restauração da possibilidade de vida humana independente da Matrix) e também para destruir ou salvar a vida dos milhões de homens ligados à Matrix. Em outras palavras: de certo modo (do modo arquitetado pelas máquinas) é perfeitamente possível (é, inclusive, muito fácil) salvar a vida (*zoé*) dos homens, a vida como “simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens e os deuses)”, como resumiu Agamben - sob a condição de que se salve também o ajuste colônico de homens e máquinas, ou seja, que seja mantida, restaurada, recriada, recolocada, reproduzida, a forma de vida (*bíos*) humana própria da Matrix.

O Arquiteto tem razão quando diz que a esperança é “*a ilusão humana quintessencial, simultaneamente a fonte de sua maior força, e sua maior fraqueza*”. Neo e os zionianos haviam sido impulsionados até este ponto pela ilusão de que seria possível salvar Zion e seu

modo de vida (independente), se conseguissem vencer a Matrix - o que, por sua vez, seria possível através dos poderes especiais dos quais o “escolhido” seria dotado; no entanto, precisamente esta mesma ilusão havia levado Neo até o ponto atual, quando se vê aprisionado num paradoxo: é parte programada e necessária de sua trajetória que ele descubra, se adapte e passe a defender uma outra forma de viver (fora da Matrix; em Zion), para só então poder escolher a perpetuação da Matrix (e, para tanto, também de Zion - sempre como potencialidade, nunca realizada). Em verdade, as alternativas de ação programadas na “arquitetura” da Matrix para serem escolhidas e executadas pelo “escolhido” são quase idênticas entre si, diferindo em apenas um aspecto: a primeira resposta, sustentando a vida animal (zoé) dos seres humanos, sustenta também a esperança (para os homens, sempre “a última que morre”) de um dia poderem restaurar o modo de vida próprio (bíos) dos seres humanos; o impossível é salvar, ambas, a *zoé* e a *bíos* dos zionianos, inclusive do próprio “salvador”, Neo.

O arquiteto supõe, com razão, que Neo aceitará salvar a Matrix para salvar a humanidade e, de certo modo, é o que acontece - isto é enfatizado no denso (e desairoso) ensaio “Matrix ou os dois lados da perversão”, que Slavoj Žižek⁹⁹ dedicou a esta trilogia. Não pretendo contestar seus argumentos, mas apenas sua afirmação de que *Matrix Revolutions* desenvolve mal a “única novidade interessante” deste último filme, a saber: o “*foco no intermundo, nem Matrix nem realidade*”. Uma “*imersão ingênua*” no filme (atitude que o próprio Žižek diz preferir, em vez de “*leituras intelectualistas pseudosofisticadas*”) permite enxergar, ao contrário, que a solução possível para o impasse será buscada precisamente neste intermundo - desde que se possa admitir que, no filme, o tal “intermundo” é representado pela cidade das máquinas - nem Matrix, nem a humana realidade de Zion.

⁹⁹ ŽIŽEK, Slavoj. *Lacrimae Rerum. Ensaio sobre cinema moderno* (Tradução de Isa Tavares e Ricardo Gozzi). São Paulo: Boitempo, 2009.

Salvar Trinity e Zion - esta Zion singular que por ora, ainda existe - é, para Neo, uma necessidade imperiosa, que o destina a transitar pela cidade das máquinas, sob risco de morte. É deste modo, ou seja, abandonando a frágil segurança oferecida por Zion e a competência ilusória que detém na Matrix, que Neo consegue reordenar os limites do possível e do impossível e transformar a situação: está agora numa enrascada perigosa, mas não mais num paradoxo.

Estar em trânsito por este espaço desconhecido e inóspito é estar ignorante e desvalido; Neo torna-se, então, a própria imagem do homem que o Zaratustra de Nietzsche poderia amar: *uma corda, atada entre o animal e o além-do-homem - uma corda sobre um abismo...* Ao aceitar sucumbir, ele contraria a lógica do Arquiteto; mais do que romper com as regras impostas pela Matrix, ele rompe com as ilusões e esperanças que sustentam o modo de vida daquele mundo no qual a sobrevivência do organismo humano (zoé) depende inteiramente das máquinas e da Matrix, que provêem alimento, proteção e ilusões exatamente na medida necessária para a reprodução desta forma de viver - o que inclui a reprodução das máquinas e da Matrix.

Será o caso de, contrariando o bom-senso, admitir que isto configura a bíos (forma de viver) das máquinas? Ou seria mais sensato reconhecer neste quadro o devir da ilusão, tão zelosamente cultivada na modernidade, de que a absoluta racionalização da vida poderá nos assegurar a felicidade plena? Neste caso, ou bem abandonaríamos tal ilusão, ou bem estaríamos forçados a admitir que uma tal forma de viver é perfeitamente aceitável - aliás, um cálculo bem simples demonstraria tratar-se de uma forma de viver bem menos dispendiosa do que outras, atualmente aceitas, nas quais as pessoas precisam sustentar não apenas seus próprios organismos mas também sua progênie, além de uma infinidade de máquinas, sistemas, especialistas, administradores, atravessadores etc., bem menos austeros e econômicos do que as máquinas e programas mostrados no filme...

Mas, para que tudo isto não tenha um sabor excessivamente especulativo ou ficcional, vou acrescentar uma pitada de empiria citando um bem fundamentado estudioso do tempo presente: Richard Sennett, em *Carne e Pedra*¹⁰⁰. Neste livro, ele apresenta os resultados de seu cuidadoso estudo sobre a relação existente entre a forma dos espaços públicos e as vivências corporais específicas dos habitantes das cidades de Atenas, Roma, Veneza, Paris, Londres e Nova York, cada uma delas em relação a diferentes momentos da história humana. A tese de Sennett é bastante clara: o corpo típico da grande cidade moderna é um corpo passivo:

“Grande consumo de dor ou de sexo simulados serve para anestesiar a consciência do corpo (...) Através dos meios de comunicação, experimentamos nossos corpos de uma maneira mais passiva do que o faziam as pessoas que tinham suas próprias sensações (...). A plenitude dos sentidos e a atividade do corpo foram de tal forma erodidas que a sociedade atual aparece como um fenômeno histórico sem precedentes (...). A massa de corpos que antes aglomerava-se nos centros urbanos hoje está dispersa, reunindo-se em pólos comerciais, mais preocupada em consumir do que com qualquer outro propósito mais complexo, político ou comunitário. O espaço tornou-se um lugar de passagem. Navegar pela geografia da sociedade moderna requer muito pouco esforço físico e, por isso, quase nenhuma vinculação com o que está ao redor. A tela do computador e os bairros isolados da periferia são conseqüências espaciais de problemas até então insolúveis nas ruas, quarteirões, igrejas e auditórios, em casas e pátios, locais de aglomeração – velhas construções de pedra que ainda forçavam as pessoas a se tocarem, mas que se demonstraram inúteis quando se tratou de despertar a atenção (...) à carne” (p. 17-20).

Relacionando a forma dos espaços urbanos e as vivências corporais específicas a cada povo ao longo da história da civilização ocidental, o autor esclarece aspectos objetivos essenciais das grandes cidades contemporâneas que condicionam a qualidade peculiar (a saber: esquiva, amortecida e solipsista) da experiência subjetiva privada do Homem ocidental / ocidentalizado, perfeitamente resumida pela frase: *“A grande cidade contemporânea expressa em sua pedra as esquivas da carne que a habita”* (p. 300).

¹⁰⁰ SENNETT, Richard. *Carne e Pedra. O corpo e a cidade na civilização ocidental*. Rio de Janeiro: Record, 2003

Suas conclusões são perturbadoras: ele considera que este corpo passivo não poderá ser, jamais um corpo cívico, capaz de empatia e acolhimento ao sofrimento do outro:

“Jamais seremos capazes de captar a diferença alheia enquanto não reconhecermos nossa própria inaptidão. A compaixão cívica provém do estímulo produzido por nossa carência, e não pela total boa vontade ou retidão política” (p. 300).

“O sofrimento físico possui uma trajetória na experiência humana (...); aceitando-o, estamos prontos a assumir um corpo cívico, sensível às dores alheias, presentes, junto às nossas, na rua, finalmente suportáveis – mesmo que a diversidade do mundo dificulte explicações mútuas sobre quem somos e o que sentimos” (p. 305).

De fato, a despeito das grandes doses de “anestésico”, seja na forma da velocidade, das drogas, do consumo de dor ou de sexo simulados, das funcionalidades dos *smartphones*, tem sido cada dia mais difícil sustentar a vida nas grandes cidades. Cala em nossa alma, mais doridamente até que a inevitável consciência de uma crise ambiental de proporções ameaçadoras para toda a vida existente no planeta, um mal-estar subjetivo profundo – um mal-estar que, objetivamente, tem sido apreendido e atestado pelos resultados da Pesquisa Mundial sobre Saúde Mental, promovida pela Organização Mundial da Saúde (OMS); o estudo relativo à Região Metropolitana de São Paulo (*São Paulo Megacity Mental Health Survey*) revelou que 29,6% dos indivíduos residentes nesta região apresentaram transtornos mentais nos 12 meses anteriores à entrevista, sendo os mais comuns os transtornos de ansiedade que afetaram 19,9% dos entrevistados (ANDRADE *et al.*, 2012).

Estes achados (como tantos outros elementos) não conferem um tom profético ao alerta proferido há mais de cem anos atrás por Georg Simmel, em sua conferência na Exposição das Cidades em Dresden¹⁰¹, sobre os efeitos deletérios que a vida nas grandes cidades poderia ter sobre o espírito humano? Entretanto, as cidades prosseguiram crescendo. São Paulo contava, então, pouco mais de 230 mil habitantes; atualmente, o IBGE (BRASIL,

¹⁰¹ SIMMEL, Georg (1903). *As grandes cidades e a vida do espírito*. In: MANA 11(2):577-591, 2005 [Texto original: “Die Großstädte und das Geistesleben”. In: SIMMEL, Georg. *Gesamtausgabe*. Frankfurt: M. Suhrkamp. 1995. vol. 7. pp. 116-131. Tradução de Leopoldo Waizbort]. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132005000200010 Acesso em 30/04/2013.

2011) estima que já ultrapassou em muito a casa dos 11 milhões e sua região metropolitana abriga cerca de 20 milhões de pessoas!

Gostaria de evocar também um outro discurso, este proferido por Heidegger em 30 de outubro de 1955, por ocasião do 175º aniversário do compositor Conradin Kreutzer, seu conterrâneo, e publicado em português sob o título “Serenidade”¹⁰². Cabe dizer que, tal como Simmel em Dresden, Heidegger estava falando diante de um público heterogêneo e apresentava pensamentos que vinha elaborando desde anos antes. Há também semelhanças no modo como ambos abordam as características da subjetividade própria aos seus contemporâneos e, ademais, como formulam as questões que cercam esta subjetividade sobretudo em termos da delicada administração da fronteira entre o mundo interno de cada indivíduo, marcado por necessidades, medos e desejos universais e persistentes, e um mundo exterior marcado por mudanças vertiginosamente rápidas e, em algum grau, ameaçadoras. Heidegger, nestes primórdios da era atômica, mostrava-se temeroso quanto ao futuro humano:

“Ninguém poderá prever as revoluções que se aproximam. Entretanto a evolução da técnica decorrerá cada vez mais rapidamente e não será possível detê-la em parte alguma. Em todos os domínios da existência as forças dos equipamentos técnicos e dos autómatos apertarão cada vez mais o cerco. Os poderes que, sob a forma de quaisquer equipamentos e construções técnicos, solicitam, prendem, arrastam e afligem o homem, em toda a parte e a toda a hora, já há muito tempo que superaram a vontade e a capacidade de decisão do Homem porque não são feitos por ele. (...) No entanto, aquilo que é verdadeiramente inquietante não é o facto de o mundo tornar-se cada vez mais técnico. Muito mais inquietante é o facto de o Homem não estar preparado para esta transformação do mundo, é o facto de nós ainda não conseguirmos, através do pensamento que medita, lidar adequadamente com aquilo que, nesta era, está realmente a emergir.” (p. 20-21).

Mas, como sustentar um *pensamento que medita* em meio às *inquietações*? Sua resposta é convidar-nos a adotar duas atitudes, inseparáveis já se diga, em relação aos objetos tecnológicos: a *serenidade para com as coisas* e a *abertura ao mistério*. A primeira atitude consiste em utilizar normalmente os objetos técnicos - as máquinas - mas ao mesmo tempo,

¹⁰² HEIDEGGER, Martin. *Serenidade* (1955). Lisboa: Instituto Piaget, 2000

mantermo-nos conscientes de que não nos são imprescindíveis - que, aliás, são *algo que não interessa àquilo que temos de mais íntimo e de mais próprio*:

“Podemos dizer ‘sim’ à utilização inevitável dos objetos técnicos e podemos ao mesmo tempo dizer ‘não’, impedindo que nos absorvam e, desse modo, verguem, confundam e, por fim, esgotem a nossa natureza (Wesen). [...] Gostaria de designar [a] atitude do sim e do não simultâneos em relação ao mundo técnico com uma palavra antiga: a serenidade para com as coisas (die Gelassenheit zu den Dingen)” (Idem, p. 24-5)¹⁰³.

A segunda atitude - derivada da clareza alcançada pelo exercício da primeira - consiste em mantermo-nos prudentemente atentos ao fato de que os processos técnicos modificam de forma radical e rápida as nossas relações mais arcaicas com a Natureza e com o mundo e que, por outro lado, não podemos compreender imediatamente o sentido destas mudanças:

“(...) o fabrico e a utilização de máquinas exigem de nós, na realidade, uma outra relação com as coisas [...] - se está a operar uma transformação profunda da relação do Homem com a Natureza e com o mundo. O sentido que rege esta transformação permanece, todavia, obscuro. Deste modo, reina em todos os processos técnicos um sentido que reclama o fazer e o deixar estar (Tun und Lassen) do Homem, um sentido que o Homem não inventou e produziu primeiro. [...] encontramos-nos na esfera do que se oculta de nós e se oculta precisamente ao vir ao nosso encontro. [...] Denomino a atitude em virtude da qual nos mantemos abertos ao sentido oculto no mundo técnico a abertura ao mistério (die Offenheit für das Geheimnis)” (Idem, p. 24-5).

Estas atitudes, diz Heidegger, “*dão-nos a perspectiva de um novo enraizamento. Que um dia poderá mesmo conseguir recordar, de uma nova forma, o velho enraizamento, que agora se desvanesce rapidamente*”, mas não oculta o pensamento de que, enquanto tal não se faça, a humanidade fica numa situação perigosa:

“[...] a revolução da técnica que se está a processar [poderá] prender, enfeitiçar, ofuscar e deslumbrar o Homem de tal modo que, um dia, o pensamento que calcula viesse a ser o único pensamento admitido e exercido” (idem, p. 26).

¹⁰³ É interessante relacionar esta sugestão de Heidegger ao papel desempenhado pelo “não” como um poderoso organizador de relações salutaras do indivíduo com o mundo exterior, conforme as constatações de René Spitz a partir dos estudos que conduziu sobre a constituição das relações objetais. Vide em: SPITZ, René-Arpad. *O Primeiro Ano de Vida: um estudo psicanalítico do desenvolvimento normal e anômalo das relações objetais* (1965). São Paulo, Martins Fontes, 1979.

Não é mesmo inquietante que esta previsão sombria soe, após meio século, demasiado próxima do enredo ficcional de *Matrix*? Talvez ainda não tenhamos aprendido o bastante para, como Neo, *aceitar sucumbir*...

Ora, numa perspectiva ética (no sentido daquilo que é relativo ao *ethos*), pensar como poderá vir a ser esta aceitação do sucumbir (ou do sofrimento, nas palavras de Sennett) não é trivial. Tratar-se-ia de uma transformação radical na atitude mais disseminada hoje, pelo menos nos ambientes urbanos, de uma busca cega pela *felicidade*. Mais uma vez recorro às lições etimológicas de Besselaar: felicidade deriva da raiz FIL-, ou FE(L)-, que significa “mamar, chupar”, como em “felar” e em “filho” (II / §184, p. 346)¹⁰⁴; a própria palavra *felicidade* tem assim, o encanto que apela para a ilusão de uma satisfação absoluta, ilimitada, indefinida, interminável; a ilusão própria ao *narcisismo* - condição que, segundo muitos, seria a mais arcaica (e, sob certos aspectos, inultrapassável) de nossa constituição psíquica.

Contudo, graças às técnicas midiáticas onipresentes, esta idéia falaciosa hoje percorre toda a Terra e, de fato, o anseio por uma *vida feliz* vem orientando os comportamentos de grande parte, senão da maioria, dos homens. Não será este um dos obscuros fundamentos do consumismo *feliz* que impulsiona ações e construções irracionais que dilapidam o planeta, ameaçando sua capacidade para abrigar e nutrir as próximas gerações? Aliás, sabemos que a busca cega pela felicidade tende a prosseguir mesmo quando resulta em risco de morte para o próprio indivíduo - são exemplares as psicopatologias narcísicas, tais como a anorexia e a drogadição. Não será um terrível paradoxo que pessoas bem-falantes sigam ressoando por todos os lugares estes sonhos de *felicidade*? Será possível realizar tudo que estes sonhos

¹⁰⁴ Besselaar nos instrui ainda sobre certo detalhe filológico: embora nas principais línguas indo-européias as palavras que designam “filho / filha” (como no sânscrito: *sunú/duhitár*, no grego: *hyiós/thyगतér*, no inglês: *son/daughter*, no alemão: *Sohn/Tochter*) apresentem a raiz SEU- / SU-, que significa “gerar”, o Latim (em: *filius/filia*) diferencia-se por adotar tal raiz FIL-, ou FE(L)-; ora, bem pode ter sido que, em sua expansão, o Império Romano tenha difundido, não tanto sua própria palavra para designar “filho” (que se manteve apenas nas línguas latinas, hoje minoritárias), mas esta singular idéia: o rebento humano, gerado por pai e mãe, é um *filho* - vivente *feliz*, a sugar a mãe. Todavia, esta idéia de filho é falaciosa: leva ao esquecimento de que, aos rebentos gerados por pai e mãe incumbe, por sua vez, *gerar*. Desta humilde necessidade nenhum ser vivo poderá estar livre. Ao menos no nível dos seres terrenos, não há outro modo de garantir a transmissão da vida.

sugerem? Sabemos que não: seriam necessárias muitas Terras, e há apenas esta nossa - ademais, já violada, já um tanto exaurida, já um tanto superpovoada.

Todos estes apontamentos sugerem que as pessoas são incapazes de modificar seus hábitos e abandonar os desejos que brotam de suas almas, mesmo quando está claro que são de fato insustentáveis no nosso habitat real – a Terra. Há como que uma impossibilidade, grave em nosso tempo, para subordinar a busca pelo conforto e prazer às condições impostas pela realidade – o *compromisso com a realidade*, que Freud tão bem apontou como condição fundamental para que o sujeito possa estabelecer uma relação saudável com o mundo exterior. Por outro lado, Richard Sennett aponta, no mesmo sentido ainda que assuma a direção inversa, que as características arquitetônicas e urbanísticas das grandes cidades, bem como a mídia televisiva, desempenham um papel determinante na produção desta dificuldade; para ele, a experiência subjetiva do cidadão moderno obsta o desenvolvimento da tolerância à qualquer frustração e dor, condicionando as pessoas a buscarem refúgio no prazer e no consumismo, mesmo quando isto é flagrantemente contraditório com valores como o civismo, a solidariedade e a empatia.

Vista por este prisma, a felicidade revela-se uma idéia degenerativa, ou seja: antagônica à vida como *zoé*, pois produz pessoas abusivamente *felizes* (= sugadoras), incapazes de gerar - no melhor sentido psicanalítico da palavra, filhos perversos, que abusam (usam em demasia) da mãe – e como não pensar aqui na exaustão da Mãe-Terra? Ora, mas uma mãe exaurida é uma mãe “falsa” – não é capaz de oferecer sustento e morada suficientemente bons para os filhos; já não pode sustentar a *zoé*, nem ser morada para a *bíos*.

Esta condição corresponde ao que o professor Luís Cláudio Figueiredo, em 1994, chamou “a falência das moradas disponíveis” (p. 90)¹⁰⁵; bem antes, Heidegger já havia destacado certa esperança messiânica que costuma grassar entre os homens nesta situação qualificando-a como “indigência”¹⁰⁶. Como buscar saídas?

Ao aceitar sucumbir, Neo encontra a solução¹⁰⁷ para a dramática guerra entre máquinas e homens; Sennett diz que não há solução sem que se aceite o sofrimento; Heidegger recomenda quietude e serenidade. Ora, mas admitindo-se o funcionamento da relação que estou sugerindo existir, de moldagem recíproca entre habitat, hálito e hábito, como uma tal atitude de quietude e serenidade, aberta ao mistério, ao sofrimento e até mesmo ao destino humilde da morte, poderia vir a ser moldada a partir de lugares inquietos e inseguros, de almas *felizes*, de corpos habituados a esquivar-se?

Talvez a alteração destes “moldes” precise ser instaurada por poetas capazes de presentear a Via Láctea que domina todas as cidades, e todos os bairros, e todos os quartos e janelas; capazes de acrescentar uma nova direção aos nossos olhares e passos e ouvidos; capazes de transformar um pouco que seja a nossa alma na direção certa... feito isto, quero crer que a relação funcional do ethos propagará naturalmente esta alteração. E, quem sabe, possamos voltar a ser (ou ser pela primeira vez, não importa), puros enquanto respirarmos. E sinal de vida

*...como a planta nova nascida no alto do planalto deserto, entre o granito e as
estrelas, semelhante a um despertar, e frágil e ameaçada,
mas carregada com o poder que se distribuirá ao longo dos séculos.*

¹⁰⁵ FIGUEIREDO, Luís Claudio. Ética, saúde e as práticas alternativas. In: FIGUEIREDO, L. C. *Revisitando as psicologias: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos* (6ª ed.). Petrópolis: Vozes, 2011

¹⁰⁶ HEIDEGGER, Martin. Carta sobre o humanismo (1946). Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro - 2005.

¹⁰⁷ Seguindo certa linha de interpretação, talvez uma solução ilusória – mas sempre uma sobrevida para Zion, ao menos!

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio (1995). *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002
- ANDRADE LH, WANG Y-P, ANDREONI S, SILVEIRA CM, ALEXANDRINO-SILVA C, et al. (2012) Mental Disorders in Megacities: Findings from the São Paulo Megacity Mental Health Survey, Brazil. *PLoS ONE* 7(2): e31879. doi:10.1371/journal.pone.0031879 (disponível em: <http://www.plosone.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pone.0031879;jsessionid=4151EEE277978104A67C1B5132944915> acesso: 30/04/2013)
- BACON, Francis. *Novum Organum ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da Natureza* (1620). Tradução e Notas de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Os Pensadores)
- BATESON, Gregory. Naven. Um exame dos problemas sugeridos por um retrato composto da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas (1936). Tradução: Magda Lopes. São Paulo: Edusp, 2008.
- BEIVIDAS, Waldir. Resenha de Herman Parret – *Le Son et l'Oreille*. Six essais sur les manuscrits saussuriens de Harvard. In: *Estudos Semióticos*, vol. 10, no 1 – julho 2014; disponível em: www.revistas.usp.br/esse
- BERQUE, Augustin. Geogramas, por uma ontologia dos fatos geográficos. In: *Geograficidade*, v.1, n.1, Verão 2012
- BERQUE, Augustin. *Médiance. De Milieux em Paysages*. 2ª Ed.. Paris: Belin/Reclus, 2000.
- BESSELAAR, José Van Den. *As palavras têm a sua história*. Braga (Portugal): Edições APPACDM, 1994
- BLEGER, Jose. *Psicologia da conduta*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1984.
- BRANDÃO, Junito. *Dicionário Mítico Etimológico*. Petrópolis: Vozes, 2010
- BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Estimativas populacionais para os municípios brasileiros em 01.07.2011. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/estimativa2011/default.shtm> Acesso: 30/04/2013.
- CAMPOS, Haroldo de. *Ilíada de Homero*. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002 (2 vol.).
- CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem* (1944). Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: WMF, 2016
- CASSIRER, Ernst. *Linguagem e Mito* (1924). Tradução de J. Guinsburg & Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- CIAMPA, Antonio da Costa (1986). *A estória do Severino e a história de Severina. Um ensaio de psicologia social*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1993
- CROCE, Benedetto. *Aesthetica in Nuce*. Tradução de Rodolfo Ilari e Maria Inês de Paiva - São Paulo: Departamento de Traduções do Centro Acadêmico de Estudos Literários / Gráfica do Grêmio da Filosofia USP, s./d.).
- DURAND, Gilbert. *A Imaginação Simbólica* (1964). Tradução (da 6.a ed. franc. - 1993): Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70; 2000.
- DURAND, Gilbert. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário: introdução à arquetipologia geral* (1960) - Tradução de Hélder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ENRIQUEZ, E. (1983) *Da horda ao Estado. Psicanálise do vínculo social*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1990

- EVA, Luiz A. A.. Sobre as afinidades entre a filosofia de Francis Bacon e o ceticismo. *Kriterion*, Belo Horizonte, v.47, n.113, p.73-97, Junho 2006. Disponível em:
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2006000100004&lng=en&nrm=iso;
 acesso: 19/02/2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2006000100004>.
- FERREIRA, Fernando. A matemática de Kurt Gödel. Disponível em:
 <<http://webpages.fc.ul.pt/~fjferreira/GodelMat.pdf>>.
- FIGUEIREDO, Luís Cláudio. A preparação do psicólogo: formação e treinamento (1995). In: FIGUEIREDO, L. C. Revisitando as psicologias: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos (6ª ed.). Petrópolis: Vozes, 2011 (p. 146:157)
- FIGUEIREDO, Luís Cláudio. Bion em nove lições. Lendo Transformações. São Paulo: Escuta, 2011.
- FIGUEIREDO, Luís Cláudio. Escutar, Recordar, Dizer. Encontros heideggerianos com a clínica psicanalítica. São Paulo: Educ / Escuta, 1994.
- FIGUEIREDO, Luís Cláudio. Ética, saúde e as práticas alternativas. In: FIGUEIREDO, L. C. Revisitando as psicologias: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos (6ª ed.). Petrópolis: Vozes, 2011
- FIGUEIREDO, Luís Cláudio. Foucault e Heidegger. A ética e as formas históricas do habitar (e do não habitar). In: Tempo Social; Ver. Soc. USP São Paulo, 7(1-2): 136-149, outubro de 1995
- GERBER, Ignacio. De Freud a Bion por los caminos de Lao-Tsu. Um escenario transdisciplinar. In: Psicoanálises APDeBA – Vol. XXI, nº 3, 1999; pp. 479: 507 (traduzi livremente os trechos citados).
- HEIDEGGER, Martin. A linguagem (1959). In: HEIDEGGER, M. A caminho da linguagem. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003 [pp. 191:216].
- HEIDEGGER, Martin. A Palavra (1958). In: A caminho da linguagem. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis (RJ): Vozes / Bragança Paulista (SP): Editora Universitária São Francisco, 2003 [pp. 173:189].
- HEIDEGGER, Martin. Carta sobre o humanismo. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro - 2005.
- HEIDEGGER, Martin. Hölderlin y la esencia de la poesía (1935). In: HEIDEGGER, Martin. Arte y poesia. Prólogo e tradução de Samuel Ramos. México: FCE, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. Serenidade (1955). Lisboa: Instituto Piaget, 2000
- HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência da linguagem [1946/1947]. In: A caminho da linguagem. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003.
- HESÍODO Teogonia. A Origem dos Deuses. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Roswitha Kempf, 1986.
- HESÍODO. Os trabalhos e os dias. Tradução e estudo de Luiz Otávio Mantovaneli. São Paulo: Odysseus, 2011 (Kouros).
- HUEXKÜLL, Jakob von. Dos animais e dos homens. Digressões pelos seus próprios mundos e Doutrina do significado. Tradução de Alberto Candeias e Aníbal García Pereira. Lisboa: Edição “Livros do Brasil, s/d. (p. 229)
- KAPLAN, Abraham. A conduta na pesquisa. Metodologia para as ciências do comportamento. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Herder / Edusp, 1969
- LAO TSE. Tao te Ching: o livro do caminho e da virtude. Tradução (do chinês) Wu Jy Cherng. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

- LEITE, Anderson & SIMON, Samuel: Werner Heisenberg e a Interpretação de Copenhague: a filosofia platônica e a consolidação da teoria quântica. In: *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 213-41, 2010
- MAINGUENEAU, Dominique. A propósito do ethos. Tradução de Luciana Salgado, In: MOTTA, Ana Raquel; SALGADO, Luciana (Org.). *Ethos discursivo*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2011 (p. 11-30).
- MANTOVANELI, Luiz Otávio. Estudo: Mitologar é também filosofar. A mitologia política e a genealogia do homem bom em Os Trabalhos e os Dias. In: HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução e estudo de Luiz Otávio Mantovaneli. São Paulo: Odysseus, 2011 (pp. 139:261).
- MENDES, Odorico. *Ilíada de Homero*. Tradução de Odorico Mendes. Prefácio e notas verso a verso Sálvio Nienkötter. Cotia (SP): Ateliê Editorial / Campinas (SP) Editora da Unicamp, 2010.
- MUNNÉ, Frederic. A explicação do comportamento humano deve ser o mais simples possível ou o mais complexa possível? In: RIBEIRO (Vichietti), S.M.P. (org.). *Psicologia Social e Imaginário. Leituras Introdutórias*. São Paulo: Zagodoni, 2013 [pp.27-42].
- MUNNÉ, Frederic. La psicologia social como ciência teórica. 2008. Disponível em: <http://www.portalpsicologia.org/pdfs/2008Munne.pdf> Acesso em: 21 dez. 2016.
- MURACHCO, Henrique Graciano. Algumas considerações sobre a ética de Aristóteles: o homem na pólis e nas relações individuais. In: *HIPNOS*, ano 2 /1997, nº 3, (úmero especial / Ethos, Ética (pp. 30:37).
- NAGEL, Ernest & NEWMAN, James R.. *A prova de Gödel*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- NICOLESCU, Basarab. Contradição, lógica do terceiro incluído e níveis de realidade. In: *Ateliers sur la contradiction. Nouvelle force de développement en science et société*. Saint-Etienne: Ecole Nationale Supérieure des Mines; 21 março 2009; tradução disponível em: CETRANS – Centro de Educação Transdisciplinar < www.cetrans.com.br >.
- NICOLESCU, Basarab. *Manifesto da Transdisciplinaridade* (La transdisciplinarité, manifeste, Éditions du Rocher, Mônaco, Coleção «Transdisciplinarité», 1996); disponível em: CIRET < http://ciret-transdisciplinarity.org/index_en.php >.
- NIENKÖTTER, Sálvio. Prefácio. In: MENDES, Odorico. *Ilíada de Homero*. Tradução de Odorico Mendes. Prefácio e notas verso a verso Sálvio Nienkötter. Cotia (SP): Ateliê Editorial / Campinas (SP) Editora da Unicamp, 2010.
- PERLOFF, Marjorie. A escada de Wittgenstein. A linguagem poética e o estranhamento do cotidiano. Tradução de Elizabeth Rocha Leite e Aurora Fornoni Bernardini. São Paulo: Edusp, 2008.
- PIAGET, Jean (1968). *O estruturalismo* (tradução de Moacir Renato de Amorim / Rio de Janeiro: Difel, 2003
- PIAGET, Jean. *A Formação do Símbolo na Criança. Imitação, Jogo e Sonho, Imagem e Representação*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1978 (p. 345 e seguintes).
- PIAGET, Jean. *O Estruturalismo* (1968). Tradução de Moacyr Renato de Amorim. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.
- PIÉRON, Henri. *Dicionário de Psicologia* (1951). Porto Alegre: Ed. Globo, 1969.
- POKORNY, Julius. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern: Francke, 1959-1969 / Edição Digital: Universidade Tufts (Massachusetts, EUA) / NSF (National Science Foundation). Disponível em: Academia Prisca: <https://academiaprisca.org/es/recursos/diccionario-etimologico-indoeuropeo-de-pokorny/>.
- PROSCURCIN Jr., Pedro. Investigação fenomenológica e sentido originário do êthos (ΗΘΟΣ). DM FDUSP, 2007 (p. 103).
- RIBEIRO (VICHIIETTI), S. M. P. As tarefas da Psicologia Social no Mundo Contemporâneo In: *Psicologia Social e Imaginário. Leituras Introdutórias*. São Paulo : Zagodoni, 2012 (p. 27-44)

- RIBEIRO, S. M. P. . A Felicidade e a(s) Paisagem(ns) Desprotegida(s): imagens aterradoras de um incerto devir. In: Jorge, J. D. G. (Org.). O (re)verso da paisagem. Filosofias da pobreza e da riqueza. Lisboa: GEC/FA-UTL/FCT, 2013 (p. 105-110).
- RIBEIRO, S.M.P. O psíquico e o social: releituras e reflexões em busca de uma construção do sentido. In: A psicologia social e a questão do hífen / organização de Nelson da Silva Junior, Wellington Zangari. São Paulo: Blucher, 2017 (pp 209-226).
- RIBEIRO, Sandra Maria Patricio. Anatomia social de um crime em família - estudo psicossocial sobre a dialética dos discursos e representações sobre família, afetos, homens e mortes. 2001. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-27112013-110649> . .
- RISI, Nelo. *Diario di una schizofrenica* (filme), dirigido por Nelo Risi (1968), com consultoria científica de Franco Fornari. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0SNPoBsmQCg>
- ROUDINESCO, Elisabeth & PLON, Michel. Dicionário de Psicanálise (Rio de Janeiro: Zahar, 1998)
- ROVELLI, Carlo. Sete breves lições de física. Tradução de Joana Angélica D'Avila Melo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.
- SAFRA, Gilberto. A face estética do self. Teoria e clínica. Aparecida: Idéias & Letras / São Paulo: Unimarco Ed.; 2005
- SAFRA, Gilberto. A po-ética na clínica contemporânea. Aparecida: Idéias & Letras, 2004.
- SAFRA, Gilberto. Hermeneutica na situação clínica: o desvelar da singularidade pelo idioma pessoal. São Paulo: Ed. Sobornost, 2006.
- SAFRA, Gilberto. Momentos mutativos em psicanálise. Uma visão winnicottiana. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1995.
- SAFRANSKI, Rüdiger. Heidegger. Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal (tradução de Lya Luft). São Paulo: Geração Editorial, 2005.
- SAMAIN, Etienne. Alguns Passos em Direção a Gregory Bateson. in. Revista Eletrônica Ghrebh. PUC - SP, São Paulo, v.5, p.1-20, 2004. Disponível em: <http://www.cisc.org.br/ghrebh/ghrebh5/index.htm>
- SECHEHAYE, Marguerite. La realización simbólica (1947) – Diario de uma esquizofrénica (1950). México / Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1958
- SENNETT, Richard. Carne e Pedra. O corpo e a cidade na civilização ocidental. Rio de Janeiro: Record, 2003
- SIMMEL, Georg (1903). As grandes cidades e a vida do espírito. In: MANA 11(2):577-591, 2005 [Texto original: “Die Großstädte und das Geistesleben”. In: SIMMEL, Georg. Gesamtausgabe. Frankfurt: M. Suhrkamp. 1995. vol. 7. pp. 116-131. Tradução de Leopoldo Waizbort]. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132005000200010 Acesso em 30/04/2013.
- SPLITZ, René-Arpad. O Primeiro Ano de Vida: um estudo psicanalítico do desenvolvimento normal e anômalo das relações objetais (1965). São Paulo, Martins Fontes, 1979.
- TASSARA, Eda. Ecossistemas tóxicos / Toxemia socioambiental. Comunicação pessoal, 2016.
- The American Heritage Dictionary of the English Language (5ª ed, Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company, 2018), disponível em: <https://www.ahdictionary.com/word/search.html?q=ethos>;
- VARGAS, Milton. História da matematização da natureza. In: Estudos Avançados 10 (28), 1996 (249-276).
- VIEIRA, Trajano. Odisséia de Homero. Edição bilíngue; tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira; ensaio de Ítalo Calvino. São Paulo: Editora 34, 2014.

- VON UEXKÜLL, Thure. A teoria da Umwelt de Jakob von Uexküll. *Galáxia*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica. ISSN 1982-2553, [S.l.], n. 7, fev. 2007. ISSN 1982-2553. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/galaxia/article/view/1369>>. Acesso em: 25 fev. 2014.
- WATZLAWICK, Paul; BEAVIN, Janet Helmick; JACKSON, Don. *Pragmática da Comunicação Humana*. Um estudo dos padrões, patologias e paradoxos da interação. São Paulo: Cultrix, 1991.
- WINNICOTT, D.W. (1952). Ansiedade associada à insegurança. In: Winnicott, D. W. *Textos selecionados: da pediatria à psicanálise*. Tradução de Jane Russo. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988 (pp. 205-210).
- WINNICOTT, Donald Woods. *Natureza Humana*. Tradução de Davi Litman Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008
- ŽIŽEK, Slavoj. *Lacrimae Rerum*. Ensaio sobre cinema moderno (Tradução de Isa Tavares e Ricardo Gozzi). São Paulo: Boitempo, 2009.